



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
POSGRADO DE ANTROPOLOGÍA**

EL RE-CURSO DEL MITO: SUJETO Y FANTASMA

TESIS

Que para optar por el grado de:

Doctora en Antropología

P R E S E N T A:

Margarita Paloma Bragdon

Director de Tesis:

Dr. Raymundo Mier

Comité Tutorial:

Dr. Fernando López

Dr. José Luis Vera



MÉXICO D.F.

2012



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



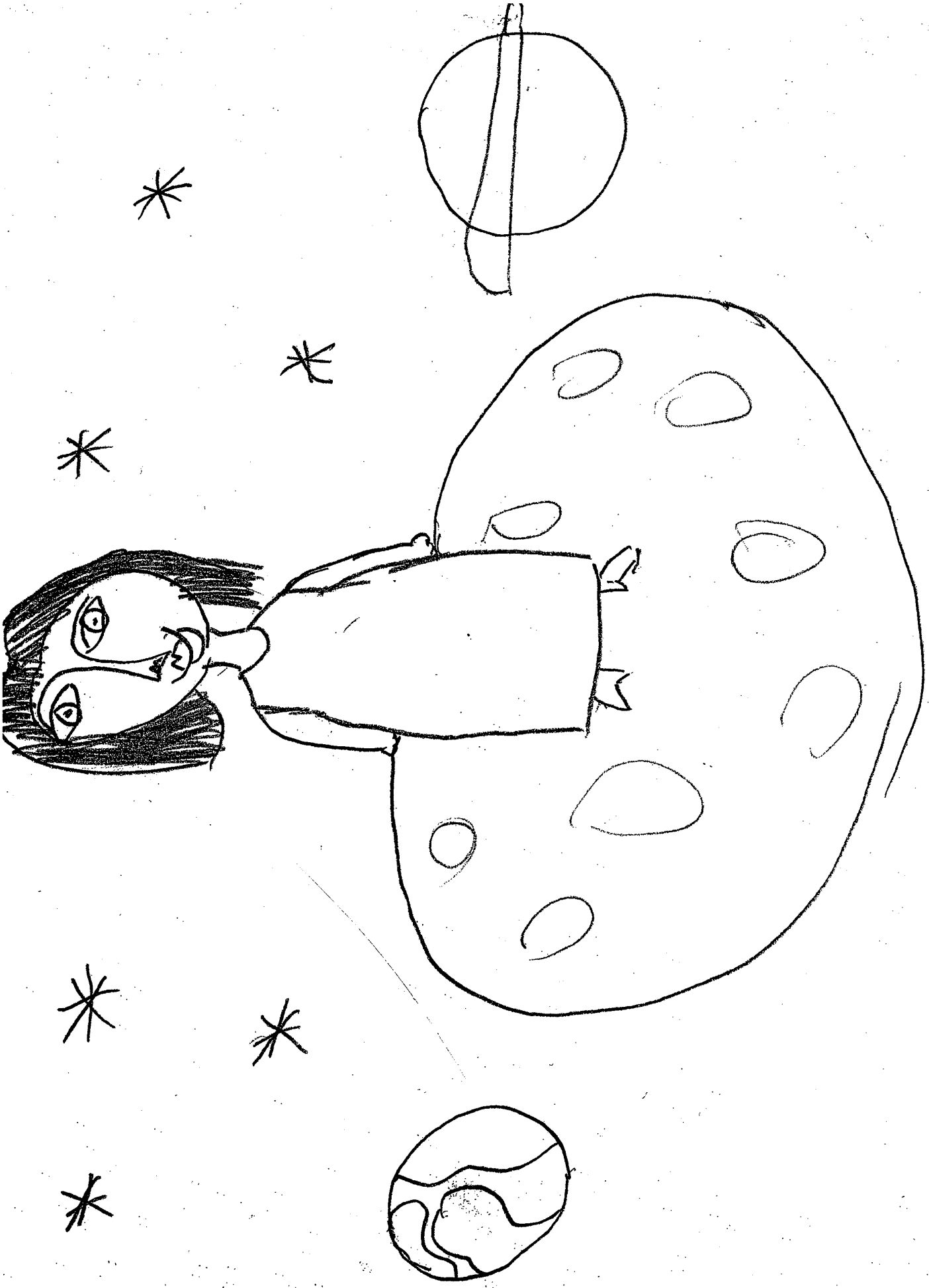
UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.

Yud E



Para Elí

Por todos los momentos

dedicados a rescatar

a Penélope en el mar

*La luna es una oquedad: el orificio por donde algún gigante
prestidigitador podría meterle mano a la noche.
¿Es una imagen o es una negación? Veo la luna e insisto en no
hacerlo.*

*Nunca me he puesto a pensar qué saca el gigante de la luna;
aunque ahora que lo hago asumo que nada.
Creo que, como el insomne que soy, encierro en esa fantasía una
necesidad primaria: el deseo de manipular la noche y de hacerlo
por donde se deje. La luna, por ejemplo.*

César Tejeda

Índice

Forma es re-petición

<i>I.- Mito y Complejidad Humana</i>	<i>9</i>
<i>II.-Lunaciones: mito y metáfora, el desplazamiento del sentido</i>	<i>55</i>
<i>III.-Novilunio: símbolo y estructura</i>	<i>81</i>
<i>IV.-Interlunio: Mito e imaginario (tiempo y espacio para organizar) ...</i>	<i>141</i>
<i>V.-Luna Nueva Verdadera o Luna Negra: Sujeto y Fantasma</i>	<i>177</i>
<i>VI.- Plenilunio: sobre la estrategia mítica</i>	<i>209</i>
<i>VII.- Luna Azul o Luna Doble: El juego de la repetición</i>	<i>249</i>
<i>VIII.-Luna Cenicienta o Luna Creciente: El juego de las diferencias</i>	<i>283</i>

Mito y Complejidad Humana: historia de una emergencia

Forma es repetición

**“Las repeticiones son el origen,
la garantía y la muerte
de la felicidad”**

Orhan Pamuyk

El vínculo entre texto mítico y acción es estela en un mar de incertidumbre, producto incesante de la pregunta por la existencia; el aseguramiento permanente de sentido, sin el cual la vida se convierte en interrogante abierta al infinito. El mito es una re(s)puesta reiterada sobre nuestra identidad, encuentro creativo entre pasado y presente, necesidad y deseo, forma y contenido.

Pero, ¿cómo se conectan cuerpo, psiquismo, texto mítico y acción, cómo adquieren forma sus narrativas, cómo delimitan sus contornos simbólicos y sus fronteras significantes? De qué manera selecciona el mito sus ámbitos de producción: gestos, palabras, ritmos, tiempos y espacios...

¿De dónde surge el mito? Su construcción, ¿siempre es autónoma o depende de otros sistemas como el psiquismo, simbolismo o lenguaje? Nace con el sujeto, o son la tradición y el sentido comunitario, expresados a través de la memoria colectiva, los que deciden sus libretos y trayectorias. ¿El mito constituye un sistema independiente, capaz de autoorganizarse, obedece a una forma particular de sensibilidad ante sus condiciones iniciales, es inseparable del sujeto y colectividad o puede autogenerar su propia dinámica y decidir sobre sus trayectorias?

Éstas e infinidad de preguntas más frente al enigma del mito acucian al investigador, quien no cesa de asombrarse ante la compleja organización de sus expresiones, cada día. El antropólogo empieza a rendirse ante la evidencia de una realidad cultural renuente a toda posibilidad de formalización más allá de la mitología, pero más acá de su indispensable aportación en el aquí y el ahora para comprender mejor la problemática que este milenio enfrenta ante condiciones humanas y científicas atravesadas por dimensiones hasta ahora no consideradas, por una antropología que so pretexto de abonar exitosamente

de la descripción y sistematización de observaciones etnográficas, para las que sus marcos teóricos ofrecen pocas posibilidades de interpretación y articulación de propuestas capaces de coadyuvar en el diseño de mejores escenarios para el presente y el futuro.

El mito para la mayoría de los estudiosos de las áreas tanto científicas como humanas se reduce a la historia o a la ficción; no obstante sus innegables aportaciones para descifrar las complejas tramas de interacción social en todas las épocas. Desafortunadamente del mito lo que destaca y despierta mayor interés, son los textos escritos y profusamente difundidos a través de la literatura, la historia y las artes pictóricas y plásticas.

Atrapado en la fijeza y estabilidad de los códigos e imágenes reales o virtuales, paulatinamente ha dejado de despertar interés por sus manifestaciones orales, olvidando que ante todo el mito es sentido en movimiento, despliegue ininterrumpido en un universo virtualmente caótico, pero portador de órdenes internos que convergen regularmente a través de narrativas (atractores) productoras de cierta estabilidad dentro de un flujo constante.

Su estructura es pura repetición; recursividad que a fuerza de insistir traza linderos, recortes momentáneos creando la ilusión de una verdad...

Seguir la pista al trayecto antropológico con-formado en el re-cursar del sentido mítico; comprender la impronta cultural plasmada en las interlocuciones de los sujetos, quienes lo producen cotidianamente como una forma de entender el mundo compartido, es la impostergable tarea ante la cual se enfrenta la antropología y, para ello, requiere de una mayor apertura hacia otras disciplinas, metodologías y técnicas de investigación, particularmente respecto a la complejidad humana.

Capítulo I

Mito y complejidad humana

*No sé dónde la vi por vez primera,
Si en el cielo anterior de la doctrina
Del griego o en la tarde que declina
Sobre el patio del pozo y de la higuera.*

Jorge Luis Borges, poema *La luna. El hacedor* (1960)

Representar el mito como estructura es sólo considerar una de sus vertientes de acceso, otra es establecer un marco de trabajo para comprender algunas de las formas en que toma cuerpo y se materializa dentro de un espacio social, cultural, natural, o en el más íntimo del psiquismo del sujeto; más allá y más acá de las fronteras donde se construyen los procesos de significación, a través del intercambio humano.

Tanto entre los especialistas en el lenguaje, como entre los estudiosos de las humanidades o de las ciencias denominadas “duras”, cada día, existe un mayor acuerdo sobre la necesidad de ajustar la lente a través de la que unos y otros miran la verosimilitud de su objeto-sujeto de estudio, con la plena conciencia, y en ocasiones impotencia, de estar dejando fuera y dentro un excedente o un déficit, como se quiera definir a ese plus; ese más-menos que no se neutraliza como en el campo de la matemática, sino se potencializa inexplicablemente mediante la creación continua de emergencias y constreñimientos, equilibrios y desequilibrios, sobre cuya lógica y estética hasta ahora no han podido dar cuenta ni la ciencia ni la filosofía.

*Ignorar, callar, omitir, soslayar, sobre-interpretar, fantasear, imaginar; conjeturar, en el mejor de los casos, han sido los modos de reconocer ese enigmático punto donde las teorías y las hermenéuticas se quiebran para dar paso al flujo de la significación, más allá de los límites del saber y del conocimiento: **la complejidad humana.***

* Para Morin Complejidad humana es un término “(...) que religa todo lo que ha sido disjunto, desglosado, compartimentado por y en las disciplinas. (...) La unidad humana se encuentra fuertemente afirmada, pero no menos fuertemente la diversidad humana, y ello a todos los niveles, biológico, individual y cultural. (...) El individuo mismo es uno y múltiple; su unidad se concibe no sólo sobre una base genética, fisiológica, cerebral, sino también a partir de la noción de sujeto que comporta particularmente un doble principio de exclusión e inclusión que permite comprender a la vez el egocentrismo, la intersubjetividad y el altruismo. (Morin, Edgar. *El Método. La humanidad de la humanidad. Cátedra, Madrid, 2003, p. 322*)

¿Existe diferencia entre esta última y La Complejidad relativa al conjunto de teorías y técnicas, tradicionalmente concebidas bajo el campo de estudios conocido con el mismo nombre? ¿Podría hablarse de una nueva versión de La Complejidad –o mejor dicho Teorías de la Complejidad – para quienes estamos interesados en entrar a dicho paradigma por la puerta de la artesanía; convencidos de que nunca llegaremos a definir, mucho menos “modelizar” los factores que intervienen en la dinámica de los procesos humanos?

Desde esta perspectiva hablar del estado del arte de disciplinas como la Antropología, la Hermenéutica Simbólica o el Psicoanálisis, suena a utopía; a una versión corregida, actualizada y altamente tecnologizada de la propuesta antropológica clásica para analizar lo inanalizable, para formalizar estructuras como la del mito, sólo comprensibles en su permanente movimiento.

¿Cuáles son las leyes que rigen la dinámica del sentido? ¿Cuántas las formas como pueden combinarse, entrelazarse o sustituirse las palabras, los afectos, las intenciones, los deseos, los tonos, estilos, suspensiones; las voluntades y sus diversas expresiones textuales y lingüísticas en cualquiera de los innumerables escenarios donde el mito constantemente se presenta, representa, repite, transforma, inventa o reinventa? ¿Cómo interpretar la permanencia y necesidad de una producción cultural vigente únicamente a través del cambio (mito-¿rito?), de cuya muerte o extinción definitiva no hay testimonios?

Los mitos, una de las formas más logradas del sentido compartido, no constituyen –como tampoco el símbolo en una acepción más amplia– un producto del que ninguna cultura pueda prescindir, son inherentes al pensamiento del hombre. No obstante, si tales estructuras mentales obedecen a una lógica cultural sin la cual no podrían existir, no por ello son reductibles a las reglas que de ella se desprenden.

Para algunos autores el tema podría ser el de la autonomía o libertad de los sistemas, para otros, se trata de una actividad creativa y deliberadora del sujeto; es cuestión de desarrollar la capacidad de investigar la complejidad de los procesos antropológicos, particularmente el mito, a partir de una epistemología del significado y del sentido, o, tal vez, de una teoría del simbolismo no-convencional, enfocada, por ejemplo, desde el ángulo de los sistemas autopoieticos, la libertad y la creatividad.

Tal postura, requiere transitar de la forma lingüística a la acción simbólica: “Los procesos simbólicos y en particular el lenguaje, como advirtió Roman Jakobson haciendo uso de una metáfora termodinámica, están constituidos por una composición de planos estructurados jerárquicamente, cuyas dinámicas y posibilidades de variación y fluctuación son también diferenciadas. Es posible advertir que esta diferencia en la transformación dinámica de los diversos planos del lenguaje afecta en diversas facetas y modifica en distinto grado las posibilidades combinatorias de los elementos y relaciones formales del lenguaje y su relevancia en el proceso de significación”.¹

El propósito de este trabajo es valorar la atinencia de determinados conceptos empleados dentro de algunos paradigmas, en especial el de La Complejidad, echando mano del juego de analogías, transposiciones, traslaciones conceptuales y metafóricas inspiradas en éste, ya no tan nuevo campo disciplinario, capaces de contribuir a formular desde otras perspectivas el tema del mito.

La idea no es entender el símbolo y el mito tomando como fundamento las teorías de la complejidad y del caos, sino servirse de ellas –en especial dentro de su vertiente filosófica y epistemológica– para tratar de dilucidar las condiciones y principios a que podrían responder la autonomía del individuo y su capacidad autorreflexiva, a partir del reconocimiento de la necesidad de comprender los procesos psicosociales desde paradigmas diferentes.

“Las teorías de la complejidad, si bien no son recurso para resolver los problemas teóricos, tener acceso finalmente a la utopía de la formalización, ni derivar en términos inequívocos planteamientos que permitan la cabal aprehensión de los procesos y su dinámica particular, crean un nuevo espacio de viabilidad y la invención de recursos conceptuales y analíticos para una nueva comprensión en las ciencias humanas”.²

Utilizar dichos recursos puede desviar al estudioso del mito respecto de un camino acorde con el modelo antropológico imperante, enfrascado en la comodidad de una alternativa teórica sustentada en la mirada de los clásicos,

¹ Mier, Raymundo. *Notas sobre la complejidad en las ciencias sociales de la formalización de las metáforas*, p. 38. Tomado de López Aguilar F, Et. Al. *Antropología Fractal*. México CIMAT, 2007

² Mier, Raymundo. *Complejidad; bosquejos para una antropología de la inestabilidad*, p. 102, tomado de Pérez-Taylor, Rafael (compilador), Gedisa, Barcelona, 2002

hacia una vía diferente, abierta a un territorio científico cada vez más extenso y actualizado, cuenta habida de estrategias, métodos y técnicas muy refinadas para identificar, controlar, manipular y delimitar sus objetos-sujetos de investigación, algunas de cuyas herramientas y conceptos pudieran aportar luz para comenzar a proponer la necesidad de trabajar con la visión de una "Antropología del desequilibrio".

Desde luego este panorama resulta atractivo e inquietante, sin embargo, al igual que el positivismo, corre el peligro de subestimar el carácter de imposibilidad inherente a la dimensión humana. De cualquier forma, si se toma con las reservas pertinentes, dicha apertura también conlleva grandes ventajas y alternativas para avanzar en la comprensión de infinidad de aristas ignoradas o no percibidas en el terreno de una subjetividad difícilmente comprensible, ya que todos formamos parte de ella. Los mismos expertos en teorías del caos y complejidad, admiten la diferencia entre reducir la sociedad a circuitos, átomos o máquinas, y el gran reto que representan otros aspectos como la organización, emergencias, transformaciones y cambios en individuos y sociedades, los cuales lejos de aclararse, parecen cada vez más inaccesibles y rebeldes a cualquier solución global.

Ciertamente como afirma David Byrne: "Las ciencias sociales tienen mucho que aprender de estos campos. Pero (y se trata de un gran pero) una vez que las ciencias sociales salgan andando, los otros campos de estudio tendrán mucho que aprender de ellas. Ciertamente el proyecto ya está bien avanzado en relación con el desarrollo de ideas metateóricas fundamentales... No hay aquí jerarquías, no hay ningún campo y/o perspectivas disciplinarias más o menos fundamentales. Estamos en esto juntos en iguales términos".³

Suponiendo que así sea, por el momento todo parece indicar que en el terreno de las humanidades no se ha logrado ir más allá de una aplicación computacional y matemática rigurosa y apegada a las nuevas teorías. Se requiere, por consiguiente, de algo más; de actitud e inventiva. Hace falta intuición, selección y creatividad para aprovechar las analogías y metáforas que el campo de la Complejidad ofrece a las ciencias sociales.

³ Citado en Reynoso, Carlos. *Complejidad y caos, una exploración antropológica*. Sb Colección Complejidad Humana, Buenos Aires, 2006, p.383

Hacer un simple trasplante de términos y fórmulas matemáticas mediante sofisticados programas computacionales, en el caso concreto del mito añadirá a la erudición acumulada respecto a la tipología mítica congelada en infinitud de textos, documentos videograbados, pinturas, museos y toda clase de expresiones culturales organizadas a través de una variedad impresionante de esquematismos categoriales, una herramienta gracias a la cual el mitólogo se adiestrará en el uso, diseño y aplicación de modelos algorítmicos para analizar y digitalizar sus contenidos. Seguro tecnológicamente estará actualizado, pero seguirá ignorando, como siempre, el sentido y la función social de los mitos vivos, ¿para qué pueden servir, cuál es su potencial antropológico histórico, temporal y actual?

Tal vez para algunos mitólogos, la utilización de recursos de vanguardia aumente la seguridad de estar sistematizando y controlando las variables míticas, descubriendo sus códigos de interpretación (constantes) con mayor precisión, engrosando los anales históricos y culturales, para dejar un precioso legado a las posteriores generaciones, haciendo caso omiso del sentido siempre ambivalente y oculto que los sujetos adjudican a sus más íntimas manifestaciones imaginarias y afectivas. Convencidos de poseer la clave de lo registrable y archivable, atesorando imágenes para delicia del porvenir, sin reparar en la creciente incapacidad de reducir a su mínima expresión la escurridiza materia del espíritu: la esencia humana.

¿Antropólogo inocente?

Siempre resultará más práctico, evadir ese pequeñísimo plus de sentido, cuya ausencia-presencia impide lograr la completud de ningún sistema simbólico. No importa a título de qué se haga presente, podemos identificarlo con nombres diferentes: muerte, mal, deseo, pasión, afecto, lenguaje, palabra, gesto, culpa, angustia, silencio, misterio, temor, locura, violencia, adicción, o mejor aún, dejar ese inabordable y enigmático espacio como casillero vacío en el tablero del mundo de las humanidades, para ser llenado por cada época, sociedad o generación, de acuerdo a las condiciones vitales, sociales y culturales codeterminadas a través de una lógica que escapa a los sistemas físicos, matemáticos o biológicos; no porque los sistemas se desconozcan a sí

mismos, sino porque el hombre finalmente es el encargada de dar cauce y sentido incluso a los sistemas naturales o artificiales.

De manera tal, ni los modelos más sofisticados, rigurosos y controlados pueden garantizar sus resultados. Cierta grado de incertidumbre prevalece aún en el campo de la física, la matemática o la biología, aunque ésta aumenta conforme nos acercamos a las humanidades, tornando las epistemologías propias de nuestras disciplinas mucho más resbaladizas y vulnerables a la crítica y desprestigio respecto a los cánones de lo, hasta ahora considerado como “ciencia”.

No obstante, los territorios concernientes a las ciencias exactas, tampoco gozan del privilegio de la predictibilidad absoluta. Existen, sí, modelos mandados a hacer ex profeso por especialistas de la talla de físicos como Murray Gell-Mann, quien personalmente solicitó al “padre de los algoritmos genéticos”, Johon H. Holland, la elaboración de un modelo visual y simple para ilustrar la creación de estructuras complejas a través de la selección natural, el cual dio pié a la creación de un modelo de computadora para el examen de “sistemas complejos adaptables”.

Éste, según el mismo Holland, con sus “bien definidos y manipulables mecanismos”, permite dar un paso fundamental en la búsqueda de patrones y leyes que rigen a tales sistemas. Sin embargo, al hablar de cómo surgen dicho tipo de modelos, el prestigiado físico reconoce que a pesar de la rigurosidad y control de los modelos aplicables a los sistemas complejos adaptables, éstos: “hacen exactamente lo que les da la gana”.⁴

No es mi intención profundizar sobre algunos aspectos de la reflexión de Holland, virtualmente susceptibles de una investigación sobre el mito o el símbolo, pero estoy convencida de la importancia de llevar a cabo estudios sobre una extrapolación entre “sistemas complejos adaptables”, “esquemas complejos no adaptativos” propuestos por Gell-Mann, y el mito.

Debate, cuyo desarrollo puede contribuir en medida importante a enriquecer el replanteamiento de la función mítica a partir de una Antropología Compleja.

⁴ Holland, J.H. *El orden oculto De cómo la adaptación crea la complejidad*. Fondo de Cultura Económica, México, 2004, p. 109

Del mito de la estructura, al sujeto del mito: proseguir el camino

Por el momento, la prioridad es dar continuidad y profundizar la reflexión sobre el mito considerado como forma libre y privilegiada de la memoria y la acción individual y colectiva. Como un saber, digamos virtual, potencial, no sujeto a ningún esquematismo categorial, ni capturado dentro de las redes formales de la Institución o de la Historia con mayúscula. Se pretende estudiar el mito como un texto en permanente construcción; en fluir constante, siempre a punto de convertirse en un nuevo pliegue de sí mismo o desprenderse para devenir relato, novela, cuento, leyenda, historia, tradición o mitología, pero igual, en los límites, dispuesto a disolver-se para retornar a su centro y seguir latiendo en lo más íntimo de sí mismo, como una pura forma...

La idea de forma ha ido cobrando relieve a medida que profundicé sobre la naturaleza propia del mito, por ello se descarta como propósito –alguna vez considerado en mis trabajos anteriores– su análisis.

Después de un largo recorrido para penetrar un poco más en la complejidad humana del mito, quien se aproxime a él con el deseo de comprender su significado se encontrará ante la necesidad de cerrar aún más su enfoque. Ceñir su mira, para iluminar una pequeñísima porción del territorio donde se le puede investigar; delimitar algunos de sus vínculos e interacciones con la dimensión humana de la que surge y a la que recursivamente vuelve para producir y ser producido incesantemente, como frontera y horizonte de un sentido inagotable.

Pero, sobre todo, para abrir un nuevo cauce respecto del trabajo antropológico susceptible de llevarse a cabo desde la perspectiva de la “complejidad humana”, más allá de la clásica mitología. Como un empeño, no por analizar, sino por favorecer condiciones para el despliegue de prácticas míticas actuales y co-participar en ellas, a fin de comprender en alguna medida, cómo afloran la tradición y la construcción de sentidos compartidos entre sujetos y grupos sociales.

Sobre propósitos y motivaciones

*Recapitulando, esta tesis tiene como referente un primer nivel de trabajo que denominaré epistemológico, cuyo eje principal fue la estructura mítica enfocada dentro del paradigma de la complejidad, a través de una reflexión predominantemente teórica, auxiliada por un material etnográfico para ilustrar algunos temas. Asimismo, se basó en un modelo de antropología compleja, pero delimitado por un incipiente concepto de Complejidad Humana, el cual conservó como referencia las nociones de estructura y complejidad, a las que se adhirió la idea de “**estructura mítica en movimiento**”, clave para abordar la relación entre simbolismo y mito, como puente de enlace entre biología, psiquismo y cultura.*

El mito como proceso, relación semántica, vínculo social y material, se consideró también un puente a manera de trayectoria. Uno de cuyos extremos está conformada por el símbolo y el lenguaje, parte estructural del psiquismo, al igual que el imaginario, el inconsciente y el sentido; en tanto, lo social (la alteridad) constituye el otro extremo, materializado a través del cotidiano y su narración, entramados fuertemente con el yo, la tradición y la cultura.

Sin embargo, no se pensó dicha trayectoria de manera lineal, ni continua, sino como un flujo dinámico en direcciones diferentes; susceptible de interrumpirse, transformarse, desaparecer, distorsionarse, repetirse, reiterarse, duplicarse etc. Hablar del mito como “estructura en movimiento”, implicó en un primer momento desprenderse de las certidumbres a que la antropología clásica nos acostumbró; aceptar su carencia de límites precisos entre instancias, como la biológica, psíquica, imaginaria, simbolismo, lenguaje y cultura.

Requirió enfrentarse a una problemática cimentada, además de en un marco teórico consistente, en una concepción dinámica de método siempre en permanente construcción.

Se propusieron, por consiguiente, dos niveles estructurales, el epistemológico y el metodológico extraídos de las nociones de complejidad humana y antropología compleja, acordes con un concepto de simbolismo equivalente a “la estructura del sentido” –que todavía no podría llamarse modelo, ni teoría, dado el grado de desacuerdo existente sobre su estatuto como disciplina autónoma o como rama de algunas otras– sin la cual los niveles citados y sus

producciones serían impensables. Particularmente el mito, uno de los exponentes más acabados de la complejidad humana.

Parte de los antecedentes citados obedecieron al deseo de proseguir la reflexión, vía el abordaje hermenéutico de las formas y contenidos adoptados por el mito personal y colectivo, dentro de sus contextos cotidianos de producción y expresión (que he denominado “micromito”).

Si bien, intuía una fractura, una irregularidad en ese tránsito imaginado hacia el mito como ente autónomo, cuestionamientos como este y muchos más inspiraron la necesidad de dar continuidad a la investigación a través de un segundo volumen, que hoy presento.

Más allá del código: “una estructura existencial”

Resulta muy difícil dilucidar las fronteras, mecanismos y límites de ese misterio que representa el mito en permanente huída, a la vez que no cesa de hacerse presente a lo largo de nuestra existencia. No obstante, para abordarlo se cuenta con la teoría, el método y la experiencia, entendida la primera como un modelo básico para orientar el razonamiento y el segundo como un articulador auxiliar en la delimitación temporal de un espacio antropológico. En cuyo interior se diriman alguna o algunas preguntas, para allanar el camino hacia vertientes de investigación enfocadas a despertar y mantener vigente el interés, no por los consabidos esquematismos categoriales a que presuntamente obedecen todos los mitos, sino por aquella estructura de sentido existencial (experiencia) de la cual el mito es origen y producto: bucle recursivo entendido como dinámica y concepto organizador.

La interpretación tradicional del mito ha considerado a éste, con mayor frecuencia como una codificación religiosa o sagrada portadora de un sentido único, al que hay que descifrar para reducirlo a un simple mensaje cultural, develando su contenido.

Otros enfoques como el de Duglas Gusdorf establecen que el avance logrado sobre el estudio del mito estriba en trascender su valor como puro contenido, como narración y teoría, a la concepción del mito como forma simbólica; como “estructura de existencia”. Es decir, no se trata de una modelización formal, ni de la calculabilidad del curso de los procesos inherentes al mito, sino de una

semiosis hipercompleja, de una semántica de amplio espectro. De ahí la importancia de sustentar este trabajo en un modelo de complejidad humana, destacando la dimensión del sentido de la vida para el sujeto; las estructuras existenciales subyacentes a los mitos que el sentido construye y por los que es construido, los cuales en todas las épocas, cobran una densidad narrativa o textual a través del lenguaje, sensible al contexto.

La cuestión, por tanto, no es modelizar, ni explicar el universo de los mitos como un sistema categorial en función de unas pocas reglas, pues desafortunada o afortunadamente, a pesar de los esfuerzos de algunos especialistas en teorías de la complejidad por abordar problemas irresolubles en el campo social, ese camino ha demostrado, al menos en las áreas sociales, aportar poco o nada ante la inminencia del deseo, la pasión y el afecto. Factores irreductibles a ningún algoritmo, ecuación, red neuronal, o a la llamada inteligencia artificial.

Tales modelos aún en sus pretensiones más refinadas apelan a la mimesis, a la copia de una lógica inaccesible para el propio sujeto, –incluso desde perspectivas más afines al psiquismo como el psicoanálisis y el simbolismo– ya que el ser humano por sí y para sí mismo, constituye un lugar de desconocimiento, cuya lógica y gramática escapan al entendimiento de ningún especialista o modelo computacional.

Adelantos científicos proliferan incesantemente, sin embargo, a varias décadas de distancia, teorías y propuestas de lingüistas, físicos, biólogos y matemáticos muestran extraordinario parecido en cuanto a los propósitos de su trabajo, sin por ello haber logrado mayores avances en el terreno de la comprensión del sujeto psíquico y social.

Al respecto destaca la analogía entre el propósito de los métodos de trabajo con los sistemas complejos propios de la cultura y del sujeto social, y la intención de la semántica estructural de Hjelmslev, así como la semiótica de Greimas respectivamente. Estas últimas se apoyan en un criterio reductivo ineludible, al asegurar que para describir estructuralmente el éxito de una lengua “(...) es preciso que ese universo pueda ser descrito por un número reducido de términos que permitan que la teoría explique con métodos restringidos todo el universo potencialmente ilimitado de unidades lexicales. La idea de reducir el número enorme de elementos de contenido a una

*combinación de unidades mínimas habría de ser de fundamental importancia para la teoría greimasiana”.*⁵

Y no sólo dentro del campo de la lingüística, sino de la misma antropología puede apreciarse ese interés por reducir los niveles de incertidumbre propios de la complejidad humana, a través de propuestas tales como la de Bateson, quien a lo largo de su obra siempre acusó una fuerte influencia de la cibernética, la teoría general de sistemas, de la información, así como la Teoría de los Tipos Lógicos y de los Juegos en la matemática, entre otras. Conformando una plataforma disciplinaria basada en categorías y analogías como fundamento para comprender fenómenos dentro del campo, primero de la antropología y luego de la psicología.

Las propuestas de Bateson tuvieron y siguen teniendo gran influencia sobre antropólogos y especialistas de otros campos, entre ellos Irving Goffman, el grupo interdisciplinario de Palo Alto, particularmente con Watzlawick, Beavin y Jackson. El trabajo más destacado de este genio de la antropología, como él mismo reconoció, no es el de la clínica, sino sus postulados teóricos, particularmente sobre la búsqueda de la pauta que conecta como clave del saber. Anticipándose con ello a lo que posteriormente se denominarían clases de universalidad dentro de las teorías de la complejidad.

Reynoso describe a Bateson con gran acierto como: “(...) un orfebre de las más amplias síntesis, obsesionado por la búsqueda de la pauta que conecta los mundos más diversos”,⁶ aquella que une al mundo de lo viviente, incluido al ser humano, quien trata de entenderlo y, por ende, de entenderse.

Así, a vuelo de pájaro, un vistazo sobre enfoques como el de Holland con su algoritmo genético, el de algunos lingüistas estructuralistas o el propio Lévi-Strauss con su modelo de análisis mítico, Jung con su inconsciente colectivo y su modelo arquetípico, Bateson con su teoría del doble vínculo, entre mucho otros; pueden representar dentro de la antropología y el psicoanálisis un territorio teórico y metodológico potencialmente enriquecedor para cierto tipo de investigación sobre el mito, que todavía prevalece empeñado en establecer

⁵ Mier, Raymundo. *Introducción al análisis de textos*. Terra Nova, México, 1984, p. 51

⁶ Bateson, Gregory. *Una unidad sagrada*. Gedisa, Barcelona, España, 2006, p. 11

un esquema de su funcionamiento. Es decir, buscar los principios generales que rigen su comportamiento, esfuerzo nada despreciable.

Por su parte, este trabajo dista mucho de la propuesta anterior, pues más bien responde a una “incursión in-disciplinaria”, a una exploración conjetural, en el mejor de los casos, en los terrenos del sujeto y su psiquismo, así como sus formas de relacionarse y repercusiones, a través del fantasma y del mito y sus expresiones imaginarias-simbólicas en las dinámicas de interacción, creación de sentido y universos de inteligibilidad de los individuos y sus ámbitos socioculturales.

El motivo principal de esta investigación no es una búsqueda de principios generales, tampoco de un modelo, pauta o patrón capaz de explicar sus formas de organización, no se pretende cuantificar, ni cualificar la materia mítica, menos sus trayectorias inabarcables.

La idea, en parte, es identificar y sistematizar algunos elementos que permitan definir la recursividad como un mecanismo indispensable para establecer y retroalimentar permanentemente la estructura mítica, expresada mediante sistemas disipativos y autopoieticos a través de la vida del hombre en todos los tiempos. Tal intención implica aceptar la existencia de un mecanismo imprescindible para entender la lógica que origina, mantiene y organiza las infinitas formas en que el mito se manifiesta como producto final de una circularidad –bucle recursivo– entre cuerpo biológico (instinto y pulsión) subjetividad (psiquismo), intersubjetividad (vínculo social), naturaleza, tradición (memoria colectiva), cultura (patrimonio material y simbólico) y lenguaje.

*Expresiones como el ritual y el mito a través de sus re-peticiones constituyen procesos invaluable para identificar los patrones de comportamiento, individuales y colectivos, así como sus significados, tensiones y rupturas; sirviéndose de una narrativa en constante movimiento, **la cual recursivamente pone en escena los objetos mítico-culturales proyectados por el fantasma en el presente, a través de innumerables libretos.***

En ese sentido, hay que insistir, la recursividad trae aparejado el mayor interés para la investigación etnográfica sobre las trayectorias e interacciones vigentes*

 *Recursividad. De acuerdo con Maturana (1995), hay una recursión siempre que el observador puede afirmar que la reaplicación de una operación ocurre como consecuencia de su aplicación previa. Hay una repetición siempre que un observador pueda afirmar que una operación dada es realizada de nuevo, independientemente de las consecuencias de su previa realización.

en cada sociedad, así como las tramas que van urdiendo, acordes con su historia, su presente vivido y su horizonte futuro. Las cuales proveen al sujeto el material necesario para la construcción de sus mitos individuales y colectivos, traducidos en cada época como tradición, historia, historias y sentidos compartidos; origen y referencia para generaciones venideras. Sin embargo, a pesar de las huellas, indicios o pistas proporcionadas al antropólogo por cada grupo para interpretar sus pautas de interacción y repercusiones contextuales, de acuerdo a un pasado relatado oralmente y reconstruido en el diálogo entre informante, grupo, antropólogo, vestigios materiales, piezas de museo, patrimonio común o de algunos lugareños, nunca nos abandonará la incertidumbre sobre cuán fidedignos podemos llegar a ser al reproducir la vivencia que nos es transmitida.

Analogías, conjeturas y metáforas son nuestros únicos aliados en la reformulación del verosímil que construiremos. Iluminados únicamente por fragmentos grabados de testimonios, apuntes del diario de campo y una memoria atravesada por diversos imaginarios, más allá de la experiencia de campo vivida y recordada, dentro y fuera de todos los cánones del método y la disciplina.

*La palabra y la letra paradójicamente matan a la cosa como decía Lacan, o le dan vida... Por eso el texto nunca está exento de repetir-recursar su origen simbólico: **hacer presente una ausencia.***

*No hay forma de impedirlo, siempre quedarán en el tiempo y el espacio de las transiciones entre el adentro y el afuera del psiquismo, en los límites: intuición, afectos, restos y “a-rrestos” * del fantasma y del mito individual del antropólogo, de los sujetos de nuestro quehacer profesional y de los antepasados de ambos.*

* ‘a’-rrestos es un claro ejemplo de la plurivocidad del lenguaje, pero también del juego de sentidos que cada uno adjudica a un término para di-vertirse jugando con el “otro”. Así, por ejemplo, la ‘a’ (de Lacan) sugiere inmediatamente que el sujeto es lo que queda de ese real imposible de simbolizar. Arresto puede significar ser capturado por transgredir alguna ley o, también se refiere a la demostración de valentía de un hombre ante la adversidad o el peligro. La primera ‘a’ es un concepto utilizado dentro de una teoría psicoanalítica –poco conocida, fuera del ámbito de dicha especialidad–, las otras dos acepciones del término se escriben y se oyen igual, pero no tienen el mismo significado. La jugada para el caso del fantasma incluye los tres sentidos, pero también puede excluir alguno, según el fantasma de quien se trate.

“Siempre existirá una dicotomía entre universalidad y especificidad; pero el estudio de principios universales no reemplaza ni excluye la descripción detallada y el estudio en profundidad de fenómenos particulares, sean ellos simples o complejos”.⁷

Aunque en un entorno de escepticismo, se está lejos de demeritar los esfuerzos desarrollados para encausar los estudios antropológicos por vías más “transitables”, dejando a un lado la intersubjetividad.

Entre ellos, se han llevado a cabo investigaciones en el campo de las matemáticas formales, estadística y metodologías computacionales, los métodos de análisis de Redes Sociales (ARS), las neurociencias, ciencias cognitivas, o estudios sobre inteligencia artificial, los cuales han despertado gran interés en décadas recientes.

Por tomar un ejemplo, se puede aludir al citado análisis de Redes Sociales. De acuerdo a dicho enfoque el medio social puede ser expresado a través de los patrones y regularidades pertenecientes a las relaciones que ligan las unidades interactuantes, es decir “(...) estudiar las características de las estructuras relacionales sin necesidad de hacer referencia a los atributos de las entidades cuyos vínculos se consideran”.⁸

Desde una perspectiva antropológica, resulta difícil pensar lo anterior, al menos en lo relativo al mito, ¿Cómo podría dejarse fuera al sujeto en caso de que sea de él de quien se trate al referirse a “las entidades cuyos vínculos se consideran”?

Para otras disciplinas como la economía, sociometría o las mismas neurociencias, por la naturaleza de sus objetos de estudio, es imprescindible el uso de técnicas y métodos de cuyos acelerados avances, día a día se hace un espectacular despliegue en las ciencias de la computación, pero las humanidades siguen siendo un hueso “duro de roer”.

En evidente que la llamada “computación evolutiva” cuenta con estrategias altamente sofisticadas para diseñar poderosos programas de solución de problemas, no obstante, todavía no lo suficientemente capaces para enfrentarse con aquello que escapa a todos los ámbitos del cálculo, el

⁷ Reynoso, Carlos. *Op. Cit.* p. 395

⁸ Sergio Guerrero (U.B.A. –FF y L- Facultad de Medicina- C.B.C) Seminario de introducción al análisis de Redes Sociales *Análisis clásico de Redes Sociales y Redes Independientes de Escala.*

experimento o el alcance de una relativa certidumbre: el hombre y su psiquismo.

Sí, me refiero al ser humano como construcción permanente, como existencia, como movimiento, como enigma, como crisol de afectos, sujeto y víctima de su propia contingencia; sos-teniéndose a sí mismo y a su conciencia imbuida en un mundo del lenguaje y de la naturaleza.

A la manera de Sísifo, pero con el agravante de añadir a su carga el lastre de un pensamiento extraño para él en gran medida; portador de un claro-oscuro (pulsión e inconsciente), de una enigmática luna personal que al mismo tiempo ilumina y enceguece su mirada en el nunca-concluir de su fatigoso peregrinaje. La suma creciente de emergencias imaginarias y simbólicas, aunadas a su cuerpo biológico, multiplican el peso de sus inextinguibles instintos, pulsiones y deseos. Torturan su espíritu tambaleante con anhelos, pensamientos, y esperanzas siempre fallidas o mal-ogradas para seguir alimentando el sentido de la existencia.

Sísifo disuelve su ser en el hacer, cautivo de una repetición impuesta por el Otro (los dioses-ley). Impedido para desplegar libremente su mito-fantasma, sin ningún re-curso para abandonar la tarea: petrificado el mismo en la roca de la mitología. Con-fundir el ser con el hacer o el tener, al igual que para nuestro desdichado personaje, es práctica habitual en el estudio de los mitos.

Ser es una palabra enigmática, una incógnita y una provocación, sobre todo, para el científico duro, el filósofo, el antropólogo, el psicoanalista o el poeta, entre otros muchos.

No así para el usuario común de la lengua, (aquel que incluso desconoce la existencia y el contenido del mito del tal Sísifo y sus presuntos conflictos con la muerte y la eternidad), para quien el término ´ser´ goza de un uso popular y cotidiano, sobre todo en lo que a sus creencias y religiones atañe, más allá de su ineludible uso gramatical.

En desuso no está, las constantes alusiones al término persisten, al igual que el mito de Sísifo; por algo ser-´à´ ... (entiéndase como un juego de palabras la “a” separada-unida del “ser” por el guión, además de la referencia Lacaniana, para la cual el objeto ´a´ remite al objeto del deseo más allá de la dimensión imaginaria, en su relación central con el objeto real; con la falta de objeto simbolizado por el falo.

Pero al margen de la metáfora del mito de Sísifo (sutileza relacionada estrechamente con todos aquellos científicos y creyentes, en su mayoría bien-intencionados, que sueñan con poner a iterar el algoritmo del mito al margen del sujeto que lo sos(ias)tiene, viendo aparecer ante la pantalla de su computadora un impredecible e idílico paisaje fractal donde la especie humana vivirá en mejores condiciones por siempre, jamás).

Desde la vertiente de complejidad humana no se descartan investigaciones de corte más “duro”, como aquellas basadas en la hipótesis de que ciertos hechos culturales –en los que se incluye el mito– presentan una configuración fractal y por lo tanto puede encontrarse en ellos una pauta susceptible de vincular algunas manifestaciones de sus formas con otras similares dentro de la naturaleza; con la sucesión de los estados del tiempo o la criticalidad auto-organizada, por citar algunos ejemplos.⁹

De cualquier manera, el despliegue metodológico y técnico encaminado a establecer relaciones como las anteriores, debe justificarse por parte del antropólogo, evaluando si se cuenta con el dominio y maestría en el uso de herramientas matemáticas y computacionales requeridas para su manejo, además de tener muy clara y acotar, cuál es realmente su necesidad teórica y de campo, cuáles sus aplicaciones y aportaciones prácticas dentro de la especialidad antropológica en cuestión.

En ese tenor, puede resultar infructuoso un estudio cuyos resultados no encuentren acomodo dentro de una problemática en la que, más allá de la identificación de su carácter complejo, sólo se pretenda una explicación basada en el uso de estrategias y modelos matemáticos que arrojen alguna luz sobre la lógica formal de su estructura, pero no sobre su sentido y significado particulares.

Incapaces de aportar datos para comprender la semántica y el flujo de representaciones constitutivas y constituyentes de la dimensión existencial del sujeto y sus vínculos, solidaridades y conflictos dentro de la sociedad; de

⁹ Criticalidad autoorganizada es un término usado en física para describir (clases de) sistemas dinámicos que tienen puntos críticos como un atractor en su evolución temporal. Su comportamiento macroscópico exhibe invariancias de escala espaciales y temporales típicos de una transición de fase (...). A diferencia de un punto crítico común los atractores del sistema que exhiben criticalidad autoorganizada lo hacen sin que existan parámetros de orden con valores prefijados, sino que estos evolucionan espontáneamente hacia valores prefijados que sitúan al sistema en la vecindad o bien en el punto crítico.(cfr. : www.babylon.com)

iluminar territorios como el del imaginario, el fantasma, el sueño, el deseo, la representación, la muerte, el inconsciente, la angustia, el mal, lo negativo, el símbolo y el inabarcable horizonte de necesidades de inteligibilidad detonado por ellos.

El movimiento y flujo continuo provocado por la incesante construcción histórico-social, la dinámica cultural animada por la psique y sus intrincados laberintos, requieren de un acercamiento todavía por descubrir. Demandan en primer lugar del reconocimiento de un territorio, un sujeto y un objeto; de tiempos y espacios insumisos a cualquier lógica formal, imposibles de fijar, lábiles, inciertos, misteriosos.

Partiendo del carácter evanescente del símbolo y, por ende, del imaginario, el fantasma y el mito a él consustanciales, vale insistir en el papel desempeñado por la complejidad humana, a modo de recurso y guía, para el descubrimiento y creación de teorías, modelos y marcos de reflexión.

Para re-conocer primero y luego arriesgarse a incursionar en problemáticas cuyos efectos se perciben, no obstante, su causalidad se desconoce en gran medida: “La comprensión profunda de la causalidad a menudo exige analizar grandes patrones y sus relaciones e interacciones abstractas en vez de los objetos microscópicos que los componen interaccionando en intervalos temporales microscópicos”.¹⁰

La complejidad representa una alternativa para el estudio de temáticas donde el reconocimiento del movimiento-flujo permanente del sentido, tanto para el investigador, como para su objeto-sujeto de estudio, constituyen un valioso dato dentro su práctica antropológica y vivencial.

Me refiero otra vez, al exceso o al déficit, que para las ciencias sociales viene a ser lo mismo, en tanto están obligadas a lidiar con un sujeto-objeto siempre incompleto, en pos de un resto de sentido imposible de alcanzar, o de un exceso atemorizante... un sujeto inconcluso, siempre (´a´) cavándose.

Alguien en déficit, necesitado de recurrir a una serie de artificios simbólicos como el mito para aceptarse “muriente” en su devenir natural por una parte, y por otra, como inmortal en su devenir simbólico. Pero, sobre todo, un sujeto constantemente asediado por la confrontación ante su no-ser, su querer-ser y

¹⁰ Hofstadter, Douglas R. *Yo soy un extraño bucle*. Tusquets, México, 2007, p. 65

su virtual-ser. Víctima de una representación-alucinada, el pecho materno y la satisfacción primaria, idealizada como lo 'siempre por volver a alcanzar', lo imposible del ser, repetido compulsivamente, encubierto por los sueños y la imaginación. Un sujeto, sujeto y sujetado a la falla, a la falta e insatisfacción; dependiente de una no-realización (el fantasma) gracias a la cual la fuerza del deseo se mantiene. Sobreviviente de y por "la negatividad".¹¹

*En ese punto de convergencia entre biología e imaginario; cerebro y psiquismo, pensamiento y cultura, el antropólogo busca acuciosamente respuestas ante lo que siempre está por suceder, por aparecer –la denominada por Freud "Identidad de percepción" *–; ante horizontes de significado irreductibles a ningún análisis lógico-racional porque no poseen una ubicación precisa. Sus delimitaciones obedecen al establecimiento artificial de límites metodológicos para dar cuerpo, texto-discursivo y social a lo que no se puede decir; al cúmulo de extra-textualidades, afectos, silencios y vacíos que acompañan toda interacción simbólica.*

El retorno de lo reprimido

No cabe duda, el del simbolismo mítico ha sido un problema tangencial a las disciplinas sociales. No porque no se estudie exhaustivamente, profundice, multicite y analice profusamente; sino por adolecer de carta de ciudadanía, más allá de las fronteras mitológicas. Como si su vitalidad, inseparable del cordón umbilical y del psiquismo, su recursiva actualización/potencialización, tuvieran algo de "extraoficial", perturbador... el mito, si vivo debe ser invento del pasado o de los mentirosos, si convertido en Historia, acabado producto de los grupos de poder imperantes.

Objeto de juego, temor, seducción, misterio o secreto, entre muchos otros motivos, su 'cuenta' siempre posee algo de informal (sin forma), o de "infernial",

*Para profundizar sobre el significado de la "Identidad de percepción" consultar: Sigmund, Freud. Obras Completas. Tomo XVIII. Mas allá del principio del placer. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina, 2976.

¹¹ El concepto de "negatividad" entendido dentro del ámbito de la propuesta teórica de André Green, como uno de los aspectos propios del Trabajo de lo negativo (2006) es uno de los postulados más importantes para la antropología compleja, ya que. Asegura Green, "da fe de las propiedades de complejización y de autoorganización del psiquismo" (Green, André. El trabajo de lo negativo. Amorrortu, editores, Buenos Aires, 2006, p, 94)

mal-formación (anomalía, monstruosidad), por ello se deposita preferentemente en las fronteras, umbrales, límites, fracturas, penumbras, márgenes.

Se asoma, curioseas, espía en los patios, cocinas, banquetas, estanquillos, coladeras, cantinas, “tocadas”, “antros”, salones de baile, mercados.

Surge entre el cuchicheo de comadres, los fantaseos de los enamorados, en las rutinas de los empleados, las eternas grillas entre políticos, las tensas veladas compartidas por oficiales, pandilleros, médicos, mafiosos, bohemios, indigentes.

En fin, habita en cualquier sitio donde brote la necesidad y las “ganas” de producir sentido y compañía; en los lugares donde las barreras del bien decir, la ideología, la represión, los discursos y lenguajes institucionalizados, ya hayan sido violadas y demolidas.

De ahí la insistencia de los medios y grupos en el poder, en magnificar el mito como parte de la Historia, el arte y la cultura (mitología-ideología imperante) o bien, ignorarlo, discriminarlo; arrojándolo a los márgenes, las laderas, dejando que circule y se diluya presuntamente en el cauce de lo cotidiano e insignificante de las charlas, albures, chistes, anécdotas. Se minimizan sus juguetes y “tocamientos” semánticos entre la ficción, la poesía y el saber popular.

La presencia del mito en la actualidad se expresa y viaja velozmente a través de las redes cibernéticas. La complejidad de estas formas diferentes de expresiones imaginarias y simbólicas, como innovadoras del clásico concepto de mito, digamos más presencial, en tanto que comunicación entre quien cuenta y quien o quienes escuchan –sin un cuerpo biológico de por medio– requieren un replanteamiento del concepto de mito.

Sus asuntos, el contenido cibernético latente y manifiesto, expresado sutil o veladamente a través de las imágenes, palabras, iconos y signos, e incluso ciber-jergas y ciber-caló, descifrables únicamente por ciertos círculos de usuarios; dobles sentidos, juegos del lenguaje, retóricas locales y globales, se conservan a una distancia cauta por parte de los especialistas en ciencias y humanidades, so pretexto de no responder al concepto clásico de mito.

En el mejor de los casos, si no es que son re-tirados, ignorados, puestos fuera de circulación, preferentemente ‘suspendidos’, en las dos acepciones del término, de sus marcos interpretativos disciplinarios propios.

No así para otros campos como el de la estética y la literatura, en cuyo territorio, el mito, sobre todo “aquel nuestro de cada día” convive infinidad de personajes, poetas, literatos, pintores, músicos, cuenta-cuentos, mimos y todos aquellos quienes se ganan la vida montando espectáculos en lugares públicos y privados. Eso sin ahondar en el profuso campo de los rituales, la magia y todo tipo de celebraciones y prácticas adivinatorias, chamánicas, religiosas o profanas, sean urbanas o rurales.

En los terrenos del arte son bienvenidos todos con su carga de imaginarios, fantasmas y mitos, sean indígenas, académicos, profesionales de todas las áreas, artistas, cómicos, comediantes, indigentes, faranduleros, interesados en la investigación científica o humanística, en el servicio comunitario. En el simple deporte de vivir el día a día con sus estabilidades e inestabilidades implícitas, o en la búsqueda y afanosa aceptación del peligro y de la muerte.

La estética y su inseparable compañero el psiquismo, afortunadamente sí forman parte del paradigma de la complejidad humana, gracias a este último se empieza ya a considerar la riqueza y trascendencia del mito cotidiano, el que se gesta y nace espontáneo a partir del sueño, o el deliberar íntimo de un individuo, una plática entre dos, la pequeña reunión o cualquier forma de convivencia, sin importar edad, condición social, sexo, estado civil, ni propósito. Son bienvenidos también los denominados mitógrafos, hacedores intencionales de mitos o aquellos improvisados, quienes sin conciencia alguna de ello, construyen y reconstruyen mitos, a través de cualquier tipo de manifestación verbal, gráfica o pictórica. Sea en medios materiales o virtuales (graffitis, instalaciones, performances y toda clase de imágenes físicas), o simplemente como parte de la difícilísima tarea de comunicar.

La pregunta es si los científicos “con licencia”, los “oficialmente” aptos para ejercer la ciencia dentro de campos del saber como el caos y la complejidad, estarían dispuestos a reconocer, de la misma manera que lo hacen con sus disciplinas, la validez de teorías, estrategias, métodos, técnicas y recursos utilizados por los profesionales dedicados a las artes y humanidades para llevar a cabo cotidianamente su quehacer profesional y existencial.

Si reparan alguna vez en la incertidumbre adicional, implicada por la sostenida relación con los psiquismos de cada sujeto, con su problemática e inherente potencial creativo y destructivo; imposibles de medir, de someter a la

experimentación, de reproducirlos, repetirlos o predecirlos. Si abandonarían el confort de la experimentación, para enfrentar sistemáticamente la falta de control sobre las reacciones y comportamientos de las sociedades, grupos y personas, quienes constituyen el tema de largas y desgastantes investigaciones, muchas de las cuales se consuman a lo largo de una vida, para terminar aceptando que para el espíritu no existen leyes, algoritmos, ni axiomas que valgan.*

Tampoco del otro lado de la moneda debe ser fácil el trabajo, por ello, mientras la convergencia de preocupaciones, la toma de conciencia por parte de las ciencias y humanidades se anima a colocar en el corazón de sus polémicas a los sujetos, seguiremos conformándonos con intentar en el mejor de los casos co-experienciar con ellos su realidad, propiciar diálogos, vínculos e interacciones. Observarlos, aprender de ellos, tratar de identificar los complicadísimos mecanismos para entender y compartir la lógica a través de la cual el hombre se relaciona con los otros, en un tiempo y espacio cada vez más fugaz, siempre en movimiento y desequilibrio permanentes.

Definitivamente no es lo mismo trabajar con redes neuronales, ecuaciones logísticas, algoritmos genéticos o geometrías fractales, que tenérselas que ver con mitos, ritos, creencias, suicidios, perversiones, angustias, tradiciones, miedos, pánicos, locuras, delirios, soledad, supersticiones, sentimientos, somatizaciones, paranoias, fobias.

En fin con una lista interminable de imponderables, de hipercomplejidades humanas, más propias del “demens” que del “sapiens”.

Representaciones y símbolos, para expresarse en el ámbito social, adoptan una forma material y cultural, acorde con los marcos institucionales dentro de

 * “La expresión o programa que comprime una serie de elementos, en los que hay una recurrencia y, por lo tanto, es computable, es un algoritmo. El azar no es algoritmizable, por eso un algoritmo nunca puede sustituir al sujeto, en sistemas que se enfrentan con el azar. El algoritmo de una serie aleatoria sería una expansión más que una compre(n)sión: por ejemplo, para ordenar a un ordenador que imprima la primera serie, se le puede decir: <imprime 10 veces 01> (cuanto más larga sea la serie, mayor será la compresión: <imprime 1 000 veces 01>) para ordenarle que imprima la segunda serie se le debería de decir: <imprime la serie –y aquí repetir la serie–>, el algoritmo es más largo que la serie, por lo menos en la parte subrayada. No se puede probar que una serie es aleatoria y, por lo tanto, no se puede probar que es computable hasta que se computa. Chaitin (1975) ve una correspondencia entre la prueba de Gödel y la imposibilidad de la prueba del azar. La complejidad de una serie puede medirse por el programa mínimo que la describe o prescribe. Si ordenamos a un ordenador <Encuentra una serie de dígitos binarios de la que se pueda comprobar que es de una complejidad mayor que el número de bits de este programa>, estamos en una situación godeliana”. (citado en Ibáñez, Jesús. Del algoritmo al sujeto. Siglo XXI editores, Madrid, 1985, p. 277)

las que se producen, y en ese proceso dejan huella de sus trayectorias. Construyen universos de sentido en cuyo interior se pueden observar infinidad de patrones de comportamiento, hábitos y actitudes, formas de organización, de parentesco, de utilización del tiempo, de producción. Uso de técnicas y tecnologías, etc., pero todo ello siempre en movimiento, inventándose, destruyéndose, re-generándose, transformándose, extinguiéndose, innovándose. De ahí la necesidad para las disciplinas humanas de hablar de un “método en construcción”, aunque suene paradójico.

Para unos y otros especialistas en el campo de las ciencias y las humanidades, sus prácticas profesionales difieren enormemente, pero no cuando del bienestar social se trata, en ese punto, ambas deben compartir propósitos, ninguna goza de privilegios.

Desde tal perspectiva, llamémosle integradora, se da, o debe darse, el acuerdo entre la antropología tradicional, sus modos de abordaje del sujeto y los procesos socioculturales dentro de los que produce y es producido, así como la apertura al estudio, incorporación y desarrollo de nuevos instrumentos y estrategias de investigación requeridos por la complejidad sociocultural (antropología compleja) en el momento presente.

Lo anterior, supone una toma de posición responsable por parte del antropólogo, sustentada en la revisión, consolidación, evaluación y crítica de su propio campo de conocimiento, además de disposición para el diseño o incorporación de nuevas y mejores, o diferentes maneras de pensar, observar, describir y actuar, respecto a sus objetos-sujetos de estudio, más allá de modas científicas y prejuicios disciplinarios.

El uso de las ciencias computacionales, matemáticas, físicas o de cualquier otro tipo, al igual que el trabajo de campo (elaboración de etnografías, estudios de caso, biografías, testimonios), y todo tipo de registro local que no tenga como propósito la deducción de reglas o leyes generales aplicables a grandes poblaciones, e incluso al establecimiento de universales (digitalización), es igualmente necesario para dilucidar y aportar soluciones a la problemática heredada del pasado y, consecuentemente, a las nuevas e incontables facetas presentes ante la actualidad; así como a las que se avizora surgirán provocando transformaciones, quiebres, destrucciones y cambios impensados, entre otras cosas, resultado de la “mundialización”

Por otra parte, si como presumen algunos antropólogos de la línea dura, dentro de un enfoque complejo, de promover una integración sinérgica entre los diversos paradigmas científicos y humanísticos, sería deseable se abstuvieran de satanizar algunas propuestas como la hermenéutica simbólica, el psicoanálisis, los estudios culturales, el interaccionismo simbólico, la corriente posmoderna y en general los denominados paradigmas y métodos discursivos.¹²

Una concha letal

A la vista salta, ni todas las modelizaciones juntas, ni el despliegue más impresionante de ciencia y tecnología, protagonizado por los científicos en el umbral de siglo XXI han podido evitar la progresiva escisión interna y externa de los sujetos. Antes al contrario, la difusión indiscriminada de tecnologías, así como el fácil acceso para su manejo, contribuyen exitosamente a la ruptura de los vínculos sociales y descomposición de las interacciones entre individuos, quienes cada día tienden más al aislamiento. A una desoladora toma de conciencia de su vulnerabilidad, la cual los lleva a en-cerrarse en sí mismos como el molusco en una concha letal, en cuyo interior se va haciendo más insondable la separación entre el yo y el sí mismo, ya no se diga con el "otro". La eventual fragmentación del ser humano es el resultado de un imperialismo que no sólo destruye paulatinamente sociedad, cultura y tradición, e incluso la naturaleza, sino viola los umbrales del cuerpo y del espíritu. Transgrede permanentemente nuestras fronteras más íntimas, en favor de una despersonalización creciente, al margen de los avances científicos y tecnológicos y sus repercusiones, eventual y aparentemente ventajosas para el planeta y la humanidad; cuya parte más pobre y marginada ve crecer alarmantemente sus carencias e índices de morbilidad-mortalidad, amén del deterioro emocional y aflojamiento de los vínculos sociales denotados globalmente por la pérdida creciente de "humanidad", mientras algunos de sus avances médicos y científicos a nivel individual son accesibles únicamente para las elites en el poder.

¹² Reynoso Carlos, *Op. Cit.* pp. 190-235

Como resultado, asistimos a un juego paradójico en el cual “el que gana, pierde y el que pierde, pierde”. Urge reconocer, independientemente de las condiciones propias de cada individuo y grupo social, la carencia de mínimos de bienestar, democratizar el apoyo a los núcleos sociales sin ningún tipo de discriminación.

Ese derecho violado reiteradamente por aquellos que detentan el poder en todos los niveles, constituye una fuerza energética descomunal reprimida; producto de una actividad pulsional, imposible de erradicar, cuyo potencial puede y de hecho, ha comenzado ya a manifestarse a través de una violencia y destrucción que amenazan con rebasar todos los excesos hasta ahora imaginados.

Estos efectos, más allá del parloteo (similar al del twitter, facebook y compañía) de las instituciones, organizaciones de todo tipo y reuniones en lugares presuntamente estratégicos del orbe, para dejar constancia de sus “buenos propósitos”, avanzan peligrosamente, intactos, sordos a palabras necias de funcionarios y especialistas ineptos en el tema de la deshumanización.

Adicionalmente, los siniestros naturales inyectan más presión al sistema social, vivimos en un estado de emergencia a todas luces insuficientemente evaluado, en términos de inestabilidad emocional e incapacidad para disfrutar y establecer lazos sociales estables.

No es lo mismo los “medios” que los “en medios”

Es precisamente dentro del frágil y delicado territorio de lo mediático, de las mediaciones (no así de las mediciones); en la ambivalencia y ambigüedad inherentes al hombre común en su permanente labor de autoconstrucción y autodestrucción ante la amenaza de lo desconocido; de lo no presente, pero con imagen y voz virtual, de la resignificación permanente de ausencia del ser amado, donde las tensiones se agudizan más allá de cualquier lógica.

Sabedor de que la muerte ser-“a” puerto seguro al que siempre arribará, más allá del temor o pasión por seguir navegando en los mares de la vida y el símbolo, el hombre ha perdido la brújula.

Es en ese territorio, donde el tiempo y el espacio no son una constante, sino una transición permanente, un espacio potencial, puro movimiento; un devenir

dialógico orden-desorden, balizado sólo por un anhelo de unidad, plenitud y completad imposible de alcanzar, pero sí de simbolizar y sublimar, donde ha tocado vivir al hombre de hoy.

Por ello es necesario situar nuestro quehacer dentro de un “otro espacio antropológico”. Un espacio de los “en medios”, de los “entre-dos”, convocados para construir sentidos nuevos, para replantear la importancia de los vínculos y el intercambio afectivo; un espacio donde el juego prevalezca (en el sentido que da a este término Gadamer).*

Tal empeño, como se comprenderá, no admite aplicación de fórmulas físicas, ni matemáticas a una instancia prácticamente desconocida –conformada por raíces neurobiológicas sí, pero también por componentes psíquicos–.

El psiquismo participa de una causalidad a la vez propia y ajena, necesariamente “imaginarizado” y conjeturado, su materia siempre está comprometida entre formas materiales, biológicas, simbólicas y culturales. Inmaterial, invisible, pero pieza fundamental del ser y comportamiento humano; entre la recepción-percepción de la realidad y su automática traducción, interpretación, representación. El psiquismo es una banda de moebius circulando energéticamente entre el adentro y el afuera, conectando-nos con la realidad interna y externa.

El tema de estudio de los mecanismos detonadores y conservadores del deseo y sentido humano, no está dentro del campo de las ciencias de la computación o las neurociencias; es del orden del símbolo, del sentido y la tolerancia respecto a una práctica no-tecnológica. Una actividad más bien discursiva (en el amplio sentido del concepto), capaz de captar la inmediatez y fugacidad del momento producto del significado, el recuerdo y la memoria colectiva, conservado por de la tradición y las costumbres, como saber de lo eventual y como sentido com-partido. Los parpadeos del significante y la significación trascienden cualquier intento de petrificar la imagen para analizarla, desde una simple toma fotográfica, hasta el más sofisticado sistema de videograbación: hay que sentirla, compartirla y comprenderla.

**Para profundizar sobre el concepto de juego de Gadamer, consultar: Gadamer, Hans-Geor. Verdad y método. Sígueme, Salamanca, España, 2001, pp. 143-182*

Lo cotidiano latente y manifiesto, la sociedad y la cultura son lo antropológico por excelencia, con sus producciones, como ya se dijo, no se puede más que vivenciar. Sus condiciones iniciales y transformaciones corren paralelas a las emergencias simbólicas, a una termodinámica de la neguentropía: siempre en busca del más allá y del más acá –del origen y el fin–, de los límites y fronteras de cualquier sistema.

El psiquismo y el pensamiento humano se organizan únicamente a través de la imaginación y el símbolo, tamiz obligado que permite a la realidad atravesar lo concreto, lo dicho, lo deseado y lo temido, para convertirse en lo posible y en lo imposible de lo por-venir y de lo no-porvenir...

“(...) lo representado en la imagen lo es desde una perspectiva determinada, con unos rasgos muy concretos, con unas intenciones que en cada caso, pueden ajustarse a los estados anímicos del hombre o bien a las necesidades y retos del momento”.¹³

Las teorías y herramientas del caos y la complejidad no responden a tales intenciones, ni se ajustan a la estructura psicopatológica o al estado anímico de quien las utiliza, menos de aquellos sujetos en quienes repercutirán.

La hermenéutica no es su quehacer, la conjetura, tampoco. Sobre todo considerando que sus modelos, más allá del comportamiento local de los sistemas, se enfocan a los “espacios de fase” para explicar el comportamiento cualitativo global y recurrente de los sistemas, identificar las formas descritas por los atractores, así como la topología del paisaje abstracto. Es lo relevante para sus estudios, al margen de cualquier trayectoria psíquica individual o colectiva.

El de la Complejidad, hay que reconocer, es un paradigma de patrones y una práctica fractal, sus aplicaciones son de corte instrumental, sin embargo, su carácter transdisciplinario y universalista podría contribuir para el logro de una visión más abarcativa desde una perspectiva antropológica.

Como asegura Reynoso: “(...) tanto la universalidad inherente a las ciencias abstractas como la adhesión particularista de las ciencias blandas a las singularidades de sus objetos son metodológicamente constitutivas de una transdisciplinariedad bien entendida”.¹⁴

¹³ Duch, Lluís. *Antropología de la vida cotidiana. Simbolismo y salud*. Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 78

¹⁴ Reynoso, Carlos. *Op. Cit.*, p. 395

Hay que aceptar la abismal diferencia entre los objetos, procesos y relaciones propios de la Complejidad y los de la Complejidad Humana. Sobre todo porque el sujeto-objeto propio del ámbito de las humanidades coloca a sus profesionales ante materiales poco susceptibles a la modelización, debido a su carácter descriptivo y etnográfico, así como a la predominancia de prácticas simbólicas, basadas en una densidad narrativa y afectiva muy difícil de desentrañar sin la co-implicación del yo introyectado y del otro; sin el diálogo, la experiencia-vivencia, interacción, empatía, sentimiento y escucha imprescindibles para la comprensión de cualquier vínculo o proceso social. ¿Por qué entonces la insistencia en servirse de algunos aportes de éstas, ya no tan jóvenes ciencias, por parte de algunos estudiosos de las disciplinas sociohumanísticas?

La respuesta apunta a la necesidad de una re-formulación, que no solución, de aquellos problemas esbozados por el futuro antropólogo, primero tímidamente en la formación académica, y posteriormente en la práctica profesional, agudizados con el paso del tiempo. La experiencia, destrezas y habilidades desarrolladas no parecen ser suficientes para abordarlos cabalmente (como sucede con el mito), alertando sobre la urgencia de empezar a buscar por cuenta propia. De penetrar en territorios disciplinarios distintos y conocer sus avances, aún en detrimento de sus propias creencias y preconcepciones académicas.

Es tiempo de arriesgar las certezas producidas por la “rutinización” del quehacer académico y profesional, en beneficio de una actitud de autocrítica, o si se quiere de una reflexión de Segundo Orden.*

Aquilatar aquellos logros que en otros campos disciplinarios se empiezan a vislumbrar, aventurarse en la exploración de nuevas miradas y postulados sobre la causalidad antropológica.

Urge un acercamiento a la transdisciplina, sin minimizar nuestra capacidad

** Investigación social de segundo orden: La investigación social no clásica está regulada por el presupuesto de reflexividad que postula un objeto definible sólo en su relación sujeto. Sujeto y objeto son funciones de la relación sujeto/objeto: un sistema es una realidad compuesta por un sujeto y la realidad que ese sujeto intenta objetivar (Pablo Navarro). Lo que investiga el sujeto es la investigación del objeto. La investigación del objeto (clásica) es una investigación de primer orden. La investigación, de la investigación del objeto (no clásica) es una investigación de segundo orden. Pasamos de la investigación de lo sistemas observados a la investigación de los sistemas observadores”. (Jesús Ibáñez, El regreso del sujeto, Santiago de Chile, Amerindia, 1991, p 11)*

intelectual para derivar de su conocimiento conceptos, hipótesis o teorías útiles para la comprensión de “ese extraño bucle que somos” parafraseando a Hofstadter.

Para algunos versados en matemáticas, biología, física, computación, etc. pueda parecer temerario nuestro interés por incursionar en nuevos campos de conocimiento y sus posibles aplicaciones, para una mejor comprensión de nuestros objetos-sujetos de estudio.

Como antropóloga y psicoanalista involucrada fundamentalmente en el campo del simbolismo y por ende del psiquismo, no espero demasiado de la técnica, métodos o estrategias provenientes de la complejidad en sentido duro, sobre todo en lo que a mis prácticas profesionales se refiere. Pero sí estoy muy interesada en saber cómo los paradigmas a que dieron origen, abrieron el ángulo de su mirada epistemológica y disciplinaria para atreverse a trascender los límites de sus propias ciencias, alumbrados por otros saberes científicos. Para Reynoso, “(...) sólo una parte ínfima de las teorías complejas puede ser comprendida e instrumentada; lo que pueda aplicarse, por añadidura, servirá más para comprender a grandes rasgos la naturaleza del problema que para proporcionar su solución”.¹⁵ Y, también para promover la apertura al conocimiento generado en cualquier ámbito; a sus emergencias, no sólo a sus contingencias, sobre todo a aquel saber indispensable para hacer más habitable nuestro mundo interno primero, y como resultado, diseñar un contexto acorde para re-memorar, re-construir y construir hoy, los vínculos, tradiciones, costumbres; las raíces simbólicas que mañana serán horizontes de sentidos compartidos.

Probablemente todavía no se trate de la formalización de una Antropología Compleja académica y científicamente reconocida y consensuada, así como de las teorías, métodos y técnicas potencialmente originadas por ella; de aquellas nuevas estrategias adecuadas a un tiempo y un espacio que la modernidad reclama, acordes a un siglo obligado a actualizar los usos y prácticas del símbolo, del sentido, discurso y acción, con base en una virtualidad mediática pronta a rebasarnos.

¹⁵ *Ibidem*, p. 394

“La imagen, habiendo estado siempre desvalorizada, todavía no inquieta la conciencia moral de un Occidente que se cree vacunado por su iconoclasia endémica. La enorme producción obsesiva de las imágenes se ve contingenciada en el dominio del <distraer>. Y no obstante, los difusores de imágenes –digamos los <medios de comunicación de masas>– están omnipresentes en todos los niveles de la representación, de la psique del hombre occidental u occidentalizado”¹⁶ En fin, la fragmentación se abre camino en detrimento de la integración.

Cada sujeto irremediadamente –como Sísifo– carga su propio rompecabezas, lleva a cuestas el imperativo de armarse y rearmarse de acuerdo a las circunstancias y acontecimientos, como dice Duch, hoy predomina una práctica de “dominación de la contingencia”, la cual se ejerce constantemente, demandando el derroche de una libido seguramente más aprovechable en otro tipo de actividades sublimatorias y mucho más creativas.

Como antropólogos requerimos cautela en el uso de términos relacionados con la Antropología y la Complejidad; más aún, si su divulgación a través de todo tipo de medios, en muchos casos adolece de rigurosidad, propiciando cierta laxitud y descrédito en su empleo.

Términos como complejidad, paradigma de la complejidad, ciencias y teorías de la complejidad, complejidad organizada y desorganizada, pensamiento simple y complejo, sistemas complejos adaptativos, antropología compleja o complejidad humana, entre otras muchas expresiones, integran un confuso mosaico al que se recurre cada vez con mayor frecuencia.

El sentido y significados de sus contenidos, sus campos epistémicos, se desplazan metonímica o metafóricamente, atraviesan subrepticamente las fronteras disciplinarias sin que sus usuarios, en muchos casos, se preocupen por definir la necesidad conceptual a la que obedece su uso, ni cuáles son sus restricciones técnicas y metodológicas.

Sin evidenciar las licencias tomadas para utilizar términos “sic”, sin contar con fundamentos para establecer analogías entre campos disímiles.

Al respecto, más que la Complejidad en rigor, como tal, he tomado como puntos de referencia su filosofía y su enfoque humano. Siempre he pensado

¹⁶ Durand, Gilbert. *Lo imaginario*; Editorial del Bronce, Barcelona, 1994, p.p. 48-49

que la Complejidad, más allá de un paradigma científico alternativo, es ante todo una actitud y una forma de pensamiento.

Por ello, la manera que he encontrado para relacionarme con este paradigma ha sido a través de un planteamiento antropológico basado en un concepto de complejidad humana deducible de las propuestas de algunos autores, escuelas y corrientes acordes con el marco de la Complejidad y teorías del caos.

Especlar... sobre algunos significados de la complejidad

No digo que el término complejidad humana haya sentado sus reales todavía; su uso no es común, sin embargo, luego de un largo peregrinar en otros campos del conocimiento, parece ser un referente idóneo para justificar el gran interés de aquellos quienes estamos empeñados en concebir la antropología más allá de un ejercicio descriptivo y discursivo, como una acción que contribuya en la construcción de las herramientas necesarias en coparticipación con las diferentes sociedades para enfrentar el presente y diseñar conscientemente los escenarios del mañana.

Tampoco considero dicha expresión privativa del ámbito social, pues para ciertos especialistas dedicados a investigar sistemas complejos, no existe distinción entre un sujeto, una sociedad o un ordenador como ejemplos de “sistemas complejos adaptativos”. En todos ellos, como sostiene el Físico Murray Gell-Mann, se trata de una comprensión más profunda sobre las relaciones entre lo simple y lo complejo, lo universal y lo individual, las leyes básicas de la naturaleza y los asuntos individuales y cotidianos que a todos nos atraen. Holland estima de gran envergadura los estudios llevados a cabo sobre sistemas complejos adaptables, incluso asegura: “(...) varios problemas complejos de la sociedad contemporánea –la decadencia de las ciudades, el sida, las enfermedades mentales y el deterioro ecológico– persistirán hasta que desarrollemos una mejor comprensión del desarrollo de la dinámica de los sistemas”.¹⁷

Como puede apreciarse, los diferentes puntos de vista sobre el significado de la complejidad y sus objetos de estudio, particularmente los “sistemas

¹⁷ Holland, Jon H. *Op. Cit.*, p. 20

complejos adaptativos”, para algunos científicos y humanistas, más que un ámbito de divergencias, constituye lugar de convergencias: **en el corazón de sus investigaciones late el sujeto y su dimensión humana.**

Trabajar para y con los otros, nunca es sin consecuencias; implica una postura ética y política, ya sea respecto de los llamados Sistemas Complejos Adaptativos*, o del “sujeto histórico social” propuesto por Castoriadis. En ambos casos no se puede ignorar nuestro lazo con la otredad; tan cercano y tan lejano como la sutil distancia que piel, ropa, sudor, aliento y lágrimas establecen en la permanente reorganización del tiempo y el espacio, habitualmente compartido entre el antropólogo y su campo de acción. En términos generales los métodos, técnicas, mecanismos e instrumentos de trabajo difieren respecto al manejo de los diversos sistemas complejos, según lo lleven a cabo físicos, matemáticos, biólogos, etc. en cuya labor predominan sofisticados programas electrónicos y computacionales.

Igual para la antropología social, por ejemplo, el trabajo de campo y la etnografía es la estrategia, método e instrumento por excelencia para ejercer el intercambio simbólico entre los integrantes de la vida social en sus innumerables manifestaciones cotidianas, tecnológicas, estéticas o sagradas. Para el etnógrafo, el etnólogo y el antropólogo social, las distancias reguladoras de los vínculos con las personas y los grupos investigados, participan de marcos teóricos y lógicas particulares. Sus coordenadas se mueven en ritmos y con estilos diferentes, sus niveles de comunicación y formas de involucrarse varían efectiva y afectivamente. Varían las pausas, cadencias, vacíos interpretativos, ambigüedades, sinsentidos, olvidos, lapsus, recuerdos, invenciones.

Son guijarros insignificantes unos, otros, piedra de toque para descubrir e interpretar yacimientos insospechados de sentido en el interior de la dinámica social. En el terreno simbólico, la fuerza y el significado de una mirada, su desvío, un gemido, un suspiro o una sonrisa. La frustración ante un silencio o una actitud fría e indiferente, la explosión de movimientos corporales,

* Según Holland, “los sistemas complejos adaptativos (SCA) son sistemas compuestos por agentes interactuantes descritos en términos de reglas.. Estos agentes se adaptan cambiando sus reglas cuando acumulan experiencias”. (Holland, John, H, Op. Cit, p. 25).

amén de una interminable lista de comunicaciones o in-comunicaciones verbales, gestuales o de cualquier otro tipo, pueden cambiar la trayectoria antropológica de los sujetos y del mismo observador, inmerso en los procesos –que no agentes o vecinos como se suelen llamar en las áreas científico técnicas a los integrantes del sistema o a los sistemas–.

Esos guiños del significante, metáforas nunca concluidas, aquellas historias y acontecimientos sigilosamente guardados. Los secretos familiares o comunitarios, transmitidos oralmente entre generaciones o grupos religiosos, incluso los significados de los juegos, las peleas o la ingestión de ciertas comidas y bebidas. Las formas de trabajo artesanal, de labranza y cuidado de los animales, constituyen por ellos mismos, significaciones a veces repetidas o inventadas sin la conciencia de ello, como parte de un inconsciente individual o un imaginario colectivo. Dichas expresiones, por su naturaleza misma, situadas a medio camino entre lo dicho, el decir y lo no-dicho, escapan a cualquier cuantificación o formalización.

*Efectivamente hay en estos espacios sociales, en los tiempos y momentos en que se organizan para proporcionar cierta información, un “orden oculto o implicado” *, pero desafortunadamente no es una manifestación, al menos nunca en su totalidad, digitalizable, incluso las probabilidades de simbolización son muy escasas cuando se trata de fenómenos individuales o grupos sociales de poca monta.*

No así para aquellos fenómenos masivos, planeados o impuestos por las instituciones gubernamentales y sus derivados (escuela, Iglesia, sindicatos,

**Según Bohm, existe en el espacio un potencial cuántico, además de los campos de fuerza reconocidos por la física clásica y cuántica. Ese potencial cuántico no transporta energía y no puede ser detectado directamente, pero las partículas sufren sus efectos y se sirven de ellos para comunicarse entre sí. A su vez, Jean Pierre Vigier parte del potencial cuántico de Bohm y supone que el vacío está en realidad colmado de millones y millones de partículas subcuánticas, totalmente inaccesibles, que interactúan a velocidad superior a la de la luz y permiten comunicar entre sí a las partículas cuánticas. Bohm llegó luego más lejos y propuso la idea del orden implicado, sistema en el que se desenvuelve toda la realidad física y cuántica, en el cual los conceptos de tiempo y espacio no tienen validez. El orden implicado es asimilado por Bohm a la idea holográfica. Según Bohm, la realidad profunda no es espíritu ni materia (ni onda ni partícula), sino que se trata de una realidad de una dimensión superior que es la base común del espíritu y la materia, de las ondas y las partículas, y en la cual prevalece el orden implicado. El físico norteamericano Jack Sarfatti va aún más lejos y atribuye a las variables ocultas no locales (Bohm) el papel de variables psíquicas, que serían la explicación de ciertos fenómenos parapsicológicos como la telepatía. (Sven Ortoli y J.P. Pharabod (El cántico de la cuántica, Gedisa, Barcelona, 1987. Gary Zukav. La danza de los maestros: la física moderna al alcance de todos. Argos Vergara, Barcelona, 1981.)*

partidos políticos, festividades nacionales, etc.). En esos casos, las opiniones, descripciones, estadísticas, medios de comunicación, videgrabaciones, se prestan a un recorte ideológico y político, fácilmente manipulable para legitimar cualquier hipótesis conveniente para los grupos en el poder.

En el primer caso, por el contrario, se trata de prácticas donde el decir y el hacer participan de otra lógica; rebelde a cualquier intento para deducir formalmente los principios generales del psiquismo, la pulsión, el imaginario, el fantasma o el símbolo, ni la forma en que se organizan para hacer su labor. La materia que utilizan, si acaso, es deducible a partir de un esfuerzo analógico y siempre, no-toda.

Para algunos; no-todos

La cuestión central consiste en enfrentar aquellas problemáticas-tabú, causa de incomodidad o escepticismo por no obedecer a lógicas, geometrías o gramáticas convencionales; por ser bastardas de un paradigma ya rebasado; hijas del desequilibrio...

Ejercitarnos en un pensamiento complejo es impostergable; abordar la virtualidad de aquellos procesos y productos propios de las interacciones sociales en los tiempos y momentos que acontecen. Técnicamente cada vez es más fácil capturar imágenes y sonidos a cualquier distancia, no así desentrañar su sentido y comprender las estructuras y trayectorias del simbolismo y la representación a que obedecen.

Se requiere ya, el desciframiento del significado de producciones tan enigmáticas, escurridizas y a la vez persistentes, como el mito, el sueño, el chiste, la música, el baile, los rituales –entre muchas otras– con base en teorías y prácticas más tolerantes; empáticas con la inclusión y la alteridad –científica y técnica –, como formas de estudio de una complejidad viva, que cada instante muestra rostros diferentes: desconocidos, desconcertantes.

El motor del modelo socioeconómico de este siglo está en marcha, y su movimiento, al igual que el del símbolo, se deslizan paralelamente. No queda más que poner de relieve la dimensión de la carrera vertiginosa hacia el futuro,

encaminando el sistema de los sujetos y la sociedad hacia una “hipercomplejidad” creciente, “(...) un sistema hipercomplejo es un sistema que disminuya las coacciones al aumentar sus aptitudes organizativas, en especial su capacidad para el cambio”.¹⁸

A pesar de que dicha capacidad, tratándose del psiquismo, implique la necesidad de una “emergencia” debido a la cual la imaginarización corporal del otro, se aleje cada vez más de la realidad para quedar capturada en las redes de la virtualidad.

Por otra parte, me pregunto ¿acaso hace falta la distinción entre ambas clases de complejidad (la científica y la humana), no son idénticas, dado que el sujeto es parte constitutiva de ellas y además sólo desde su óptica se pueden entender?

*La respuesta es sí, cuando de dar crédito a la expresión literal “complejidad humana”, utilizada como una delgada línea entre fronteras disciplinarias, y proveniente de la visión particular de Morin, para quien la indagación propia de la Antropología Compleja se funda en la la antrocosmología, la antrobiología y la antroposociología y tiene como tarea prioritaria “la articulación entre physis, bios y anthropos”. Y más aún, si **la propuesta de este trabajo tiene como postulado central la necesidad de un concepto de psiquismo en el marco de la antropología actual.***

Sin embargo, el significado del concepto de complejidad humana es muy flexible, ya sea que se incline más a uno u otro de los ejes contenidos en su paradigma. Incluso está implícito ya en algunos autores como Gell-Mann,¹⁹ quien considera un ejemplo de “sistema complejo adaptativo” a un niño que aprende la lengua materna, un artista cuando crea, una sociedad al adoptar nuevas costumbres, e incluso a un científico comprobando la validez de una teoría. Holland se remite específicamente a sistemas complejos como nuestro sistema inmunológico o el sistema nervioso.

Ambos Físicos enfatizan el fenómeno del aprendizaje como clave del funcionamiento de dichos sistemas, se trata –de acuerdo con el enfoque de estos científicos– de un agregado de identidad emergente que forma parte del

¹⁸ Morin, Edgar. *El paradigma perdido, Ensayo de bioantropología*. Ed. Kairós, Barcelona 2000, p.139

¹⁹ Gell-Mann, Murray. *El quark y el jaguar*. Tusquets, Barcelona, 1998.

sistema inmune, el cual aprende con gran facilidad y rapidez, dependiente en mayor escala de las interacciones, que de las acciones entre las entidades conformadas por los sistema complejos.

Como puede apreciarse “aprendizaje” e “interacción” son dos de las capacidades básicas de los sistemas complejos adaptables, éstas, desde la perspectiva de las teorías de sistemas complejos, les permiten exhibir coherencia, aún cuando estén sometidos a cambios continuos, además de no requerir de un mecanismo central de dirección. Son sistemas inestables, en desequilibrio y denotan una novedad permanente.²⁰

Lo mismo podría afirmarse del mito, cuya característica es la re-petición, pero no sólo como una forma narrativa deslizada de boca en boca, de rito en rito, de conversación en conversación, de soliloquio en soliloquio; sino como producto de una estructura psíquica y de una recursividad; de las diferentes formas adoptadas por él en cada re-iteración de sus vínculos sociales y patrones de comportamiento. De ése un poco o un mucho más, de aquel un poco menos o un mucho menos, o del un poco o un mucho diferente de significación, que en ocasiones conduce a un mito a perder su identidad para convertirse en uno nuevo, o a permanecer en estado “potencial”...

Sin embargo, como ya se advirtió, debemos ser cautos en los desplazamientos de una a otra teoría, tomar en cuenta no sólo los conceptos, sino las interpretaciones y sentidos múltiples adjudicados por cada autor y enfoque. Castoriadis, por ejemplo, aparentemente difiere de Holand, pues concibe al hombre como el único de los vivientes incapaz de aprender, por eso repite constantemente sus errores, su estructura psíquica permanentemente crea círculos viciosos, donde queda atrapado, peor aún se estereotipan sus comportamientos y procesos cognitivos, confundiendo lo mismo con lo diferente.²¹

Así mismo, el tratamiento de los sistemas psíquicos, inmerso en la complejidad humana, requiere de una comprensión particular, según desde donde se le investigue. Para el sujeto nada está definitivamente dicho, lo cual no exime al antropólogo de buscar aquellas pautas que le permitan organizar cada vez su

²⁰ Hollan, Jhon H. Op. Cit, pp. 17-55

²¹ Castoriadis, Cornelius. Sujeto y verdad en el mundo histórico-social. FCE, México, D.F, 2004

reflexión, dentro del espacio de trabajo elegido para construir o deconstruir el trayecto que mejor permita la interpretación del proceso a observar ; donde, eventualmente se visualice la posibilidad de “armar” con los “otros”, “inteligibles”; es decir claves simbólicas para dar una significación a sus universos de sentidos compartidos en el presente vivido.

En la citada empresa no estamos solos, además de la experiencia hombro con hombro, en compañía de quienes (sujetos de estudio), al igual que el antropólogo se interesan por conocer y formular preguntas al pasado y al presente, sobre la Historia y las historias que protagonizan cada día, se cuenta con un aparato conceptual, categorías y conceptos para obtener una mayor resolución en los enfoques de nuestra lente profesional.

Sobre consecuentes y consecuencias

¿Cuáles fueron los criterios para recurrir en este estudio a corrientes y autores tan disímiles, dentro de un universo amplísimo de especialistas en temas como el mítico, simbólico, el del denominado neuropsicoanálisis, complejidad, hermenéutica, antropología o psicoanálisis?

*La selección respondió a factores diversos de tipo profesional y académico a lo largo de un quehacer multidisciplinario, el cual ha topado en el camino con la complejidad humana y por ende con la posibilidad de **estrechar los vínculos entre psicoanálisis y antropología, al retomar el tema del “mito individual del neurótico” acuñado por Lacan, para sacarlo del dispositivo analítico y proponerlo como una categoría antropológica útil para comprender la dinámica de los procesos sociales e interacciones individuales.***

Con base en un marco teórico, consolidado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, me empeñé en acceder a otro nivel de conocimiento, en sistematizar la experiencia académica y profesional acumulada. Por ello, la bibliografía abordada no es casual, autores y textos, han jugado un papel esclarecedor, o un obstáculo difícil de sortear para tratar de entender concepciones muy disímiles vertidas sobre el mito y su función psicosocial. Las lecturas-eje para esta investigación, han permitido integrar una perspectiva que pretende llegar a ser convergente e innovadora, al ofrecer criterios para romper la dicotomía psiquismo/mito. Factor fundamental, este último, para la

constitución del hombre, quien desde siempre se ha servido de él como una de las manifestaciones más logradas de complejidad humana en sus múltiples vertientes:

Es debido a "(...) la narración mítica (el sermo mythicus), por la cual un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte".²²

Este deseo de continuar en(´a´)morando al mito, me inspiró para dar continuidad a su estudio ; las emergencias y bifurcaciones producidas por la primera parte de esta investigación, constituyeron un impulso para profundizar, re-formular o formular problemas y cuestionamientos no considerados dentro de mi práctica académica y profesional. Si bien, ahora intentaré darles cuerpo textual, como parte de la espiral desplegada por cada aprendizaje a su paso por el conocimiento –podría decirse de forma recurrente– pero en otro nivel estructural.

El juego de la vida... acciones e intenciones

Simbolismo y mito, entendidos no en sí mismos, sino como "(...) la aptitud simbólica, que es lo que real y radicalmente comparten todos los humanos, es la base más firme e incontestable para la afirmación de la única humanidad de hombre".²³

"El Re-curso del Mito" –mi texto– no tiene pues una hipótesis que comprobar, su preocupación principal es una reflexión organizada sobre la relación entre sujeto y fantasma como co-creadores del mito y sobre el mecanismo que produce el movimiento permanente de su estructura: la recursividad. La vía trazada para desarrollar este trabajo, obedece a inquietudes y necesidades surgidas de un primer acercamiento al mito en el ámbito antropológico, el cual dejó muchas y muy significativas interrogantes: Cuentas y cuentos pendientes para jugar-se-la vida.

El del mito no es un tema que se pueda abandonar, me azuza, me interpela; me perturba su incuestionable actualidad. Me agobia sobre todo, padecer y ser

²² Gilbert, Durand. *Op. Cit.* p. 10

²³ Lluís, Duch. *Estaciones del laberinto.* Ed. Herder, Barcelona 2004, p. 28

parte de la progresiva deshumanización y la presunta virtualidad de los vínculos sociales en permanente deterioro.

*Este texto, en donde, por segunda ocasión me “expongo” para ahondar sobre el tema mítico, trata sobre todo, de vínculos: fundamentalmente de los que originan y sostienen al sujeto psíquico; de sus quebrantos y separaciones, pero también de sus solidaridades y particularmente de su posibilidad de “objetalizar” *, como producto de un entorno psíquico y sociocultural dentro del cual la solidez de los vínculos humanos esté garantizada.*

Por mi parte estoy convencida de la utilidad para las humanidades de las llamadas teorías de la Complejidad y particularmente de la Complejidad Humana, acorde con la necesidad de una antropología más realista, abierta al desequilibrio, a la incertidumbre y dispuesta a encarar aquellos procesos, antes encubiertos o identificados como anómicos, no porque ahora se hayan clarificado o ´normalizado´, sino porque frente la imposibilidad de ser formulados, empiezan a buscar nuevas salidas simbólicas o “reales”, vía una castración que pareciera no requerir ya de simbolización, acorde a la inminencia de estrategias de exterminio físico y psíquico de la otredad.

Recapitulando, la Complejidad permite:

- *El establecimiento de analogías con nuestra disciplina; constituye una fuente de metáforas, pero no un recurso determinante desde un ángulo técnico, instrumental, ni metodológico, ya que nuestro objeto siempre involucra al sujeto, pero no únicamente en términos de cerebro como “dispositivo que lleva a cabo el pensamiento”, sino también de psiquismo, por ello resulta necesario precisar su carácter de Humana.*
- *El empleo de nociones y conceptos extraídos de su campo de conocimiento como posibles categorías para pensar en una*

** “(...) la mira esencial de las pulsiones de vida es asegurar una función objetalizante, esto no solamente significa que su papel es crear una relación con el objeto (interno y externo) sino que se revela capaz de transformar estructuras en objeto, aún cuando el objeto ya no esté directamente en cuestión. Dicho de otra manera, la función objetalizante no se limita a las transformaciones del objeto, sino que puede hacer advenir al rango de objeto, algo que no posee ninguna de las cualidades, de las propiedades y de los atributos del objeto, a condición de que en el trabajo psíquico efectuado se mantenga una sola característica: la investidura significativa” (Green, André, El trabajo de lo negativo. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p.122)*

antropología de la inestabilidad, en el entendido de que dichas categorías no constituyen la única vía para transitar hacia otro paradigma. Al menos no desde el campo del psiquismo, la sociedad y la cultura, ya que hasta ahora los modelos científicos han demostrado su desinterés para lidiar con estructuras relacionadas con el plano del imaginario, el sentido y el símbolo, así como con la impactante variabilidad de sus contenidos.

El hombre y su hipercompleja condición, difícilmente se dejarán reducir a modelos de ningún tipo, por su carácter de animal simbólico, y sobre todo de hombre de excesos (hibris y demens como lo considera Morin). Los intentos al respecto han detonado un fenómeno inverso al esperado, ahora los científicos duros empiezan a atravesar sus fronteras hacia este siempre movedizo y peligroso territorio del psiquismo y sus estructuras subjetivas, en busca, si no de explicaciones racionales, medibles y verificables, si de pistas, de elementos para tratar de comprender algo sobre ese misterioso ser que se alimenta de sueños, mitos, suspiros, fantasías, cuentos, historias, amores y desamores, deseos, ficciones. Enigma y kerigma que ningún logaritmo puede resolver...

Una ciencia con “inconsciente”

Finalmente, y no menos importante, es el tema de la difusión de las teorías de la Complejidad, el cual me parece implica una muy difícil empresa y gran dosis de intuición, conciencia y conocimiento; así como la incorporación de un inconsciente, no por ello menos eficiente. Es evidente la velocidad del cambio, de los avances y la vertiginosa y permanente carrera sostenida por las teorías del Caos y la Complejidad, generando algunas veces una sensación de impotencia respecto a los retrocesos en materia de humanización, ante sus arsenales y avances tecno-científicos en constante crecimiento, un paso más allá de lo concebible siempre, aunque muchas veces sin responsabilizarse por sus repercusiones psíquicas y planetarias.

La preocupación, no compartido por muchos de los super especialistas de la “complejidad dura” ante la imposibilidad de definir las fronteras, los límites o desbordamientos incontenibles de la trayectoria por ellos emprendida y

fomentada hacia la pérdida o transformación del sentido humano; desgastando y debilitando las paredes internas del psiquismo y de las sociedades para dejar al descubierto sus miedos más primitivos, instintos y pulsiones.

Esta realidad ha derivado en una compulsión al uso de recursos expés ante la angustia y el desamparo provocados por la muerte, la enfermedad, la vejez, la soledad y el deterioro del vínculo social.

Ahora proliferan prótesis consumibles: drogas "cibermusicales", cigarrillos electrónicos, sexo virtual y todas aquellas adicciones y productos destinados a proporcionar una fuga inmediata de la realidad. Amenaza instalarse el tiempo del relevo del pensamiento por la inteligencia artificial, y se evidencian las pseudo-certidumbres de la neurociencia para llevar a cabo una, no lejana, sustitución del sujeto por el glorioso futuro del clon y la robótica.

La nueva ciencia, participa, intencionalmente o no, en alianzas con el "capitalismo salvaje" a través de la sustitución del empleado, obrero o campesino por la máquina. Desplazando cada día al hombre en beneficio de la utilización de las máquinas inteligentes, provocando la merma de su capacidad laboral y la enajenación serial. Impidiendo el desarrollo de una creatividad productiva a pequeña escala, si se quiere, pero un recurso valioso para transformar los ámbitos de trabajo (maquiladoras, oficinas de gobierno, empresas automotrices, bancarias y de todo tipo a gran escala) en lugares donde las interacciones puedan desplegarse sanamente, a los cuales se acuda con la seguridad y autoestima de quien se siente útil y valorado, no como una pieza más de la infernal máquina del consumismo, donde mínimamente se promuevan estrategias para frenar la violencia y despersonalización creciente.

Nos hemos dejado seducir por la veloz acumulación de información y conocimientos, avances, descubrimientos concretos y palpables en los campos del saber no-humano. Experimentando en ocasiones, el desarrollo lento y reiterativo de las llamadas ciencias sociales como un fardo difícil de cargar. Incluso, subestimamos la extraordinaria oportunidad que nos ofrece para el entendimiento de la problemática social, el estudio del sofisticado engranaje simbólico producido por las formas mediáticas de comunicación, el consumismo, la desaparición de antiguas formas de integrarse y convivir dentro de los ámbitos familiares y círculos sociales, el desgaste y levantamiento de la represión, sobre todo relativos al sexo, los usos y modas del cuerpo y el

desarrollo de un sofisticado arte para torturar al otro o a sí mismo (es un hecho que la práctica del tatuaje y el “pearcing” ha sustituido la tinta por el desgarre de la piel encarnada).

Así como la aplicación de formas cada vez más perversas de mutilación de los cuerpos aún después de su fallecimiento, todo ello como respuesta a una pulsión de muerte desbordada; a aquellas problemáticas no resueltas, acumuladas por la modernidad.

Diariamente personas y colectividad se enfrentan con la necesidad de desarticular los dispositivos de vaciamiento interior y desestructuración imaginaria, creados por los medios y por una regresión progresiva de la sublimación del deseo a la satisfacción inmediata de necesidades y pulsiones centradas en el cuerpo biológico; en el embotamiento provocado por la exacerbación de los sentidos para evitar el dolor, postergar los procesos naturales de envejecimiento y muerte o, incluso, ejercer un control compulsivo sobre la genética, a fin de construir al hombre perfecto, para alcanzar en el aquí y el ahora el paraíso de la completud y la vida eterna.

Símbolo y metáfora con frecuencia son reemplazados —en un acelerado proceso de aculturación— por otras figuras retóricas, en las dos acepciones de la expresión, como la metonimia y la repetición, sustituyendo el espíritu por el cuerpo, lo sagrado por la ciencia, la capacidad autopoietica —el trabajo con el símbolo, el sentido, el mito, la palabra, el lenguaje, el afecto— por el consumo de la tan divulgada producción artificial de endorfinas y recapturadores de serotonina.

Hablar de antropología de lo cotidiano, del momento; pensar y repensar los fenómenos antropológicos en su "caldo natural de cultivo", en situaciones no creadas ex profeso para ser investigadas. En aquellas que nos salen al encuentro y despiertan intelecto y afecto (morbo, piedad, asco, pavor, aburrimiento, negación etc.), constituyen todavía prácticas aisladas.

Se requiere una Antropología Compleja reflejada en el devenir persona, no sólo en las “prácticas de campo” algunas veces orientadas predominantemente a la búsqueda arqueológica, cálculo y medición de lugares sagrados, pinturas rupestres, vasijas, figuras, huesos, estratigrafías, protección del patrimonio cultural, apertura de museos, creación de espectáculos de luz y sonido para dar a conocer un pasado de “dudosa procedencia”.

Develar aquellos aspectos de las culturas indígenas y campesinas enclavadas en las geografías más inaccesibles de nuestro y otros países, desde luego es legítimo y una fuente invaluable de interpretaciones y conjeturas, pero consume la mayor parte del tiempo de las especialidades de la antropología, mientras el sujeto vivo y conflictuado de nuestro entorno, de nuestra sociedad más próxima, demanda urgentemente un apoyo para recuperar-se, para crear alternativas de cambio, valores y sentido, ante un entorno de muerte y destrucción.

Hacen falta más antropologías propias de lo cotidiano; aprender a observar y escuchar profesionalmente, no sólo a nuestros sujetos de investigación, también a aquellos que se encuentran más cercanos. A quienes integran nuestros contextos, como familiares, vecinos, compañeros de escuela, maestros, colaboradores domésticos, al taxista, al vendedor del supermercado, al limpiavidrios, al limosnero, a aquellos que nos piden simplemente un cigarrillo, o menos aún, lumbre para encender una “colilla” recogida del suelo, aprender a mirar a los ojos al hombre que nos pide una limosna, trabajo “de lo que sea”, o simplemente un poco de atención, una mirada amable.

En fin, aguzar los sentidos para captar las condiciones infrahumanas en que vive el ‘otro’ de las interacciones “nuestras de cada día” y, ya después, abstraer nuestro análisis dentro de los salones de clase, en la oficina, en el gabinete, en el laboratorio. Abrir el abanico teórico y etnográfico allende las fronteras disciplinarias, humanas y geográficas. Después de todo la “mundialización” es parte de ese gran bucle socioeconómico que cada uno de nosotros retroalmente indefectiblemente.

Paralela o posteriormente se entiende la importancia de conocer y comparar nuestro modelo con el de otros países, ello no para modificar el propio, sino para tender una red de comunicación, un diálogo permanente donde converja el deseo de aplicar el conocimiento obtenido en las aulas, investigaciones, redes virtuales de comunicación interdisciplinaria, etc., para el logro de una interioridad psíquica y un entorno más acorde a nuestra dignidad de sujetos. Considerar el yo interno, la compleja lógica del intrapsiquismo, así como el simbolismo por el cual nos ligamos a la alteridad, la sociedad y la cultura, desde una dimensión otra, inserta en un circuito retroalimentador, el cual pueda

resultar no sólo como producto del gabinete, sino de la experiencia personal y el vínculo solidario entre los hombres.

Para mí, la apuesta desde hace más de dos décadas es por la complejidad humana como productora y producto de un pequeño quiebre, o si se quiere de una “pausa artificial” para delimitar y dar mayor resolución al marco dentro del cual pretendo observar, no los diferentes ángulos de una trayectoria mítica, cosa que considero cada vez más descabellada, sobre todo, conociendo el poco o nulo interés que este tema despierta en mis colegas, pero si para acotar un elemento de la citada trayectoria, al construir un eventual espacio de reflexión para tratar de identificar y de-velar uno de los presuntos mecanismos de subsistencia del mito.

Alicia en el país de las maravillas

“El Re-curso del mito” supone una selección de conceptos utilizados por las teorías del Caos o la Complejidad, para establecer a partir de ellos similitudes que coadyuven a enmarcar mi investigación sobre lo que personalmente concibo como “complejidad humana”.

Ello, como se ha insistido a lo largo de este capítulo, sin dejar fuera otras teorías, hipótesis, corrientes y escuelas, particularmente el psicoanálisis y la filosofía, como formas de abordar el espacio psíquico y simbólico donde nace el mito. Pero también como una mirada en otro nivel; una lectura enriquecida por aportes de especialistas y debates actuales, como referente de una visión antropológica encaminada a comprender el origen del mito como presuntamente surgido de la construcción sujeto-fantasma y su despliegue individual y social, así como el o los mecanismos que han motivado su permanencia a través de la historia del hombre.

La Complejidad desde esta perspectiva es, “Sin duda, un ámbito cardinal para valorar la relevancia de este juego de analogías, trasposiciones conceptuales y traslaciones metafóricas a que ha dado lugar la incorporación de las nociones y conceptos de la complejidad al dominio de las ciencias sociales”.²⁴

²⁴ Mier, Raymundo. *Notas sobre la complejidad en las ciencias sociales: de la formalización a las metáforas*. Op. Cit. pág. 38.

Confío en que éste y los capítulos siguientes proporcionen a los interesados en el tema, un impulso para seguir circulando productivamente a través de la espiral de su propio conocimiento y aprendizaje sobre mito y complejidad humana, pero también para acompañarme en esta incursión “del otro lado del espejo”...

La realidad social y cultural se inscribe en un orden a la vez manifiesto en las coordenadas que le son propias en el presente vivido, pero se desarrolla en un lugar; una topología circular, recursiva, conformada por creaciones sociales como el mito, fuente inagotable de inteligibilidad humana.

El mito proporciona fundamento a la existencia y sentido a la vida, como estructura y como función, hace más llevadero el cotidiano devenir, fortalece el vínculo social y personal, arraiga al hombre en la naturaleza y la sociedad, lo protege contra las inclemencias, lo provee de estrategias simbólicas para conjurar peligros reales e imaginados.

“Gracias al mito lo insólito se convierte en habitual: ocurre siempre la misma cosa, no ocurre nada. En todo el sentido de la palabra, el mito es un principio de conservación para el grupo humano, que reduce toda la experiencia posible a un gigantesco fenómeno ya visto. Podría decirse que se trata del principio de identidad aplicado al tiempo y que asegura en todos los casos la preponderancia de lo Mismo ontológico sobre lo Otro histórico”.²⁵

Paradójicamente, “no ocurre nada” y “ocurre todo”, porque el mito, al igual que el símbolo o la luna, es una moneda fracturada en busca de su otra mitad; poseedora simultáneamente de dos caras... Así, en el mito todo y nada, equilibrio y desequilibrio, estabilidad e inestabilidad con-juegan constantemente.

Con el mito, al igual que con la luna, los sentidos se con-funden; los ojos, los oídos y los sentimientos repiten y re-cursan la añorada alucinación del interjuego entre presencia y ausencia: gracias al fort-da personal y colectivo el hombre imagina constantemente la “luna nueva verdadera” como invisible, escondida a su mirar, pero nunca ausente...

La denominada astronómicamente como “luna tradicional o visible” es para cada uno de nosotros más real que aquella que yace a las espaldas del astro,

²⁵ (J. Moreno Garrido. *La noción de mito*, www.plataforma.uchile.cl cit p. 9 (Georges Gusdorf, *Mito y Metafísica*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1996).

iluminado parcialmente por el resplandor de su otra cara, la de la “luna oscura o verdadera”, su revés y fuente de energía, la cual mengua aparentemente –cede un poco de su lado obscuro– para sembrar La Semilla de donde continuamente florecerán sus otras fases.

Vieja, oscura, verdadera, negra, ausente, qué importan los adjetivos dados a esta luna del origen, a ésta, también considerada Segunda Luna hipotética conocida como Lilith; una quimera capaz de interrumpir su idilio con el Astro rey para dar lugar a la Luna Creciente (novilunio) y desatar recursivamente el espectáculo de luz que engalana la mayoría de nuestras noches. Ella nos puede introducir en el lado de nuestra existencia más primitiva, oscura y negativa en parte, pero creativa, libre y cambiante en otra, como mujer-faro que alumbra (da a luz) al símbolo a través del mito.

Capítulo II

Lunaciones: mito y metáfora, el desplazamiento del sentido

La luna

Ariosto me enseñó que en la dudosa

Luna moran los sueños, lo inasible

El tiempo que se pierde, lo posible

O lo imposible, que es la misma cosa

Jorge Luis Borges

¿Por qué la luna y no una moneda o un círculo?

Primero porque moneda y círculo tienen referencias materiales y geométricas bien delimitadas. La moneda se describe popularmente como una pieza de metal, oro, plata, cobre, acuñada para servir en las transacciones, signo representativo del precio de las cosas. El círculo, matemáticamente se define como una superficie plana limitada por una circunferencia, corresponde a la denominada geometría euclidiana dentro de la cual se concibe como el conjunto de todos los puntos de un plano que se encuentran a una distancia fija llamada radio, de un punto fijo del mismo plano llamado centro.

Pero, sobre todo, una luna y no un círculo o una moneda porque la luna se conoce popularmente por las fases a través de las que va develando su brillo, para nuestra percepción sus fases son producto de un proceso siempre en movimiento. Además el significado de la luna ha nutrido los imaginarios de los hombres desde su origen, nos acompaña a lo largo de la vida.

De ella también puede darse una definición científica similar a la del círculo y la moneda; pero elegí la luna, y para este apartado específicamente el término "lunaciones", porque ellas dan cuenta más que de un objeto, de un proceso y sus complejas relaciones interiores y exteriores, con el sol que le presta la luz con la que cada noche nos sorprende, con la tierra y particularmente, con el imaginario del hombre que a su vez la ilumina, a través de una simbólica abierta al infinito.

La luna es al tiempo un astro y un invento del hombre, sus historias se tejen y entretajan con los hilos de la naturaleza y la cultura; en todas las épocas ha sido fuente privilegiada de la que brotan incesantemente imágenes y metáforas a la que acuden a beber lo mismo el hombre de a pie, que el poeta o el científico.

Es una metáfora-atractor, en su núcleo se generan nuevas metáforas que sirven para explicar aspectos parciales de los fenómenos con los cuales se relaciona, pero siempre ligados con la “metáfora-arquetipo”. El paso del homínido, al homo sapiens requirió la proliferación de recursos simbólicos acordes para estructurar un mundo, cuya creciente complejidad se devela a medida que el hombre transita de la necesidad de sobrevivir, al desarrollo de la cultura.*

Es innegable la existencia de una interacción primera, producto del acoplamiento estructural entre un organismo y su medio; el concepto de cognición en sentido amplio –todavía muy apegado a la biología humana– se basa en acciones y estas siempre estarán apuntaladas en un cuerpo. No existe el conocimiento incorpóreo o universalmente válido; las percepciones del entorno se basan en una experiencia sensorio-motriz, si bien en la medida que van desarrollándose las estructuras de pensamiento, intervienen una serie de elementos, de los cuales poco se sabe aún, encargados de transformar recepciones y percepciones en “representaciones” e interpretaciones.

Uno de los grandes principios organizadores con el cual funciona nuestro pensamiento y se estructura nuestra re-presentación interpretación de la realidad, es el de la similitud. Ésta permite categorizar, seleccionar, organizar y expresar nuestras experiencias internas y externas, a través de diversas manifestaciones corporales, afectivas, cognitivas, estéticas etc.

Las retóricas del símbolo (entendidas como formas figuradas de expresión) particularmente para el mito, se manifiestan a través de narrativas cuyos significados utilizan naturaleza y simbolismo, una como lenguaje propio y el

**El término metáfora-arquetipo se refiere al origen freudiano del psiquismo como modelo alucinatorio de una satisfacción primaria, no tanto a la concepción jungiana de arquetipos del inconsciente colectivo como “(...) fundamento anímico de naturaleza suprapersonal que existe en cada uno”. (Jung, C.G. Sobre los arquetipos del inconsciente colectivo; tomado de Jung, Et. Al. Hombre y sentido, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 9-45)*

otro como lenguaje figurado, si bien ambos articulados por una palabra siempre insuficiente. Lo que no se puede decir, se bordea, se embellece, se niega, se ignora, se altera, se retuerce, se idealiza, se destruye, se borra: la muerte es la rotura del lenguaje...

¿Un agujero luminoso o una ventana al infinito?

En el incansable recurrir del mito, la metáfora responde maravillosamente a este trabajo de ausencia-presencia, funciona como un principio organizador al permitir establecer una similitud entre dos conceptos aparentemente no relacionados. Las metáforas son amplificadores de significados que extienden el rango de fenómenos cognoscibles, permiten colonizar conceptualmente un dominio de fenómenos relativamente desconocidos, asimilándolos a un sistema cognitivo, articulando universos de sentidos, originalmente relativos a dominios diferentes. La dinámica del psiquismo y del mundo sociocultural son especialmente complejos e inaccesibles a la observación directa.

Probablemente debido a ello la mayoría de las metáforas describen fenómenos de dichos ámbitos, apoyándose en percepciones y representaciones que les son familiares (un dominio bien conocido y relacionado).

Las metáforas tienen valor generativo, sirven para crear nuevas descripciones de un fenómeno poco conocido o ignorado (como los senti-mient(en)os o la muerte) en términos de otro más familiar, más cercano.

La luna y sus lunaciones, por ejemplo, pueden ser a la vez agujero y ventana; menguar y crecer, desaparecer y aparecer, brillar y ocultarse, remitiéndonos progresivamente a otros significados, atribuyéndoles similitudes provenientes de mixturas entre cosas, sensaciones, afectos, deseos y creencias.

Es tan vasto el arsenal de opciones disponibles para dar sentido e interpretar lo desconocido de nuestro mundo, que se puede adjudicar cualquier forma y contenido a lo que se percibe interna o externamente, pero no está al alcance.

Incluso nuestra percepción-creación puede hacer aparecer, por ejemplo, nuestra luna y la de los otros, cada noche con un rostro diferente ...

La palabra luna puede significar el marco (luna) de un espejo o la media luna propia de cada una de nuestras uñas. También puede significar ¿por qué no?

una perla soñadora y ambiciosa que escapó del fondo del mar para mirar desde la superficie inmensa de la noche (símbolo), a otras perlas que yacen engarzadas en el interior de su concha-casa (palabras).

La luna puede ser todo y puede ser nada, su único límite es la imaginación. Por eso la elegí como metáfora-atractor y sus fases como referentes analógicos para desarrollar aquellos temas que me permitan estructurar mi propuesta sobre cómo nace el mito y cuál podría ser su mecanismo para seguir iluminado cada día el camino del hombre...

Queda claro que la luna en efecto influye en muchos fenómenos naturales. Pero también constituye una fuente de metáforas invaluable; metamorfosea y transforma el sentido del diario acontecer, no por ello menos perturbadora e inquietante; más aún porque, en esencia, el instante siempre escapa al símbolo, nunca podrá decirse con números, fórmulas, códigos, ni forma alguna de esquematismo, incluyendo el lenguaje, si no es el de la poesía y la estética en su sentido más amplio.

A eso se remite la dificultad para traducir la experiencia mítica, su carácter, en una escritura académicamente correcta, presuntamente rigurosa y siempre tendiente a la estabilidad.

Palabras-casa y palabras-luna

El tema fundamental sería poder hablar “democráticamente”, no sólo de las dimensiones reales de la luna y su orografía, tampoco de las imágenes tomadas por los satélites, o de las teorías científicas sobre su estructura y conformación, sino de las ideas y sentimientos inspirados por ella; de la muerte, el amor, la magia, los sueños etc. Hablar de las lunas particulares, a través del “cuchicheo” del lenguaje, de su flujo cotidiano, inventar cuentos sobre los personajes que la habitan, describir las formas y siluetas que descubrimos en sus claro oscuros. Invocarla como parte de nuestro pensamiento mágico, incorporarla a nuestros ritos particulares, incluirla como artificio para alejar el mal, atraer el amor... Hablar con ella cada noche para apretujar el miedo a la soledad, a lo que se sabe de lo que no se sabe; pero sobre todo, compaginar el formalismo del lenguaje con la realidad cotidiana

donde se producen los mitos, más como un sentido compartido, que como una realidad material o una abstracción teórica o histórica.

Lunas y metáforas nos enseñan a “parrandear” con el lenguaje; a obligarlo a delirar, dejar que las palabras resbalen en las gargantas aguardentosas del alcohólico o del drogadicto, para escuchar atentamente como salen torpes y confundidas, dando traspiés sin “ton ni son”, profiriendo improperios a diestra y siniestra, dejando escapar un fragmento distorsionado e infinitesimal de lo reprimido inconsciente.

No importa, el símbolo siempre se encargará de encontrar un orden en el caos, de re-parar el sentido. Hablar ofrece garantía y seguridad, como “dice el dicho” (muestra clara de que en el decir de lo cotidiano, las redundancias no son obviedades, ni simples repeticiones como sucedería si estuvieran escritas, son formas muy gráficas de enfatizar las ideas, los deseos y las creencias): “las palabras se las lleva el viento”...

Para la complejidad humana las repeticiones de los actos y los dichos, los patrones, hábitos y costumbres tampoco son simples repeticiones, son parte de una semántica cuántica, o si se quiere bucles recursivos a partir de los cuales surgen “emergencias” imperceptibles tal vez, pero capaces de transformar un sistema. Redundancia, repetición, recursividad, bucle, círculo, moneda o luna, son palabras-comodín para comprender el mito como una estructura en movimiento y, en general, la forma de organización de lo viviente y del psiquismo. Entender la importancia de la muerte como motor de nuestras vidas, es una labor que ha corrido por cuenta, tanto de las ciencias humanas y sociales, como de la poesía y la literatura.

Por citar un ejemplo, la explicación freudiana sobre mito y muerte, inicialmente remite la denominada “compulsión a la repetición”, el recuerdo pulsional de nuestra incompletud, de que la función simbolizante no es más que el horadar de aquello que más vale no saber.

En términos más coloquiales, la repetición es el machaqueo de nuestro psiquismo para idealizar o explicar la realidad, como el típico:

–No se preocupe comadrita, el difuntito pasó a “mejor vida”.

Sin faltar aquellos optimistas consejos de “al mal tiempo, buena cara”, “no hay mal que por bien no venga”. Otros, más irónicos, aseguran: “al que nace pa´

tamal, del cielo le caen las hojas”, “el que nace pa´ maceta, no pasa del corredor”, “el que por su gusto muere, hasta la muerte le sabe a gloria”. Metáforas y más metáforas, una cantera inagotable a donde el etnógrafo puede acudir para comprender mejor que en muchas ciencias exactas la naturaleza del mito. ¿Será que la antropología es la más democrática de las ciencias humanas? Siempre lo he creído, más allá del psicoanálisis, sin menospreciar su enorme e invaluable acervo teórico, en contraste con sus pequeños y elitistas laboratorios, donde cada palabra se analiza al amparo de una “asociación libre”, un minúsculo bucle recursivo cuyas emergencias van creando compulsivas penélopes, siempre hilando y deshilando sentidos forzados, añorantes por regresar a su casa-concha. Con el deseo ardiendo en las entrañas, prosiguen su estéril trabajo, mientras esperan el regreso del amor perdido (el seno materno), hacen de la rutina, ritual y del ritual, rutina: Una repetición incesante de lo mismo.

La verdadera democracia –asociación libre de la palabra y del discurso– se construye en el cielo inmenso y abierto de las tradiciones, creencias y culturas, se teje en las infinitas tramas de las interacciones sociales, en la espontaneidad de una dialógica que irrumpe en los lugares menos esperados; un intercambio de miradas y palabras que no tiene precio (no se paga por abrir la puerta del sentido-compartido).

La del analizante es palabra-perla, un monólogo interrumpido ocasionalmente por una interjección o un corte súbito del discurso para anunciar que el tiempo se ha agotado. El paciente consecuentemente calla y se dispone a pagar (lo que Lacan denomina la “deuda simbólica”), alejándose mientras escucha la voz de la esperanza “nos veremos la próxima sesión”.

Una vez que la puerta se cierra y el paciente sale a la calle, nace de nuevo el deseo de complacer al amo-discurso, ¿palabras-lunas, o palabras perla?, la respuesta está en el imaginario colectivo e individual, pero principalmente en el corazón-psiquismo, no en el bolsillo.

La pregunta es si los vínculos e interacciones cotidianas, la solidaridad, tensiones y violencia que ellos generan, pueden tener efectos curativos más allá de las instituciones (estructuras cerradas, palabras-casa).

La respuesta estaría en una verdadera dialógica, ya que la academia y la epistemología formal de cada disciplina requieren adicionalmente de una

textualidad, de conceptos y términos propios de los diversos campos de conocimiento, ello implica el apego a un marco teórico y metodológico, a una reflexión sistemática y a la construcción de un verosímil susceptible de contribuir a la comprensión del mito desde una epistemología antropológica, e incluso psicoanalítica.

Consecuentemente intentaré promover esa comunicación teórico-práctica con base en un marco conceptual, en el uso de la metáfora (luna) y las prácticas de lo cotidiano para desarrollar mi propuesta académica, sustentada en dos nociones eje: fantasma y recursividad.

El agujero por donde se fuga la fuga

Psiquismo y sociedad se construyen mutuamente, pero sus orígenes son diferentes, ¿cómo sublimar y “objetalizar” una realidad atravesada por coordenadas tan complejas como lo imaginario, lo simbólico y la realidad? Para el psicoanálisis la solución, al igual que el denominado “sujeto del inconsciente” tiene que ver con una ausencia y una incompletud originarias: “Freud inventa el psicoanálisis, inventarlo implica mostrar que en tanto existe el inconsciente, hay en el campo de lo humano una falta. Pero también es señalar que el universo está agujereado. Plantearse el universo como agujereado no sólo es cuestionarse la idea de centro, sino la concepción de causa, más radical aún, ya que este universo se organiza, precisamente alrededor de este agujero. Pero también el sujeto existe precisamente por ese agujero. Esta es la evidencia del sujeto del inconsciente, porque muestra que está sujetado a un saber que no sabe, de este modo en el campo del saber, el agujero es la falta de un saber, pero ¿qué es lo que el sujeto busca saber y no puede? Su muerte. El agujero en tanto saber de la muerte es inasible e indecible. De este modo el sujeto se constituye sobre una imposibilidad de saber”.¹

Por eso la metáfora de la luna como un agujero luminoso, es el paradigma de lo simbólico, pues paradójicamente, de acuerdo con Lacan, el inconsciente es la puerta de entrada del individuo al mundo de lo simbólico, al convertirse por el

¹ *Elí Morales, et. al. Escritura y Psicoanálisis; Siglo XXI editores, México, 1996, p.40*

inconsciente en su sujeto, sujetado sí, pero gracias a que lo real ha sido agujereado por lo inconsciente, éste da a luz al símbolo.

Para Freud el pensamiento como proceso intelectual se funda en su concepto de “negación” y cobra sentido gracias al despliegue del juego y la imaginación, “Por medio del símbolo de la negación, el pensar se libera de las restricciones de la represión y se enriquece con contenidos indispensables para su operación”.²

La negación es una manera de tomar noticia de lo reprimido, una especie de cancelación de la represión, ésta no implica la aceptación de lo reprimido, más bien hace posible a la función intelectual separarse del proceso afectivo. Con este concepto de “negación” el padre del Psicoanálisis introduce el tema de la subjetividad y la objetividad:

“Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo interior; lo otro, lo real, está presente también ahí afuera (...) no sólo es importante que una cosa del mundo (objeto de satisfacción) posea la propiedad <buena>, y por tanto merezca ser acogida en el yo, sino también que se encuentre ahí, en el mundo exterior, de modo que uno pueda apoderarse de ella si lo necesita.

“Para comprender este progreso es preciso recordar que todas las representaciones provienen de percepciones, son repeticiones de éstas. Por lo tanto, originariamente ya la existencia misma de la representación es una carta de ciudadanía que acredita la realidad de lo representado. La oposición entre subjetivo y objetivo no se da desde el comienzo. Sólo se establece porque el pensar posee la capacidad de volver a hacer presente, reproduciéndolo en la representación, algo que una vez fue percibido, para lo cual no hace falta que el objeto siga estando ahí afuera”.³

Desde esta perspectiva, en el inicio del sujeto psíquico la finalidad principal del examen de la realidad (objetividad) para el infante no es encontrar en la percepción objetiva un objeto que coincida con lo representado, sino “reencontrarlo” (pecho de la madre), asegurarse de que sigue ahí.

Así pues, la facultad de pensar presta el servicio de separar lo subjetivo de lo objetivo: “No siempre al reproducirse la percepción de la representación, se la

² Freud, Sigmund. *La negación* (1925) *Obras Completas*, Tomo XIX, Amorrortu editores, Argentina, 1990, p. 254

³ *Ibídem*, p. 255

repite con fidelidad; puede resultar modificada por omisiones, alterada por contaminaciones de diferentes elementos”.⁴ Freud advierte que la instauración del examen de la realidad sólo es posible si se han perdido objetos que en el pasado procuraron alguna satisfacción objetiva, además de que el juicio como función intelectual del proceso de pensamiento, es aprendido por el yo en el extremo sensorial del aparato anímico a partir de las percepciones de los sentidos.

El estudio del juicio, para el autor es de gran trascendencia, a él atribuye la posibilidad de entender la génesis de una función intelectual a partir del juego de las mociones pulsionales primarias; “Ahora bien, la operación de la función del juicio se posibilita únicamente por esta vía: que la creación del símbolo de la negación haya permitido al pensar un primer grado de independencia respecto de las consecuencias de la represión y, por tanto, de la compulsión del principio del placer”.⁵

Se puede entender, por consiguiente, el origen del psiquismo y los procesos intelectuales a partir del concepto de negación y represión instalada por el yo. Punto inicial de trabajo del lenguaje y el significante, por el cual se desplaza la imaginación en el ejercicio del juego, la fantasía y la creación literaria, de ello el sueño y el mito son algunos de sus mejores exponentes.

Instalado el psiquismo, el niño juega a “ser grande”, el adulto fantasea con “regresar al seno materno”, mientras que, según Freud, el creador literario se dedica a narrar novelas breves y cuentos, sea desde una libertad muy acorde con los antiguos juegos del niño, o sea a partir de materiales ya dados, como aquellos que “(...) provienen de los mitos, zagas y cuentos tradicionales. Ahora bien –aclara el autor–, la indagación de estas formaciones de la psicología de los pueblos en modo alguno ha concluido, pero, por ejemplo, respecto de 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”.⁶

Los planteamientos freudianos, es innegable, son referentes obligados para la posteridad psicoanalítica; indudablemente su teoría ha sufrido importantes

⁴ *Ídem.*

⁵ *Ibidem*, p. 257.

⁶ *Freud, Sigmund. El creador literario y el fantaseo. Obras Completas. Tomo IX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1989, p. 134.*

modificaciones, se ha enriquecido con las aportaciones actuales, muchas de las que, también empiezan a echar mano de la complejidad para comprender temas en los que hasta hoy, poco o nada se ha incursionado como el de la causalidad psíquica.

Efectivamente, poco se ha debatido en el campo antropológico sobre la necesidad de esclarecer la constitución no sólo del sujeto social, sino también de sujeto individual, dejando así a un lado las actitudes y prácticas excluyentes; hay que substituir la 'o' del sujeto perteneciente a la psicología por la 'y' del sujeto integral, del "sujeto de la antropología".

No olvidemos que el mismo Freud era un enamorado de ambas disciplinas, pero también de la poesía, así se deduce de sus visionarias afirmaciones "(...) los poetas son unos aliados valiosísimos y su testimonio ha de estimarse en mucho, pues suelen saber de una multitud de cosas entre cielo y tierra con cuya existencia ni sueña nuestra sabiduría académica".⁷

Luna com-partida

Dejemos que el médico vienés ceda la palabra al poeta, al humanista y al científico de nuestro tiempo, así sabremos si después de casi un siglo, su palabra sigue vigente:

"Indescifrable y cotidiana (...) a la vuelta de la esquina...", así define la luna Borges. A Durand la luna le permite teorizar sobre las "estructuras antropológicas del imaginario". La luna convoca al poeta, al antropólogo, al científico y al hombre cotidiano, los invita a penetrar su intimidad por caminos diferentes...

De lejos viene el poeta, levantando los velos del significante con su pluma y su verso; removiendo sedimentos, reliquias, escombros, vestigios, mitos, imágenes, leyendas, cuentos, hechizos, romances: objetos y símbolos que cubren la desnudez del astro, signo primigenio de nuestro ser en el universo. La luna, satélite de la tierra alrededor de la cual gira e ilumina durante algunas noches; es menor que la tierra, se tiene calculado su radio, masa y densidad,

⁷ *Ibidem*, p. 8

incluso existe idea precisa de la conformación de su superficie, las fases por las que atraviesa, así como la atracción que ejerce provocando fenómenos naturales. Sin embargo, más allá del dato científico, la luna es un gigantesco imán para el psiquismo del hombre, quien ha prolongado su visión más allá de los límites de sí mismo, atribuyéndole toda clase de poderes.

La luna es fuente inagotable de significantes, preconcepciones, entendidos, malentendidos y sobrentendidos, material con el que el hombre y el poeta urden el entramado de sus representaciones, interpretadas en cada época como parte de un bagaje cultural producto y productor de sentido. Ella emerge en el punto mismo donde la percepción es cierre y apertura; apertura y cierre, diálogo permanente entre naturaleza, sujeto y cultura.

A Borges, por ejemplo, no le interesa viajar sobre los cuernos de la luna, tampoco le parece relevante saber si es de queso o de miel; si en su seno dormitan ranas, liebres o lechuzas, simplemente la ve “a la vuelta de la esquina (...) más allá de su literatura”, la mira y reconoce que la palabra –su palabra– no puede decir la singularidad de la imagen sin contaminarla con el virus de la representación, pero eso no lo inquieta, siempre y cuando pueda adjetivarla, apresar su imagen en el estrecho espacio de dos significantes: “Indescifrable y cotidiana”. La poesía resuelve sus problemas con el mismo material con el que los crea.

Para Durand, sin embargo, la luna es más que una imagen atrapada por el símbolo y el lenguaje. Las implicaciones antropológicas de su propuesta teórica lo llevan a postular la existencia de una bipartición entre dos regímenes opuestos: el diurno y el nocturno; para el segundo, sobre todo, la luna es fuente inagotable de simbolismo.

De ella el antropólogo hace modelo y abstracción, obtiene claves que permiten explicar ontologías, arquetipos, paradigmas, modelos de unidad y separación, expresados en la mitología como una necesidad humana esencial.

Su brillo ilumina metáforas, metonimias e imágenes que convergen y cristalizan más allá de la historia, en el mito y su narración, en una teoría y un método encaminados a estudiar y delimitar las motivaciones y el pensamiento del hombre a través de una “arquetipología general”.

El citado antropólogo acomete su empresa de manera sistemática, sin apresurarse; tantea el terreno lentamente, avanza, retrocede, propone, incursionar en otras disciplinas incorporando conceptos, hace analogías. Su horizonte es el imaginario, el estudio de su estructura lo conduce lejos de la mirada, de lo que puede ver al doblar la esquina de sus rutinas personales, le interesa prioritariamente el símbolo de la imagen y el arquetipo correspondiente.

*Durand, reconoce la enorme dificultad para establecer analogías y simbolismos lunares –entre otros muchos elementos que conforman el régimen nocturno– en el devenir de una especie y una cultura. Pero también en el orden celeste, astronómico, en la confrontación con la realidad de los ciclos estacionales, agrícolas, biológicos, cuya presunta estabilidad los coloca al margen de la prolífera e hipercompleja imaginación del hombre; de sus interminables cadenas significantes, giros lingüísticos, hermenéuticos o cómo se quiera denominar a esa vorágine surgida de la boca, de la mano, del cuerpo, de la experiencia y de la acción como efecto de la incapacidad para afrontar “lo real” * manifiesto a través de la contingencia y la muerte.*

Así, uno –el poeta– disfruta, saborea, interrumpe, abandona, posterga, juega, se divierte, mal dice o b(i)en-dice. Se oculta, retrocede, miente, inventa, aparenta, repite, combina, une, separa, se burla, hace chapuza, malabares y mil piruetas con el lenguaje.

Mientras el antropólogo se desliza con cautela entre el centro y los límites de la teoría, la experiencia y la acción de sí mismo, de los otros, del grupo, de la colectividad a quien pretende estudiar. Se compromete y com-promete en primera instancia, no su pura subjetividad, sino el vínculo social con los demás; dedica una gran parte de su tiempo, tanto a la participación como a la observación, al silencio y la escucha. Toma nota, registra hasta los más nimios acontecimientos, gestos, objetos, cuerpos, aromas, flora, fauna, hábitos, costumbres, altercados, complicidades: el “otro” es blanco permanente de su acción y su atención. No sólo es la palabra su prioridad, sino el texto y contexto sociocultural, la historia, la tradición, recuerdos, la memoria y sus avatares

 *Hay que distinguir la connotación que da Freud al concepto de real como mera realidad, de la concepción de Lacan, quien define el concepto de lo real como “La totalidad o el instante que se desvanece” (J. L. De los nombres del padre. Ed. Paidós, Buenos Aires, 2005, p. 54)

tradiciones remembranzas y olvidos se ligan ante su mirada reflexiva; delimitan un espacio particular, el de la construcción de un sentido compartido.

El registro antropológico inicialmente se logra a través de una mezcla de intuición, asombro y sentido común, no obstante, la vivencia al alejarse del interjuego entre percepción-representación y cognición, del tiempo y espacio, del aquí y el ahora vivido, toma otros matices, destaca nuevos relieves imaginarios. El símbolo la atraviesa, la ideología la somete a una formalización teórica y metodológica, la enajena de sí, para dar paso, casi siempre, a una versión institucional, o mejor dicho a una metaversión.

La experiencia del antropólogo elaborada a través del trabajo de registro e interpretación, inevitablemente se transforma en otra. Las figuras retóricas, metáforas y analogías traicionan la experiencia y la significación surgidas en el seno de la interacción sociocultural; en el interior de un proceso, a su vez generador de emergencias y producto de determinantes históricos y culturales propios de la comunidad y de cada uno de sus miembros, además de los concernientes al observador.

Posterior al trabajo de campo, el cambio de espacio y el paso del tiempo, inevitablemente añaden otros elementos imaginarios y simbólicos al “diario de campo”, informe o cualquier tipo de documento destinado a formalizar el evento objeto-sujeto propio del estudio antropológico.

El poeta en cambio, cada vez que usa la palabra la hace suya, la penetra, la preña de un sentido que escapa en el acto mismo que lo produce, pero no sin dejar un poco de sí; no sin dejar tras su ausencia la fallida sensación de un relámpago que ilumina fugazmente la verdad de su ser.

No mira al sujeto ni al objeto desde fuera, sino desde su interior, se vincula con la realidad subjetivamente, a partir de la estética y la retórica, no se desvela por entenderla, sus pensamientos y afecciones parecen estar conectados directamente con su mano. Ambas hacen un trabajo impecable de improvisación, dicen lo que piensan, sin pensar demasiado lo que dicen; sueñan, fantasean, inventan, desvarían, más allá de las exigencias teóricas o epistémicos de ninguna ciencia. Para él, la única realidad existente es la del lenguaje, la de la palabra articulada linealmente: simplemente la usa, la inventa, la tuerce, la recrea, la invierte, la manipula, la exprime, la acaricia,

juega con ella, la excita y después se aleja, abandona la forma para correr de nuevo en busca del sentido...

La forma es certeza, el sentido destello y, aunque, poeta y antropólogo tienen en la mira objetos presuntamente diferentes: la verdad del ser o el verosímil de la experiencia humana; el sentido de la forma o la forma del sentido, ambos constituyen las dos partes de un mismo todo y al igual que el símbolo una busca a la otra, pero como sus trayectorias se proyectan de forma paralela, no se juntan. No hay un punto donde puedan reunirse o complementarse para cerrar el sistema del que son a la vez, producto y productoras.*

Ésa es la magia, la alquimia de la vida; el movimiento que no cesa, no se detiene ante ninguna contingencia, como tampoco lo hace el símbolo, más allá de cualquier esquematismo, código, norma, ley o referencia.

El poeta sabe hacer del trazo simbólico, significante, palabra sujeta a una sintaxis, orden que implica secuencia: una y luego otra, nunca dos al mismo tiempo, maneja con destreza el a cuenta-gotas del lenguaje.

El sentido en cambio es rebelde, se le escapa, procede arbitrariamente, avanza, retrocede, se duplica, guarda silencio, irrumpe, vacila, se exhibe, huye, miente, engaña, altera, se deforma, se encubre, transgrede, se transforma, imita, presenta y re-presenta, finge, actúa, aparenta.

En fin el poeta, como cualquier otro hombre, aporrea constantemente el sentido, impide que se vacie; para ello cuenta con sofisticados mecanismos, echa mano de la retórica, del estilo. Escritura y literatura le permiten atrapar y encerrar dentro de una estructura de efímero sentido, el parpadeo de una significación en fuga permanente.

Cohabita con la forma, copula con ella cada día, la prostituye, pero no se satisface plenamente, la forma nunca colma el deseo del artista.

El camino de la estética no es más que un rodeo, una eterna repetición; la postergación del encuentro con aquella realidad que atemoriza a Borges: "Ya no me atrevo a macular su pura aparición con una imagen vana", la ve "Indescifrable y cotidiana, más allá de mi literatura".

*Durand define símbolo como "(...) signo que remite a un significado inefable e invisible, por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen o completan inagotablemente la inadecuación"; Durand, Gilbert; *La imaginación simbólica*; Amorrortu/editores; Buenos Aires, Argentina; 2002; p. 21.

¿Será esa “pura aparición” insinuada por el escritor, el fantasma del origen, de la angustia y de la muerte; tal vez la certeza de un encuentro con la nada, con la eterna noche del a-Dios, lo que le ha impulsado a suponer un “más allá de su literatura”, al igual que hacen Freud o Lacan cuando conciben un más allá del placer o del goce?

“Otras más claras lunas hay de plata”

Tal dilema, podría pensarse, no existe para los astrónomos, físicos, matemáticos, biólogos; a ellos los protege la denominada popularmente “dureza” de sus ciencias y el arsenal tecnológico con que cuentan, por consiguiente, su conocimiento sobre la luna debería ser preciso, calculable, objetivo; un saber predecible. Tampoco es así, el conocimiento para todas las disciplinas, independientemente de su objeto, no dejará nunca de implicar a quien conoce, por lo mismo, hay que incluir en toda investigación esa pieza humana imprescindible que al ocupar un espacio dentro del sistema estudiado, lo abre, lo precipita a la búsqueda incesante de sentido, a modificar su comportamiento por el simple hecho de ser observado.

Sobre la perturbación provocada por nuestra sola presencia en los sistemas y estructuras que tratamos de investigar, aunque mucho se reflexiona en la teoría, poco se autorreflexiona en la práctica.

La física contemporánea, por ejemplo, ha establecido el principio de incertidumbre al afirmar que los electrones se comportan de un modo u otro, según sean observados o no. Tal enfoque, entre otras importantes repercusiones, conlleva modelos de comprensión que emplean la imagen y su principio de incertidumbre como forma de pensar, es decir requieren de un pensamiento complejo.

Teóricos como Durand, destacan dichos aportes, al considerarlos precursores del cambio en diversas especialidades, no sólo reconoce la necesidad de un nuevo paradigma para las ciencias humanísticas, sino además incorpora conceptos de los modelos epistemológicos de la física cuántica más actual en sus últimas obras como el de “cuenca semántica”, término que relaciona con lo que dentro de la biología y genética contemporáneas, autores como*

Waddington o Sheldrake denominan “creoda” y el matemático René Thom reconoce como “campo morfogenético”.

Durand también recurre a la metáfora fluvial, basado en Thom y Sheldrake para proponer un método de identificación de los movimientos seguidos por la trayectoria mítica, organizada en función de un reconocimiento de las cuencas semánticas. Por su parte, André Green también incursiona de lleno en el paradigma de la complejidad al sostener que “la complejidad nació cuando se tomó conciencia de la insuficiencia de los modos de pensamiento que supuestamente daban cuenta de lo que constituye la especificidad de los humanos, más aún que la estructura del mundo físico”.

“Tipos” y arquetipos

Con mucha frecuencia, en torno a ciertos fenómenos y objetos materiales como la luna, (satélite natural de la tierra), se crea un contexto imaginario y simbólico, dando origen a modelos interpretativos de sentido fijo a lo largo de la historia de la humanidad, conocidos como “arquetipos”, la luna es uno de ellos.

Sobre la luna convergen las miradas del poeta y del antropólogo: uno se propone domesticar con palabras una imagen cuya familiaridad hace patente cada día la existencia de un más allá del sentido, de un límite imposible de decir... Otro, intenta reconocer en ella, como lo hace Durand, “una cíclica reversión de disposiciones semánticas”, el eterno retorno de formas arquetípicas elementales provocado por reiteraciones en las cuencas semánticas, cuya identificación puede contribuir a dilucidar las constelaciones en que se organiza cada universo mítico: su lógica.

Así, ficciones metaliterarias, “cuencas semánticas mitogénicas”, geometrías fractales, lógicas borrosas, cibernética de segundo orden, inteligencia artificial, e incluso la integración de una visión interdisciplinaria encaminada a establecer la relación entre neurociencia y psicoanálisis, es apenas una pequeñísima muestra de la heurística motivada por el paradigma de la complejidad para este siglo.

 *Cuenca semántica: “Estructura sociocultural, identificada por regímenes específicos del imaginario y mitos determinados, que responden a un perfil común, delimitado por una época, un estilo, una estética, una sensibilidad y, por lo tanto, una visión y una representación del mundo compartidos”. (Fátima Gutiérrez “El héroe decadente” en Thélame. Revista Complutense de Estudios Franceses. 2000, 15: 79-8)

A la luz de descubrimientos y avances de teorías y corrientes como el Posmodernismo, la Hermenéutica Simbólica o las teorías de la complejidad mismas, la necesidad de trascender el modelo positivista se entiende. No obstante, lo que hace de cualquier programa científico una verdadera alternativa es el reconocimiento del hombre como centro de su actividad: su dimensión humana.

En esa dirección ha de orientarse el desarrollo de una Antropología Compleja, bajo cuyos principios y postulados, averiguar, más allá de los arquetipos, la manera en que se las arregla el hombre de todos los días con su tiempo y espacio, sus interacciones y los mecanismos generadores de sus mundos de sentido.

Hace falta ponerse en los zapatos del otro –pero, sobre todo, en los nuestros– participar de su rutina, transitar sobre las vías de su cotidianidad para leer entre líneas aquello que le perturba, estremece, aburre. Sus eventuales desesperaciones, melancolías, estados maniacos o depresivos o simplemente escuchar el revelador silencio que pausa su discurso, observar los delatores gestos de su rostro, los movimientos todos de su cuerpo... Hombro con hombro, experimentar su cercanía, jugarlos con él una partida (de ajedrez, de madre, de lotería, de pastel) o acompañarlo cuando de otra partida se trata: la de sus muertos, la de rifársela como “mojado”, la de su mujer o su hombre cuando se le fue con otro o, con el “mismo” (sexo).

Se trata de desconfiar de las preconcepciones y esquematismos disciplinarios que nos han alejado cada vez más del sentido-común en sus diversas acepciones: sentir en común, comunicar sentido, perder el sentido común o com(un)partir el sentido.

Hay que tomar el pulso al devenir diario, al acontecer humano de lo trivial. Reducir la brecha que separa a quien posee un saber legitimado, de aquel que sabe legítimamente: democratizar el uso de la palabra a través de la dialógica. En ese sentido es fundamental posicionar al sujeto como referencia central de la creación mítica, dar paso al conocimiento de las nuevas formas de establecimiento de los lazos sociales, de la creación de nuevas máscaras y apariencias para los fantasmas y mitos, teniendo como referentes las características y demandas de un cambio de época y de milenio. Cambio, no destrucción...

Asumir el reto para despertar de la antropología romántica en que vivimos, obligarla a tomar ella también, partido... “no retroceder ante el problema de la destrucción cultural; la antropología rechaza asumir el tema de la muerte de las relaciones entre grupos, pensar el tema de los vínculos, de su quebranto y devastación”, asegura Mier, colocando el acento sobre algo esencial para el individuo: su integridad.

Brujas-lunas: lo positivo de lo negativo

“Las brujas son mujeres y manejan las artes y las artimañas demoniacas del engaño, dominan las magias generadas por la tierra: engendran peligros. Son mujeres que beben y respiran el bien y el orden, para después, entre risas y cantos, vomitar y exhalar el mal y el desorden, Mujeres habitantes de la entropía...”⁸

Este trabajo, más que la constatación de una “hipótesis”, es una búsqueda, implica una reivindicación de lo negativo y la inestabilidad como síntomas predominantes actuales, expresados por la cultura, ahora de forma individual y la mayoría de las veces violenta. Es urgente aquilatar los desequilibrios radicales producidos por los medios de comunicación y las redes sociales cibernéticas en nuestra, de por sí, mermada capacidad de interactuar con la diferencia y la otredad.

Dejar a un lado los conceptos-sombrilla, las etnografías sesudas y extensas sobre las pasadas glorias de grupos extintos o en vías de extinción, para agilizar las prácticas de campo y el quehacer del etnólogo en la instrumentación de mejores condiciones de vida para el hombre.

Acondicionar nuevas formas para dar cuenta de los sucesos y acontecimientos con mayor celeridad: coleccionar testimonios, imágenes, delimitar recortes significativos y precisos del flujo cotidiano y natural de las comunidades: aprender a improvisar entrevistas, guardar en la memoria textos cortos, huellas, indicios atrapados al vuelo en el trayecto antropológico. Adiestrarnos en el arte y la técnica de interpretar en el acto la fractura de una palabra, un espacio, un gesto o un acto fallido, la furtiva fuga del sentido ante nuestra propia nariz, o la

⁸ Lízarraga, Xabier. *Las brujas son mujeres*. Ediciones de La Sabana, México, 2010

sospechosa y cada vez más cotidiana ausencia del texto-testimonio del hombre al natural, espontáneo, desprovisto de su virtual y cibernética referencia.

Hacer virtud del d-efecto, de lo imposible, lo no-dicho o lo por-decir (omitido, reprimido, excluido, eludido, elidido, negado), de aquellos temas aparentemente consabidos, sobrentendidos, silenciados; de los que de acuerdo al dicho popular “por sabidos se callan”.

Temas ignorados, tanto por la otrora antropología de tiempos expandidos, como por la velocísima de los medios, especialistas en fragmentar la realidad y hasta la ficción en aras de intereses impuestos por unos cuantos. Estamos ante viejos problemas, irresueltos, eternos...la diferencia es que ahora sus consecuencias nos rebasan, nos atemorizan a pesar del cúmulo de conocimientos científico-técnicos con que presuntamente se cuenta para afrontarlos.

Temas-tabú, enquistados en la naturaleza del hombre y de la especie, mudos, expulsados del paraíso prometido, exorcizados desde siempre; primero por el sujeto mismo, como producto de su ingreso al mundo de lo simbólico y de manera inconsciente, y después, casi siempre conscientemente, por aquellos que han detentado el poder y el “supuesto saber”.

El hombre con sus sueños, miedos, amores, odios, locuras y deseos, siempre es un tema-paradójico porque, finalmente, nos guste o no, y particularmente a los tecnócratas y pseudocientíficos, su presencia organiza no sólo todos los discursos, sino todos los saberes, los querereres, los haceres y los “poderes”. Sin embargo, es una organización conflictiva, en constante movimiento, imponderable, por ello ha sido desdeñada generalmente dentro de los ámbitos científicamente duros o endurecidos científicamente. No obstante, tras el desdén se asoma la impotencia y la curiosidad...

Un tema-seducor, nadie escapa a los enigmas del pensamiento y de la vida del espíritu; los abismos, los vacíos, los quebrantamientos, las anomalías, la nada, el “más allá” han obligado al hombre a producir lo mejor y lo peor de la cultura.

Obrero incasable de la significación, el sujeto siempre trabaja, lo quiera o no, construye diálogos, narra, cuenta, pinta, hace brujería, hechizos, inventa constantemente para aferrarse a los bordes de sí mismo y de los otros, favorece un espacio antropológico de encuentros y fricciones con el “otro” de lo

cotidiano y con el “Otro” de la ley, sin por ello ostentarse como profesional de ninguna disciplina humana.*

En ese tenor humanista el antropólogo requiere construir nuevas relaciones de acercamiento teórico-etnográfico con aquellas experiencias y producciones de sentido –instituidas o instituyentes– como parte de la tradición e interacción sociocultural, mediatizada ahora por un cúmulo de objetos materiales y cibernéticos generadores de diversas lógicas y gramáticas espacio-temporales en el ámbito de lo colectivo. En suma, más que la luna del científico o del poeta, interesa buscar su brillo reflejado en la mirada del otro, en su palabra, su rostro, su tristeza o su sonrisa.

¿Quién hace los mitos de la luna?

Una vez bosquejados algunos elementos sobre el encuadre de este trabajo, la intención de los siguientes capítulos, es reubicar la reflexión sobre el mito, desplazándolo del centro, hacia la periferia, de su caracterización como sistema del lenguaje, relativamente autónomo, para colocar en el centro al hombre del mito, no al mito del hombre.

Salir de las profundidades de la mitología decimonónica, para ir al encuentro del mito coloquial e investigar qué o quien lo hace; esmerarse en la escucha de esa voz y ese silencio que irrumpe sin cesar en el territorio de lo sagrado y de lo profano, en el rito, la creencia y en la cotidiana rutina.

No es empresa fácil, implica una toma de conciencia para deshacerse de los prejuicios y preconcepciones tanto de la academia, como de la actividad profesional. Cuesta dejar de invertir grandes cantidades de libido en cuidar formas y protocolos institucionales para prestar mayor atención a la instrumentación de prácticas antropológicas centradas en el hombre de hoy, en el registro-interpretación de sus manifestaciones y formas peculiares de hacer cultura, de imaginarizar y simbolizar el significado de la vida y de la muerte.

 *Dentro de la teoría lacaniana existe una diferencia entre el concepto de Otro (con mayúscula) y otro (con minúscula), relativo el primero a la identificación del sujeto con el gran Otro en el orden simbólico y al otro de la identificación imaginaria, aquel a quien se imita en el nivel de la similitud. (Zizwz, Slavoj. El sublime objeto de la ideología. Siglo XXI, México. D.F, 2007, pp. 146-158).

Requiere tomar distancia del debate estéril entre teorías, escuelas y corrientes, encaminado únicamente a exhibir una hueca erudición y un cúmulo de saberes contruidos sobre el gabinete, centrados en un el “espejeo” entre docencia, investigación y relaciones académico-jerárquicas.

Asimismo, supone la capacidad de hacer metáforas, no únicamente desplazamientos y metonimias, con los conceptos y categorías extraídos de otras teorías y métodos propios y ajenos a nuestra disciplina, a fin de enriquecer una investigación-acción encausada, lenta, pero sólidamente, hacia aquellos territorios-tabú. Los cuales, al margen de la mirada antropológica, se extienden silenciosamente, viajan, se ramifican, se transforman, aparecen y desaparecen con una velocidad impresionante. De la misma manera como las formaciones imaginarias, simbólicas y culturales, consciente e inconscientemente, tienden a sustituir los referentes socioculturales, las normas y valores que dieron arraigo, sentido y razón de ser a las generaciones pasadas.

Hoy por hoy, pareciera que la “arquetipología” propuesta por Durand, en “Las estructuras antropológicas del imaginario”, al igual que el símbolo están en busca de una de sus dos caras, imposibles siquiera de evocar, sino a través del desarrollo de una antropología compleja a la cual corresponda no sólo una estructura-tipo, sino una estructura simbólica acorde con la idea de “magma significativa”.

El prurito de la existencia perfecta, de la felicidad permanente, o como diría Lacan; la empresa siempre perturbadora de evitar la “falta de la falta”, ha comenzado a provocar deterioros visibles, también en los cuerpos: Obesidad, enfermedades crónico degenerativas, anorexia, bulimia, depresión, soledad, adicciones, fobias, angustias, psicosis, pandemias, peligrosos escarceos sociales y políticos con el “goce” y “lo real”, la locura y el manoseo constante de las imagos fragmentadas del yo y del otro, proyectadas en la realidad del descuartizamiento y mutilación de cuerpos humanos.

En la actualidad enfrentamos los estragos de una mezcla mortífera entre cárteles y carteles, cuyos textos se escriben con sangre y letras de carne y hueso. La simbolización del dolor y la muerte empieza a prescindir del imaginario y la representación, interviniendo frontalmente en el ámbito más primitivo de lo real y de la realidad del cuerpo biológico.

Matar empieza a dejar de ser una imagen y un símbolo, para convertirse en una "pasaje al acto" común. Con la muerte ya no se fantasea, no se la narra; no es motivo de historias de espanto, corridos, leyendas, cuentos para asustar, ni la trama obligada para novelas, obras de teatro, etc. En suma ya no sólo se la representa. Ahora se la teme como un hecho real-material provocada por un arma en sus multifacéticas modalidades o por una cuerda, una mano, un ácido e inclusive una, antes inofensiva bolsa de plástico, una sobredosis de drogas o barbitúricos (voluntaria o involuntaria).

En fin, la industria armamentista, al igual que la inventiva, pueden elaborar o adaptar los objetos más inofensivos para provocar la tortura o la muerte de las maneras más inconcebibles. Con ella, ya no se sueña, se perpetra y ya, si acaso forma parte de las estadísticas y de las imágenes más abyectas en los medios, engorda los periódicos locales, revistas de espectáculos, noticiarios, etc. Sin embargo, habrá que buscar nuevas formas de divertir y enajenar a las masas, porque el espectáculo de la muerte pronto dejará de ser noticia...

*Consumismo y violencia empiezan a reemplazar al propio síntoma, del cual alguna vez Freud destacó "la ganancia secundaria" que proporciona, difractándose en algunas culturas y estratos sociales como una sensación permanente de insatisfacción física y psíquica, la convicción de estar perdiendo peso interior, así como una marcada impotencia para hacer vínculo social; para mantener anudado nuestro lazo con el otro. El hombre actual ha empezado a "forcluir" *, las prácticas más antiguas de urdidumbre social.*

El entramado socio-cultural del cual provenimos pierde grosor, empieza a resultar demasiado inverosímil, hacen falta nuevos métodos y técnicas de reemplazo simbólico. Pero antes es necesario asumir que la antropología tiene por delante un trabajo complejo, a fin de adaptarse y responder a un imaginario exprés, que nace cada día en el devenir de una realidad virtual, la cual penetra todos los ámbitos de nuestra vida, gracias a una gama amplísima de dispositivos tecnológicos de muy fácil acceso, pero caduca con la misma velocidad.

"Forcluir" es un término que proviene del Derecho y significa excluir o rechazar de forma concluyente; remite a la extinción de la posibilidad de actuar en justicia de una persona para ejercer su derecho ya que han vencido los plazos legalmente descritos.

Para rescatar como fuente de sentido y significación los restos del patrimonio cultural hace falta la profesionalización del hombre dedicado al difícil arte de vivir siempre en la contingencia, quien a costa de grandes gastos libidinales intenta dominar la técnica del capitonado de sí mismo, del arraigo de su propio ser. Urge inventar una mercadotecnia del yo y del nosotros, destinada a recuperar nuestro patrimonio más importante: sueños, mitos, poesía, serenidad, salud, ocio, juego, autoestima. Requerimos menos masificación y más mitificación, menos represión (ni primaria ni secundaria) y más libertad para recrearnos a nosotros mismos.

Evitar que nos programen constantemente los medios y el Estado, para tomar las riendas y entre nosotros mismos pro(gr)amarnos en la grupalidad, pero sobre todo requerimos aprender a convivir con la norma, el orden, la ley, el Padre y sus Nombres –con la estructura formal o tal vez, con la informalidad de una estructura por-venir, aquella que metafóricamente responderá a la madre, a la mujer, a la luna, a la eventualidad–, ¿por qué no?

“El porvenir de una ilusión”: abrir los sistemas...

Es necesario flexibilizar nuestro concepto de símbolo y estructura, aunque ambos en ocasiones resulten antagónicos como lo pueden ser la fijeza y el movimiento; la vida y la muerte, el bien y el mal, lo diurno y lo nocturno. Admitamos su codependencia, se llaman, se acoplan perfectamente, sus orillas, límites, fronteras, umbrales o como quiera que se les designe, paradójicamente llega un punto en que se tocan. La estructura como cierre y el símbolo como apertura, son condición indispensable para el ser y el devenir del sujeto.

Ambos son responsables de la clausura operacional del sistema humano y social, en cuyo interior se produce constantemente la identidad y la diferencia sociocultural; la ruptura y el fortalecimiento de los vínculos e interacciones sociales, la guerra y la paz...

Para su funcionamiento adecuado se requiere de la conformación de un nuevo tejido social que se genere y re-genere espontáneamente sin comprometer de manera tan importante la acción artificial y estereotipada de agentes externos.

Hace falta una Antropología Compleja basada en los principios de autoorganización y autopoiesis como formas de organización naturaleza-especie-hombre-sociedad-cultura, las cuales integran un bucle recursivo encargado de su propia preservación. Partir de la existencia de cierta autonomía del sistema, lo que en términos humanos implica la posibilidad de cambio permanente; el despliegue de estrategias creativas, más allá de la simple sobrevivencia; el ejercicio del libre albedrío.*

Hay que empezar a desconfiar del creciente aparato de asesores y especialistas, integrados tanto por expertos adiestradores o capacitadores en diversas áreas laborales y profesionales, como consejeros y orientadores, quienes están minando cada vez más la libertad y creatividad del sujeto. Cuestionar la proliferación de psicoterapias, psicoterapeutas y pacientes quienes acuden puntualmente a la cita con su síntoma, únicamente para constatar que del símbolo y del significante nadie se cura.

No olvidemos que fuera del ámbito terapéutico, existen también alternativas viables; prácticas sociales y experiencias cotidianas organizadas o no, en cuyo interior el imaginario y el símbolo se manifiesta lúdicamente: cantan, alborean, bailan, hace poesía, relatos, se recrean, pintan, hacen ritos y mitos: "circo, maroma y teatro".

El símbolo llora, reza, repite, imita, se disfraza para seducir cualquier forma a su alcance, para manosear su significación.

De las trayectorias simbólicas del hombre, el antropólogo podrá o no dar cuenta, pero siempre habrá que intentarlo; los efectos significantes siguen caminos tortuosos e impredecibles; traicionados siempre por la interpretación se diseminan sin dejar rastro material, ni humano, para volver a surgir siempre...

Por ello seguir las trayectorias del hombre común, alumbra apenas una parte infinitesimal del sentido del que emergen, dejando en ocasiones una huella, una estela, un suspiro, un parpadeo: seña que el anonimato del instante estará haciendo al mundo del mañana.

 *Autopoiesis: Capacidad de un sistema para organizarse de tal manera que el único producto resultante es él mismo. No hay separación entre productor y producto. El ser y el hacer de una unidad autopoietica son inseparables y esto constituye su modo específico de organización. Nuestra experiencia esta amarrada a nuestra estructura de una forma indisoluble. No vemos el espacio del mundo, vivimos nuestro campo visual. (Maturana, Varela, De máquinas y seres vivos. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1998)

No importa cuán insignificantes, nimias o perecederas puedan parecer, hay que estar a la caza de las formas como el sentido asoma, ya sea en una vivencia, en un juego, en una sonrisa, una mueca, en un tono de voz, en una exclamación, en una mirada o en su desvío. No hay que desairarlas incluso si son cautivas y cautivadas por y en el ciberespacio, se vale también...

El antropólogo no sólo debe ser un experto en métodos y técnicas etnográficas o análisis lingüístico, requiere también adiestrarse en una estrategia técnica-intuitiva-imag(en)inativa-cognitiva, enfocada a extraer del proceso y de las interacciones surgidas del sentido personal y colectivo, la comprensión sobre el mecanismo interno de organización al cual la forma recurre para poder expresarse cada vez.

*No es tiempo de atesorar el qué, el quien, el cuándo y el donde, sino de comprender el por qué y el para qué. **Es el tiempo del humano de la complejidad, no de la complejidad de lo humano.***

De ahí la insistencia, la inquietud por incursionar sobre el estudio e identificación del o los mecanismos psíquicos y sociales que hacen del mito el enlace simbólico por excelencia entre sujeto y cultura, asumiéndolo como un factor imprescindible para la creación permanente de sentido personal y comunitario; como una estructura móvil, capaz de dar cohesión y hacer inteligibles los universos de sentido generados por cada grupo social, primero para mantener vigente su deseo, y después, para preservar y actualizar la memoria de sus vivencias y sus relatos: sus universos de significación.

Capítulo III

Novilunio: símbolo y estructura

*Un pedazo de luna en el bolsillo
Es el mejor amuleto que la pata de un conejo*

Jaime Sabines

¿Cómo nace un mito?

¿De dónde surge el mito? ¿Cuál es su función, cuáles sus mecanismos? ¿En qué momento nace, es producto de su propia narración, del imaginario y la intención de quien por primera vez de dio voz, o se gesta antes, cuando la pulsión se separó del cuerpo meramente biológico para conectarse con el pensamiento pre-simbólico? ¿Se construye solo? ¿Qué hay detrás del mito, qué antes, qué después? ¿Por qué persiste? ¿Está hecho de pensamientos, palabras o acciones? ¿El mito es texto, intertexto, extratexto o metatexto? Seleccionar entre el alud de preguntas que detona una trayectoria de investigación desarrollada y concluida para darle continuidad a través de la apertura de un nuevo espacio antropológico requerido para la construcción de otro verosímil, requiere acceder a un nuevo nivel, a una diferente dimensión y perspectiva del mismo objeto-sujeto de investigación. Enfrentar el desafío implicado, no sólo por el tema de mito, sino por aquellos **aspectos concomitantes**, sin los cuales resulta imposible avanzar en la comprensión de los mecanismos que lo mantienen vivo.*

En este caso, luego de desarrollar el tema de la estructura mítica como un estructura en movimiento y sus implicaciones para abordar el mito desde el ángulo de la complejidad humana, se evidenció la necesidad de remitirse a los vínculos y procesos a través de los cuales el mito surge como una expresión humana del psiquismo, así como el mecanismo específico mediante el cual se organiza y reorganiza permanentemente: la recursividad.

*Tesis de doctorado en Antropología: Paloma, Bragdon. Con-jugar el mito. Una introducción a la complejidad del mito. ENAH, México, D.F., 2009.

Luna e imaginario: de la astronomía a la analogía

El enigma que siempre ha re-presentado la luna, al igual que el resto del universo, es realmente la fuente abastecedora de nuestro imaginario para construir parte importante de nuestros mundos de significación, reflejo fiel de la problemática inherente a la existencia humana y la vida social.

Para situar la analogía entre los procesos psíquicos y las fases de la luna como la "luna verdadera" que utilizaré en este y los siguientes capítulos, mencionaré algunos datos básicos, físicos y materiales, sobre las peculiares características de iluminación denotadas por la luna en una de sus facetas menos conocidas o mejor dicho, 'menos populares'.

Astronómicamente "la luna verdadera" se conoce como "luna oscura" consistente en aquella posición espacial en la cual, el sol, la luna y la tierra forman un ángulo cercano a los 180°, o sea que los tres astros celestes presuntamente se encuentran en línea recta y tal posición impide ver la luna, oculta por el resplandor del sol. Esta fase lunar se produce cuando nuestro satélite se localiza entre la tierra y el sol; es decir cuando su hemisferio iluminado no es visible desde nuestro planeta. La Luna frente a la estrella, quedará oculta precisamente por el intenso resplandor de esta última, en ese momento su ángulo de elongación es 0° y su iluminación de 00.00.¹ De acuerdo a tales peculiaridades, en algunas ocasiones la luna pasará unas veces frente al Sol estando por encima de éste y otras, pasará por debajo de él, sin embargo, un observador común y corriente no se percatará, ya que el paso de la Luna frente a la estrella, quedará oculto precisamente por el intenso resplandor de ésta.

Con ello, en primera instancia se logra constatar que no es la luna como tal, el objeto de nuestra percepción, sino el brillo, la iluminación; el juego de claro-oscuros y las formas en que se organizan, se entrecruzan, entrelazan, separan,

¹ La fase lunar descrita, es distinta que la luna nueva visible, o creciente de luna, como se denomina a la primera aparición de la luna siguiente que se produce entre 18 y 30 horas después de la anterior; en esta última, los tres astros cambian ligeramente de posición y ya no forman una "línea recta" (ángulo de 180°). En la nueva posición, la luna aparecerá en el cielo vespertino como un pequeño rasgo en forma de "cuerno", ubicado hacia el Oeste. Una vez oculto el Sol, en el crepúsculo que aún queda, se puede mirar la luna nueva visible.

chocan, se funden y confunden. O sea, el tema en realidad no remite a la luna en sí, sino a las distancias –alejamientos y aproximaciones– entre los astros involucrados con ella. En otras palabras, el asunto nos interpela sobre el problema de las relaciones, y consecuentemente, el de la percepción-representación de éstas y de las formas como el resplandor solar o lunar se refleja en el sentido (significado) que cada persona les puede dar, según el mecanismo visual fisiológico, su estructura cerebro-cognitiva, historia personal y cultura a la que pertenece, producto de sus creencias, tradiciones, biografía, lugar de origen, estado de ánimo etc.

El hombre ha montado todo un aparato imaginario y simbólico al atribuir a un fenómeno físico un significado capaz de afectar sus prácticas productivas materiales y de sentido; al traducir la influencia de la luna en su devenir histórico-cotidiano, en un sistema de hábitos y creencias que rigen aspectos fundamentales de su existencia.

Eso, como ya se dijo, sin demeritar las influencias reales ejercidas por la luna, lo cual ha dado pie a establecer similitudes al considerar la fase de La luna nueva como época propicia a nivel fisiológico y afectivo para sembrar y abrir ciclos, por ejemplo. Metafóricamente, la humedad de la tierra en esta fase de la luna, acogerá aquella semilla capaz de hacer germinar no sólo la tierra, sino nuestra creatividad y buena ventura.

El espectro en que se proyectan los efectos del tiempo y momento en el cual transcurre el proceso cíclico lunar es muy amplio, así como la cantidad de interpretaciones de que es objeto. No es lo mismo mirar la luna como un talismán de buena suerte una noche cualquiera, a simple vista, que estudiarla sistemáticamente en un observatorio, mediante un equipo, métodos y tecnologías de vanguardia, compuesto por sofisticados telescopios, a partir de los cuales las imágenes obtenidas se pueden digitalizar y someter a concienzudos estudios para avanzar en el conocimiento de ese maravilloso “nuestro satélite natural”.

Pero, más allá del trabajo científico realizado sobre el astro, para la humanidad la luna ha sido como el ojo de la noche, y proyectar-imaginar ´aquello que ella mira´ requiere de sentimientos, palabras, emociones, sueños y añoranzas...

A la luna le hace falta un cuerpo, oídos y una voz para nombrarla, necesita quién la piense a través del juego permanente entre mito y sentido; sin el hombre no es nada, no existe.

Paradójicamente, igual que sucede con el sentido, la Luna Nueva no se puede ver, es un ojo cerrado, una cuenca vacía, o bien, puede representar la casa del mal; una caverna repleta de seres anómalos, siniestros y amenazantes, portadora por excelencia de incertidumbres e inestabilidad.

La negrura de la luna en su fase liminar, justo en el instante anterior a que un destello de luz le devuelva su presencia, le permite ser todo y nada a la vez; anidar en su seno todas las contradicciones. Ser fuente y fortaleza, esconderse, negarse, abandonarnos momentáneamente, siempre dispuesta a transformarse en otra cosa.

Ocultada por el resplandor del sol, habita el interlunio, para luego dejar su huella como un breve trazo en forma de cuerno, diminuta guadaña con que rasga su obscuro manto para dar vida al primer día de cada mes lunar.

La luna, al igual que el símbolo, tiene dos caras y las va mostrando de acuerdo a un ciclo repetido incesantemente, pero no siempre dentro de las mismas coordenadas. La fase de cada luna, independientemente de la cara mostrada a los ojos del espectador, depende de una lógica re-cursiva, diferente cada vez, acorde a la dinámica propia y la del resto de los astros; a una lógica muy poco conocida, porque responde a estructuras y órdenes hasta el momento, fuera de nuestro alcance.

De tal suerte, lo que se sabe de la luna es más creencia que ciencia; responde a una mítica y poética urdida por la percepción de sus brillos cambiantes y las re-presentaciones a que ha dado lugar, trabajadas por la imaginación de cada sujeto y cada cultura.

Del campo a la teoría: pensar el mito

Hace tiempo escuché un prestigioso antropólogo durante la clausura de un coloquio sobre simbolismo en la UNAM, resumir en breves palabras lo que consideré el mejor aporte de aquellas jornadas: “hacemos símbolos para no estar solos”, dijo, ante la perplejidad de los asistentes a quienes la afirmación cayó como un balde de agua fría. Si, porque luego de horas de conferencias

magistrales –y no tan magistrales–, de eruditas y en ocasiones agresivas discusiones sobre el significado de algunos conceptos, enfoques, corrientes y escuelas de Antropología Simbólica, el público se empezó a desanimar, hasta que el “sentido” se produjo. No fue tan complicado, simplemente hacía falta la referencia a una experiencia común.

Efectivamente porque el vínculo social y la cultura se construyen con símbolos y estos, en primera instancia no son racionales; son pulsionales, necesarios, ineludibles. Responden ante los embates cada vez más frecuentes de la “contingencia”; ante el temor a una disolución personal y social.

La lista de invenciones cotidianas para alejar el temor a lo desconocido es interminable y a medida que nos introducimos en la Historia o las historias de los pueblos, podemos observar cómo transitan del mundo físico y biológico al universo del deseo, la magia y la fantasía o a la inversa, hasta formar un bucle recursivo.

Sin embargo, se trata de un devenir simbólico, el cual por alguna razón se empeña en salvaguardar sus referentes pre-comprensivos, aquellos detonadores nacidos de la percepción, el instinto y la pulsión, antes que de un proceso cognitivo organizado y consciente y, por lo tanto, pueden identificarse mayormente con lo que algunos autores denominan como pensamiento mítico, el cual suele expresarse por boca de un personaje anónimo y es reflejo de un sentido compartido por una comunidad.

Pero, ¿cómo se explica este salto entre pensamiento mítico, inteligencia y mito o mito e inteligencia, cuál es el mecanismo que hace posible su desarrollo en forma de narración, más acá y más allá del texto?

Previo a una incursión teórica, veamos algunos ejemplos circulando libremente por las avenidas del lenguaje, sin apuro, lenta y cautelosamente, dejándose recrear en el vaivén del quien cuenta y quien escucha; entre percepción, imaginación, tradición y pre-dicción. Siempre las mismas y siempre diferentes, las historias que los hombres inventan y repiten a través de los mitos, desembocan en el callejón de los símbolos de la existencia, por donde el sentido se fuga al infinito...

No es difícil encontrarlas, hay más historias, que bichos en el mundo:

Los hijos de la Luna

A la luna se le han atribuido poderes singulares los cuales recorren una gama más amplia que sus multifacéticas formas y tonalidades. Sobre sus encantos la sabiduría popular ha tenido un enigmático puente entre la ciencia y la ficción, lo que la hace lucir aún más atractiva.

Motivo de inspiración para astrólogos y poetas, hechiceros, escritores y enamorados, en alguna ocasión todos hemos recurrido a ella en busca de un momento de intimidad, de nostalgia o de cordura. La Luna, proveedora de quimeras, sueños y fantasmas, es una mujer encinta quien guarda en sus entrañas la esencia de la noche.

Los habitantes del departamento El Petén, en el vecino país de Guatemala, en Centroamérica, aprecian sus virtudes, y entre historias y leyendas amarran las raíces de su vida y de su pueblo con destellos de Luna Nueva.

Esta pequeña aldea de origen maya ha tenido que enfrentarse a fenómenos naturales difíciles de interpretar, pero muy concretos, como el crecimiento de su lago Petén-itzá que ha enterrado los cimientos de la isla, obligando a sus pobladores a abandonar sus casas o a refugiarse en un segundo nivel habilitado o agregado al vapor, para dar albergue a sus atribulados ocupantes. Una de las hipótesis que se cuentan para explicar el asunto es la existencia de una fisura en el fondo del lago, por donde supuestamente se filtró gran cantidad de agua; pero de ser cierta, según afirman los geólogos, ya se habría cerrado.

Lo evidente es que el lago ha inundado hoteles, comercios y viviendas, obligando a sus dueños a remozarlos y acondicionarlos a fin de ofrecer a los visitantes un marco adecuado para sus frecuentes incursiones en los centros culturales y naturales cercanos, como las imponentes ruinas de Tikal, la zona ecológica del biotopo para la conservación del cahui, pavo real de El Petén, las grutas de Actun-can y otras maravillas que encierra esta región.

El Petén es un pintoresco lugar poseedor de una historia cargada de míticos personajes y costumbres peregrinas, ello de por sí lo hace fascinante, aparte de sus bellezas naturales. Todo en él remite a sus orígenes: la barroca arquitectura de colores “chinos”, como los identifican los oriundos de este lugar, mezcla de rojos y azules intensos, amarillo y verde botella, los pórticos y

puertas de madera simulando concreto; las ventanas con innumerables persianas y rendijas, coronado todo por techos de pequeñas láminas, antaño transportadas una a una a lomo de mula desde el vecino país de Belice.

Construcciones edificadas y sostenidas con postes de madera milenaria, cuya estructura asoma indiscreta entre los resquicios dejados por el tiempo. “Puede usted calarla –dicen los lugareños–, es madera cortada al amparo de la Luna Nueva, los años la denuncian.”

En efecto, la Luna sabe mucho de la gente y de las casas de este pueblo, pues El Petén fue construido entre el cerco de sus brazos y la brisa de su espíritu. Existe una tradición y una leyenda entre los taladores de árboles de El Petén, consiste en que la madera hay que cortarla seis días después de iniciado el periodo de la Luna Nueva, fecha en que está en su punto de resistencia y dura más; ni antes ni después.

Esta costumbre se observa en todos los aserraderos del lugar –doce en total– y a ello se atribuye la fama de su calidad en otros mercados, así como la tradicional solidez de las casas de El Petén y su fortaleza para resistir los embates de su creciente lago. Por ello, durante los cinco días que transcurren a partir de la Luna Nueva, los petenenses no pierden el tiempo, trabajan duro y confían en la suerte que la luna les traerá durante el resto del año; al futuro hay que mostrarle siempre la mejor cara y para jugar limpio nada mejor que un buen augurio.

Los niños también ponen su granito de arena y hacen la ronda durante las noches de los dos primeros días de Luna Nueva, cuando de ésta se mira apenas un “hilito”, según dice la leyenda: “hay que enseñarle un centavo a la luna”. En las palmas de las manos de los niños, entre el pliegue de sus dedos, aprisionadas aparecen un sinfín de monedas, luciérnagas que brillan a la luz de la Luna, parpadean igual que la esperanza de los que se han jugado éxito y fortuna en un albur que no se pierde nunca.

(Narración contada por los habitantes del departamento El Petén, en Guatemala, diciembre, 1999)

La misma madera: “de tal palo, tal astilla”

Antes de continuar quisiera hacer una acotación sobre la delimitación entre mito y leyenda. Las leyendas son un grandísimo dilema, no sólo para los antropólogos, también para cualquier persona interesada en algo más que deleitarse con su escucha, el simple intento de separarlas del mito, constituye ya un problema estéril, por ello he optado por considerarlas dentro del mismo género literario.

Como reportera, antes que antropóloga, durante años recorrí la república recabando información para elaborar reportajes sobre proyectos productivos y culturales en diversas comunidades rurales e indígenas del país, así poco a poco, sin darme cuenta me convertí en “rastreadora de leyendas”. Cuando concluía mis labores de investigación, de vuelta en el gabinete, invariablemente acudían a mi memoria –ya fuera adheridas a las descripciones técnicas sobre temas productivos, o como parte de los testimonios sobre proyectos sociales– infinidad de historias, tradiciones, costumbres, significados de los nombres de lugares, personajes y animales, aderezadas por la imaginación y la ideología de los lugareños con el propósito, premeditado o no, de convencerme para dar un sesgo político, social o cultural al proyecto en cuestión. Por ello, decidí separar en la medida de lo posible, el quehacer periodístico, de mi desconocida e incipiente vocación de etnógrafa.

Y... no, ni en los integrantes de las comunidades recorridas, ni en las teorías o filosofías consultadas, ni en mis prácticas profesionales he encontrado la fórmula para establecer las fronteras; el estilete que permita separar, sin dañar el sentido, la leyenda, del cuento, la narración, la anécdota, el sueño o el mito. Naturaleza y sentido, al igual que cuerpo y psiquismo, no son cuatro términos, conceptos o elementos, son un caos y un orden, un flujo catastrófico y accidentado, fracturado a veces, otras quieto y sereno, en equilibrio aparente, pero indisolubles.

¿Quién da que pensar a quién?

¿Para qué sirve un mito?, quién no se lo ha preguntado antes de quedar atrapado en sus redes significantes...

“El mito da que pensar”, célebre frase de Ricoeur, con la que me gustaría iniciar un sucinto recorrido a través del tema del símbolo y la importancia de contar con una hermenéutica propia del mito.

Afirma el filósofo: “Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario, figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero. Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico”.² Desde esta óptica se considera el pensamiento, no como telón de fondo de los símbolos, sino a partir de ellos, ya que su sustancia es “indestructible”; el fondo “revelador”, constituido por la palabra que habita entre los hombres.

Para el autor, la interpretación es correlativa a los símbolos, “(...) decimos que la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en despegar los niveles de significación implicados en la significación literal. (...) Hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto”,³ consecuentemente se postula una doble delimitación del campo semántico, tanto del lado del símbolo, como del de la interpretación. Que no es otro el trabajo que el antropólogo tiene que llevar a cabo en su tarea de dilucidación del mito.

“El símbolo da que pensar” puede parecer un axioma, pero también puede funcionar como una clave para interrogar al mito...

Para introducimos en su teoría ante todo se debe precisar que para la investigación del pensamiento y el mito, este hermeneuta se basa en la que denomina “simbólica del mal” específicamente; una simbólica de la falta, de la mancha, de la impureza, de la culpa, que ha dado pie a todo tipo de elaboraciones simbólicas o míticas. Ricoeur mismo define su intención como la

² Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 2003, p. 17

³ *Ídem*

de “esbozar una teoría general del símbolo a partir de un complejo determinado de símbolos: la simbólica del mal” y lo hace, según explica, porque su meditación responde a una situación propia de la cultura moderna, como un recurso filosófico: “El recurso a lo arcaico, a lo nocturno y a lo onírico, que también es un acceso al origen del lenguaje, representa un intento de escapar a las dificultades planteadas por el problema del punto de partida de la filosofía. Conocemos la agotadora fuga hacia atrás que el pensamiento lleva a cabo en su búsqueda de la verdad primera y, más fundamentalmente aún, en su búsqueda de un punto de partida radical que podría no ser una verdad primera”.⁴

Para encarar esa carrera, el autor renuncia a buscar el punto de partida, enfocándose en el “pleno del lenguaje y del sentido que desde siempre ha estado ahí, un lenguaje con presupuestos”, asegura.

Pretende asumir el problema de los símbolos a partir de ciertos rasgos de la modernidad, para responder en el mismo nivel. Así pues, reconoce que el momento histórico de la filosofía del símbolo en la modernidad es el “del olvido y la restauración, la pérdida de la pertenencia del hombre a lo Sagrado”, es, asegura, la contrapartida del dominio de la naturaleza a través de una técnica planetaria.

El reconocimiento de tal olvido, mueve a Ricouer a “restaurar el lenguaje integral”: la esperanza de una recreación del lenguaje, para cuya empresa recurre paradójicamente a una simbólica del mal, “piedra de toque” de su propuesta. Acorde con dicha postura, el mal sólo puede expresarse simbólicamente y se constituye con base en un significante de “primer grado”, sustraído de la experiencia de la naturaleza, como resultado del “contacto, la orientación del hombre con el espacio”.

Es precisamente respecto de estos símbolos de primer grado, como se pueden reconocer los símbolos míticos “(...) los cuales están mucho más articulados, comportan la dimensión del relato, con personajes, lugares y tiempos fabulosos y narran el Comienzo y el Fin de esa experiencia de la cual los símbolos primeros dan testimonio”.⁵

⁴ *Ibidem*, p.261

⁵ *Ibidem*, p.263

Desde tal óptica, el orden para analizar narraciones como las de Los hijos de la luna, podría provenir inicialmente de un 'signo', definido simplemente como "aquello que remite a otra cosa".

Si nos apegamos a la secuencia sugerida por el filósofo, el siguiente lugar lo ocupa el símbolo, el cual en principio está íntimamente relacionado con la literalidad del objeto-cosa-proceso, pero en un segundo momento recurre a la metáfora, se desprende del sentido inicial y empieza a producir sus propios significados, desplegando un abanico de sentidos más allá del estímulo de origen. En dicho punto el mito vendría a constituir, un "símbolo secundario" al adoptar siempre una forma narrativa.

Comprenderlo requiere desentrañar su origen estructural, no en términos de la historia particular que cuenta, sino del signo primigenio del donde surge, así como el proceso a través del cuál transita en esta relación signo-símbolo primario-mito-interpretación. "Los símbolos primarios muestran con claridad la estructura intencional del símbolo. El símbolo es un signo en la medida en que, como todo signo, apunta más allá de algo y vale por ese algo. Pero no todo signo es un símbolo. El símbolo encierra en su orientación una doble intencionalidad primera o literal, que como toda intencionalidad significativa, supone el triunfo del signo convencional sobre el signo natural: será la mancha, la desviación, el peso; todas estas son palabras que no se asemejan a la cosa significada. (...) El sentido material y manifiesto apunta más allá de sí mismo hacia algo que es como una mancha, como una desviación, como una carga".⁶ Esta hermenéutica atribuye al "símbolo principal" la posibilidad de estudiar y comprender un conjunto de signos organizados analógicamente para constituir un texto y sus múltiples sentidos.

Así pues, si se aplica la estrategia interpretativa señalada, podría comprenderse porque la luna es del conejo, de la rana o el sapo, o por qué la luna puede tener hijos, sexo, ser a la vez hombre y mujer, o hasta un dios desflorador de vírgenes y responsable de la menstruación.

Ricouer advierte, "los signos simbólicos son opacos, porque el sentido primero, literal, patente, apunta analógicamente a un sentido segundo que no se da más que en él".

⁶ *Ídem*

La lectura del filósofo no es fácil, pero su teoría constituye un importante aporte para el estudio de las producciones míticas en el “aquí y ahora” del quehacer etnográfico.

No obstante, no hay que perder de vista que Ricouer basa su propuesta sobre la reflexión de la dinámica de los grandes símbolos culturales. Lo cual no excluye su contribución para abordar el mito también en su acepción individual, ya que una es la estructura mítica y otra su manifestación individual, vía su materialización textual, y esa premisa funciona para ambos tipos de expresión simbólica.

En ese sentido, otro criterio valioso para abordar la estructura y el contenido mítico es la diferencia que Ricouer establece entre comprender y explicar, al atribuir al símbolo la labor de suscitar la comprensión a través de una interpretación, dicha distinción puede constituir una excelente herramienta para la inteligibilidad del mito y del símbolo en general: para tratar de entender porque “el mito da que pensar”...

Entre filosofía y antropología: un modelo para comprender el mito

El autor identifica tres etapas para lograr la comprensión, etapas que transitan de la vida propia de los símbolos hacia un pensamiento a partir de ellos:⁷

- *La primera etapa se refiere a la “fenomenología”, la cual implica colocar el símbolo en una totalidad homogénea, pero más vasta que él, y que, en su mismo plano conforma un sistema. Eventualmente dicha fenomenología despliega múltiples valencias de un mismo símbolo, verificando así su carácter inagotable. En este punto, comprender implica repetir en sí misma la unidad múltiple, el intercambio de todas las valencias en el núcleo del mismo tema. Asimismo, la fenomenología en otras ocasiones se avoca a entender un símbolo mediante otro símbolo. Así la comprensión se va extendiendo paulatinamente de acuerdo a una “analogía intencional”, es decir a todos aquellos símbolos relacionados*

⁷ *Ibidem*, pp. 279-285

con el símbolo estudiado. También dicha fenomenología al remitirse a los mitos y ritos los comprende, vía otras manifestaciones de la narración o ceremonia. Otra manera de comprender el símbolo es verificar la manera en que unifica diversos niveles de experiencia y representación, como lo exterior y lo interior, lo vital y lo especulativo. En suma, la fenomenología del símbolo hace emerger una “coherencia” propia, un sistema simbólico: en este nivel, interpretar consiste en hacer manifiesta dicha “coherencia”.

- La segunda etapa requiere el establecimiento de un vínculo con los símbolos, adentrándonos en el centro de la vida del símbolo para abrir el campo de la hermeunética en sí, a través de la interpretación aplicada a un texto determinado en cada caso. En otras palabras hacer coincidir la interpretación en un punto donde converjan el sentido proporcionado por el símbolo y lo que el autor concibe como “iniciativa inteligente de desciframiento”.

Al relacionarse con el símbolo y sus manifestaciones más allá de quienes presencian o escuchan el mito o el rito de forma casual y desinteresada, el antropólogo, desde el ángulo de esta hermenéutica debe incluirse en el texto; apropiarse apasionadamente en cada espacio estudiado de un símbolo particular, a fin de descubrir el “círculo hermenéutico”. Término que su autor lleva al extremo al concebirlo como un bucle recursivo: “Hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”, poéticamente Ricoeur explicita la necesidad de la creencia como condición para acceder al círculo hermeneúético: “(...) el intérprete jamás podrá acercarse a aquello que su texto dice si no vive en el aura del sentido interrogado. Sin embargo, no podemos creer sino al comprender”.⁸

- La tercera etapa, apunta propiamente a la intelección de los símbolos, a decir del filósofo, “la de un pensamiento a partir del símbolo”, que para el autor incluye, sí, la necesidad de develar en el símbolo un sentido capaz de movilizar el pensamiento, dando por sentado un sentido anterior, oculto, encubierto, un sentido que proceda del “seudosaber de una

⁸ Ídem

mitología dogmática”, pero posibilitadora también de una interpretación, no exegética, sino de una interpretación creativa, respetuosa del “enigma original de los símbolos”, el cual a la vez, sin dejar de considerar su referente, incluso partiendo de ahí, promueva el sentido, organice el sentido, produzca un “pensamiento autónomo”.

En las etapas antes señaladas para comprender el mito a partir de la simbólica, no hay que olvidar que Ricoeur concibe “el mal” como un concepto, digamos positivo, de lo que se podría deducir una coincidencia con autores como Green, e incluso yo diría con la complejidad humana –apurando un poco la analogía, con el caos, el desorden, el desequilibrio, la anomalía, la incertidumbre, etc.– ; el autor reconoce en el mal la libertad del poder de desviación, el trastocamiento del orden, afirma: “el mal no es una cosa, sino la subversión de una relación”.

Los criterios antes señalados constituyen un aporte importante para todos aquellos interesados en la hermenéutica como una metodología muy acorde con la antropología compleja, así como una oportunidad para entender el valor metodológico que de ellos se puede desprender.

La mirada antropológica: del pensamiento a la trayectoria

Por su parte Durand toma la materia psíquica como ese punto intermedio que da cuenta de lo físico y lo biológico; de cómo se organizan las manifestaciones de lo físico y lo biológico a partir del pensamiento y de las categorías que motivan los símbolos en las conductas elementales del psiquismo humano. Durand se coloca en la senda de la antropología con el propósito de estudiar las motivaciones simbólicas de los seres humanos y establecer una clasificación estructural de los símbolos, adentrándose en la búsqueda de un diálogo fructífero entre disciplinas y autores principalmente Bachelard, Lupasco y Jung. De ese esfuerzo comunicativo surge su noción de “trayecto antropológico” el cual presupone una génesis recíproca que oscila entre el

gesto pulsional y el entorno social y viceversa; así como un antagonismo creador de la esencia misma de la energía, fuente de todo.

Para ello inscribe su teoría en el psiquismo como en un territorio fronterizo y transdisciplinario. Territorio que Lupasco define genialmente como “de elaboración difícil, precaria y sin embargo, poderosa en la finura vulnerable de su contextura”.

Un psiquismo que no es ni una interioridad subjetiva ni una exterioridad objetiva, ya que el psiquismo “(...) caracteriza por encima de todo al hombre y permite su conciencia de la conciencia y su reflexión, precisamente en virtud de su contradicción, de su duda dinámica”.⁹ Para Durand, el hombre presenta considerable desarrollo de su sistema nervioso central, en el cual la sustancia nerviosa implica tal complejidad que permite la conciencia reflexiva (la conciencia que se percibe a sí misma).

Basado en la teoría del Físico Lupasco, afirma que en el sistema nervioso central, al igual que en el núcleo del átomo, las tendencias a la homogeneización y a la heterogenización están igualmente asociadas en una sistematización energética diferente a las sistematizaciones físicas y biológicas. En el hombre normal, ambas tendencias se encuentran simultáneamente potencializadas y actualizadas, en una constante tensión que constituye el motor de la vida del espíritu.

*Ambos autores parece que apuntan a la necesidad de una Antropología de la Complejidad Humana para continuar por esta intrincada vía de acceso al simbolismo y su misteriosa realidad. Para Durand es precisamente es ese intervalo, en esa que define como “progresión reversible”, donde debe instalarse la investigación antropológica, al **caracterizar su concepto de imaginario como aquel trayecto en el cual la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, en el que las representaciones subjetivas se explican por los acomodamientos anteriores del sujeto al medio objetivo.***

Así pues, el autor admite que el símbolo siempre es producto de las determinaciones biopsíquicas y las interacciones con el medio y llama a este producto trayecto antropológico, “porque la reversibilidad de los términos es lo

⁹ Lupasco, Sthéphane. *Nuevos aspectos del arte y de la ciencia*. Guadarrama, Madrid, 1967, p. 66

propio tanto del producto como del trayecto”. Insiste en la génesis recíproca del “gesto” y del entorno, cuyo corazón es el símbolo, confirmando así su principio de análisis en virtud del cual: “(...) el trayecto antropológico puede partir indistintamente de la cultura o del natural psicológico, ya que lo esencial de la representación y del símbolo está contenida en estos dos límites reversibles”.¹⁰ Para el estudio de dichos límites utiliza el método de convergencia, el cual “(...) tiende a localizar vastas constelaciones de imágenes, constelaciones más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes”.¹¹ Distingue entre analogía y convergencia, ya que para esta última no se trata de la identificación de similitudes entre relaciones diferentes, sino de constelaciones de imágenes semejantes término a término, en dominios diferentes del pensamiento. No analogía, sino homología, precisa Durand, con lo cual subraya el semantismo del símbolo y el papel que desempeña la convergencia que se ejerce, más sobre la materialidad de los elementos semejantes, que sobre su sintaxis.

Homología, desde este enfoque, no es función, sino equivalencia morfológica. Equivalencia estructural, que permite a los símbolos circular en una constelación, como desarrollos de un mismo tema arquetípico. En otras palabras, variaciones sobre un arquetipo.

A partir del método, puede deducirse un modo de organizar, una estrategia para realizar un trabajo antropológico sobre los símbolos. Está establece como primer punto la definición de constelaciones o conjuntos simbólicos donde convergen las imágenes alrededor de núcleos organizadores “los que la arquetipología antropológica debe ingeniarse para localizar a través de todas las manifestaciones humanas de la imaginación”, precisa el autor.

*La tarea no es fácil, el mismo Durand reconoce la dificultad para la investigación antropológica, entre otros motivos, por la **necesidad de recurrir al discurso para dar cuenta de los resultados en el rastreo de las citadas constelaciones.** Tema que alude a la incidencia del observador sobre lo observado y ofrece la oportunidad para introducir el problema de la reflexividad.*

Asimismo, al hacer hincapié en el vector o hilo del discurso que

¹⁰ Durand, Gilbert. *Op. Cit.* p. 45

¹¹ *Ídem*

necesariamente se construye paralelamente al esfuerzo de identificación de conjuntos simbólicos, y se añade a los sentidos de las intuiciones primarias, se pone el acento en la formación de emergencias que el trabajo antropológico conlleva.

“Metodológicamente, uno se ve obligado a reintroducir lo que había tenido el cuidado de eliminar ontológicamente: o sea, un sentido progresivo de la descripción, un sentido obligado a escoger un punto de partida o bien en el esquema psicológico o en el objeto cultural”.¹²

Elegir un punto de partida pues, no constituye una limitante epistemológica, ya que, “(...) si metodológicamente, uno se ve forzado a comenzar por un comienzo, esto en modo alguno implica, de hecho que ese comienzo metodológico y lógico esté ontológicamente primero”.¹³

Por consiguiente, es aconsejable no confundir el hilo de nuestro discurso o nuestra descripción, con el de la ontogénesis o filogénesis de los propios símbolos, esto vale incluso si deliberadamente se parte de uno de los dos esquemas que él propone.

Indudablemente el autor alude a un “método de acción mental”, no a un modelo constitutivo de lo real, de ahí que para su análisis parta del sujeto, pase luego a los complementos directos del objeto y posteriormente a los indirectos, siguiendo así una lógica inductiva. Partir del psiquismo proporciona, según él, ventajas metodológicas con respecto a las posiciones culturalistas, ya que presenta un punto de arranque más simple, más general y más cerrado sobre sí mismo.

Es otras palabras, el medio cultural representa una especificación de ciertos bosquejos psicológicos de la infancia, en los que las vocaciones y censuras culturales, seleccionan poco a poco las formas de acción y de pensamiento propias de cada sociedad. Se trata de una amalgama entre lo natural y social, organizados mediante una tensión antagónica.

Y es precisamente dentro del campo psicológico donde busca los grandes ejes para una clasificación abarcativa de todas las constelaciones que va encontrando en su trabajo de investigación.

Durand supone que existe un sector de lo psicológico del que surgen las que

¹² *Ibidem*, p. 4

¹³ *Ídem*

define como “metáforas axiomáticas” incluso simpatiza con la hipótesis de Bachelard, quien considera que dichas metáforas son las que indican el movimiento. Además parece optar con su maestro, por la hipótesis de la existencia de un esquema clasificatorio de los símbolos de corte cinematográfico, que remite más allá de las formas simbólicas, al concepto de fuerza y atribuye la constancia de los arquetipos a direcciones y “realidades dinámicas” constituidas por las “categorías de pensamiento”, con ello nos coloca en el camino de un modelo energético.

Tal modelo es plausible metodológicamente, de acuerdo con Durand, ya que se trata de una “cinemática simbólica, dinámicamente mensurable” y la motricidad atribuida a tales imágenes se puede tomar, asegura, como un punto de partida de la clasificación que se propone. Para ello es necesario localizar esas metáforas básicas, esas “categorías vitales”, en determinados dominios de la motricidad.

Durand recurre a la reflexología con el propósito de dar sustento a sus hipótesis sobre el fundamento biológico y dinámico del símbolo. Para ello se auxilia del concepto “gestos dominantes” a los que define como un sistema funcional que sólo se puede estudiar a través de la reflexología, concretamente de la reflexología infantil, a la que recurre en busca de la trama metodológica “(...) sobre la cual la experiencia de la vida, los traumatismos fisiológicos y psicológicos, la adaptación positiva o negativa al medio vendrán a florear sus motivos y a especificar el ‘polimorfismo’ tanto pulsional como social de la infancia”.¹⁴

Clasifica los reflejos dominantes en el recién nacido humano en tres grandes apartados: dominante de posición, dominante de nutrición y dominante de reflejo sexual, esta última constituye un campo de gran riqueza que remite a una prefiguración coreográfica del ejercicio de la sexualidad.

A partir del enfoque de las dominantes reflejas, formula como hipótesis de trabajo la estrecha concomitancia entre los gestos del cuerpo, los centros nerviosos y las representaciones simbólicas. Pero, ¿cómo se concibe desde la teoría el paso de los reflejos dominantes a su prolongación cultural? La respuesta implica un acuerdo entre dominante refleja y entorno cultural para

¹⁴ *Ibidem*, p. 50

*motivar la imagen y dar su vigor al símbolo. Dicho acuerdo además debe inspirarse no en la represión, sino en una emergencia surgida del vínculo pulsión-cultura en cuya historia prevalece una “felicidad” suficiente para perpetuarla. **¿Se puede deducir de esta visión el predominio de una economía de la pulsión de vida y atribuir a la “redundancia simbólica” un valor ético y estético?***

Más allá de las elaboraciones psicoanalíticas centradas en la idea de castración y complejo edípico, la respuesta puede conducirnos a través de una concepción termodinámica, enfocada principalmente a investigar la función negentrópica del símbolo. En ese aspecto Durand orienta su estudio hacia un análisis del entorno tecnológico humano en busca del puente que une pulsión y cultura, pero trasciende la materialidad de los objetos, considerados únicamente como complejos de tendencias, redes de gestos.

Es decir que “(...) cada gesto solicita a su vez una materia y una técnica, suscita un material imaginario y, si no una herramienta, por lo menos un utensilio”.¹⁵ Igualmente, distingue el carácter de los objetos (utensilios), del de objetos simbólicos, ya que estos últimos poseen una naturaleza polivalente, al constituir redes donde varias dominantes pueden entrelazarse.

La complejidad manifiesta de los objetos simbólicos justifica el uso del método que Durand desarrolla a lo largo de su texto: “(...) partir de los grandes gestos reflexológicos para desenredar las redes y los nudos constituidos por las fijaciones y las proyecciones sobre los objetos del entorno perceptivo”.¹⁶ El énfasis en el entorno tecnológico que hace Durand en su clasificación también incluye los esquemas afectivos, es decir, las relaciones del individuo y su medio humano primordial, los cuales dan pie a la distribución psicotecnológica que toma como base para sus trabajos.

En su método convergen reflexología, tecnología y sociología, al proporcionar el sustrato antropológico para la teoría concerniente a una amplia bipartición entre dos regímenes simbólicos: el diurno y el nocturno y sobre la tripartición reflexológica a que se hizo mención en párrafos anteriores. Los regímenes diurno y nocturno, comprenden el primero, la dominante postural con sus implicaciones manuales, visuales y agresivas, mientras que el segundo tiene

¹⁵ *Ibíd.*, p. 57

¹⁶ *Ídem.*

una filiación más cercana con la dominante digestiva y sexual.

Su concepción postula ante todo el “semantismo de las imágenes” como portadoras de un sentido que se materializa a través de su capacidad de construir culturas. Esta materialidad se desprende de la relación entre el arquetipo y “(...) ciertos procesos perceptibles de la naturaleza que se reproducen incesantemente y siempre están activos, pero, por otra parte, también es indudable que igualmente se relaciona con ciertas relaciones interiores de la vida del espíritu y de la vida en general”.¹⁷

No hay que confundir arquetipo y símbolo, ya que en el primero la universalidad y la adecuación al esquema (Durand entiende esquema como una generalización dinámica y afectiva de la imagen) es constante, en tanto que la ambivalencia predomina respecto al símbolo. Los arquetipos se relacionan con imágenes muy bien diferenciadas por los grupos y las culturas, las cuales permanecen inmutables, mientras el símbolo que los diferencia se transforma permanentemente. Cultura y “natural psicológico” forman límites reversibles dentro de los que se mueven los símbolos que a su vez constituyen “trayectos antropológicos” cuyos grandes ejes se delimitan a través del método de convergencia, el cual tiende a localizar vastas constelaciones de imágenes más o menos constantes, estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos que en ellas convergen.

*Pero más allá del citado método, desde una óptica compleja destaca la riqueza del concepto “trayectoria antropológica”, desentrañándolo sobre otros dos ejes: signo y mito, cuyos desarrollos forman una espiral por la que circulan –dentro de una dinámica convergente – en cuyo interior se da un interjuego, una dialógica en la que conviven elementos contradictorios dentro de los propios regímenes de lo diurno y lo nocturno. Dentro de esta dialógica de los contrarios, el tiempo condiciona la relación entre signo y mito. **Pero no se trata de un tiempo cronológico, sino de aquel que hace posible la presencia de algo cuando ya no existe, cuya unidad de significación es el mito.***

El mito tiene una gran relevancia para la teoría de Durand, ya que es el vínculo entre imaginario e historia, entre los signos que están fuera del lenguaje –arquetipos–, donde se localizan las construcciones imaginarias y la historia

¹⁷ *Ibidem*, p. 63

que el mito posibilita en su transformación constante, en su dinámica interrumpida, la cual alimenta la espiral que moviliza las trayectorias antropológicas.

En “Las estructuras antropológicas del imaginario” Durand pone de manifiesto el mito en sus dos vertientes. Como parte del Régimen Nocturno al que subdivide a su vez en dominantes digestiva y cíclica. La digestiva subsume las técnicas del continente y el hábitat, valores alimenticios y digestivos, la sociología matriarcal y nutricia; en tanto que a la cíclica atribuye las técnicas del ciclo agrícola, de la industria textil, los símbolos naturales o artificiales del retorno, así como los mitos y dramas astrobiológicos. En esta última clasificación incluye los mitos únicamente como pertenecientes a su Régimen Nocturno, pero más adelante retoma el concepto y lo desarrolla no como simple contenido, sino que destaca en él su función de enlace entre lo que considera como el modelo afectivo-representativo anterior a la idea, es decir, su motivo arquetípico.

Los arquetipos pues constituyen el punto de unión entre el imaginario y los procesos racionales, pero el mito es el mecanismo, digamos operativo, que materializa dicho enlace: “En la prolongación de los esquemas, los arquetipos y los simples símbolos, se puede seleccionar el mito”. ¿A qué se refiere Durand con esta aseveración?, la respuesta requiere primeramente enfatizar su concepción sobre el mito como sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas, el cual bajo el impulso de un esquema “tiende a convertirse en relato”.

En esta perspectiva se define al mito como “bosquejo de racionalización”, ya que utiliza el hilo del discurso dentro del cual los símbolos se expresan en palabras y los arquetipos en ideas.

Por lo tanto, lo relevante no es ya el contenido, sino la función del mito como una forma de “explicitar” un esquema o grupo de esquemas a través de una sintaxis y una pragmática. “(...) la organización dinámica del mito corresponde a menudo a la organización estática que hemos llamado constelación de las imágenes. El método de convergencia pone de manifiesto el mismo isomorfismo tanto en la constelación como en el mito”.¹⁸

¹⁸ *Ibidem*, p. 65

Tal isomorfismo, tanto para los esquemas, arquetipos y símbolos, como para los sistemas míticos o las constelaciones estáticas, remite a la existencia de lo que denomina “protocolos normativos de las representaciones imaginarias” definidas o relativamente estables, agrupados entorno de los esquemas originales (¿atractores?), denominados estructuras.

Estabilidad y dinamismo, esquemas originales y mitos convergen en el modelo de Durand, para dar cuenta de sus “trayectos antropológicos”. A fin de aclarar esta estabilidad-dinámica, hay que ubicar la noción de estructura en oposición a la de “forma”; esta última entendida como <residuo empírico> o como <abstracción semiológica coagulada> resultado de un proceso deductivo: la forma se define pues como algo estático, detenido, paralizado.

Por el contrario, la estructura remite a lo que Durand llama “un dinamismo transformador”, por consiguiente, si de acuerdo con ciertas corrientes clásicas se considera la forma como asociada a la estructura, debe pensarse como forma dinámica. Como <forma transformable>, así se define a la estructura que según esta teoría: “(...) representa el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes y que a su vez es susceptible de agruparse en una estructura más general que llamaremos Régimen”,¹⁹ las agrupaciones de estructuras vecinas conforman el régimen del imaginario.

La ductilidad del régimen da cuenta de una estructura flexible, virtualmente modificable, lejos de la idea de inmutabilidad de la que frecuentemente es objeto, y es precisamente este dinamismo, el que permite a Durand preguntarse ya no sólo sobre la motivación de los símbolos, sino por la del propio régimen del imaginario. De preguntarse sobre todo, por la relación que une sus transformaciones entre los rasgos caracterológicos o tipológicos del sujeto y las presiones históricas y sociales. Cuestionarse sobre “(...) la forma común que engloba a tales regímenes heterogéneos y sobre la significación funcional de esta forma de la imaginación y del conjunto de las estructuras y los regímenes que ella subsume”.²⁰

En ese sentido, define como propiedad fundamental de toda energía el paso necesario y permanente de un estado más o menos potencial a otro más o menos actual: “(...) arrastrando de esta forma el paso de la energía antagónica

¹⁹ *Ibidem*, p. 66

²⁰ *Ídem*.

y contradictoria de su estado de actualización al estado de potencialización”, ya que sin dicho proceso “nada puede ocurrir en el mundo”.²¹

Para que una fuerza se manifieste, actué, se gaste, necesariamente tiene que consumir sus reservas. ¿Cómo lo logra?, actualizando sus potencialidades, pero dicha fuerza no puede mantenerse en un estado inicial de potencialización más que a través de un dinamismo, es decir, una fuerza antagónica que la rechace a este estado, vía su propia actualización, y se potencialice a su vez para permitir a la primera actualizarse.

Lupasco denomina a esta lógica, “principio de antagonismo y causalidad de antagonismo” propia de toda energía, además de constituir el principio y causalidad de toda estructuración. La existencia y conservación de la estructura y de los regímenes del imaginario de Durand, son tributarios de esta lógica de Lupasco, de ahí su insistencia en el “dinamismo transformador de la estructura”, sin la cual el sistema arquetípico se desmoronaría, ya que, una actualización progresiva de la homogeneidad, en detrimento de una potencialización de sus niveles, de las diferenciaciones de la energía, disolvería paulatinamente toda la estructura en una uniformidad, provocando su muerte.

La condición de existencia de las constelaciones imaginarias, conglomerados o arquetipos a que alude Durand, depende de este principio de causalidad –de antagonismo inherente a toda energía– cuya posibilidad de actualización y de potencialización se comporta como “memoria de una finalidad en sus estados de potencialidad, y los de una causalidad mecánica en sus estados de actualización”, precisa Lupasco, para quien este dinamismo de la energía desempeña alternativamente este doble papel.

Con base en esta elaboración de Lupasco, probablemente se comprende mejor la clasificación de Durand en los dos ejes diurno-nocturno. El primero de los cuales podría hacerse corresponder con el concepto de “actualización” y el relativo a lo “nocturno” con el de “potencialización”.

Tampoco hay que olvidar que el enfoque que subyace a la teoría de Lupasco y a la de Durand, presupone la existencia de estructuras a partir no sólo del hombre, sino también de la naturaleza (materia física), de ahí la validez de

²¹ *Ibidem*, pp. 80-112

recurrir a una “lógica contradiccional del antagonismo energético” para tratar de entenderlas. Queda claro que hablar de cantidad de antagonismo en las disciplinas humanísticas representa una gran dificultad, toda vez que su falta de operatividad, remite a la necesidad de pensar en términos cualitativos, lo cual resulta mucho más complicado aún.

Se trata de promover una antropología del vínculo, de la relación; pero también de sus antítesis: el lazo negativo, la no-relación, la des-articulación, la diversidad, la exclusión. Aspectos todos ellos inherentes a la energía misma, que definitivamente pertenecen al régimen nocturno postulado por Durand. Así pues para reflexionar sobre un concepto de estructura como la que Lupasco y Durand conciben, metodológicamente implica, “(...) en presencia de cualquier estructura, dada o por construir, no ignorar jamás que una estructura no puede ser rigurosamente actualizada, es decir, absoluta, debido a la naturaleza y a la lógica mismas de la energía. Una estructura no es más que una estructuración dinámica que comporta siempre una estructuración potencial, antagónica y contradictoria”.²²

Dentro del marco de la complejidad humana se podría pensar la estructura mítica, por una parte como narrativa, es decir como un “pluralismo dinámico” materializado a través de la palabra y por otra, como una estructura potencial surgida de la constancia bipolar de lo imaginario.

En todo caso no hay que perder de vista que el mismo autor define el mito como un conjunto simbólico, por consiguiente, participa del mismo carácter que el símbolo “como procedimiento de mediación a través de un conocimiento concreto y experimental”, y participa también de esa doble naturaleza inherente al régimen nocturno que Durand atribuye al <sumbolon> consistente en ser a la vez creador de sentido y su receptáculo.

“El mito no se reduce directamente a un sentido funcional por medio de la contingencia de una lengua, la palabra incluida en el léxico. Constituye un lenguaje, sí, pero un lenguaje allende el nivel habitual de la expresión lingüística”.²³

De qué lenguaje se trata, qué significa ‘allende’, cómo entender un más allá del lenguaje o mejor ¿Cuáles son los ingredientes de esta fórmula imaginaria?

²² *Ibidem*, p. 109

²³ Gilbert, Durand. *La imaginación simbólica*. Amorrortu Editores, Argentina, 2000, p. 60

¿De qué está hecho el mito? ¿Cómo entender esta originalidad que Durand le reconoce respecto de todos los otros hechos lingüísticos?

Existe, no cabe duda, un gran misterio respecto a la falta de compromiso del mito con la lingüística, a su falta de fijeza expresiva. El mito es evasivo, no se deja ubicar, salta de una boca a otra; de una narración a otra; de una palabra a otra... se escurre, escapa de cualquier forma, lleva siempre consigo lo que es, su ser, su valor: el valor del mito es él mismo en su ser y en su estar, más que en su decir y en su contar.

Con base en esta teoría, el mito podría entenderse como un enlace; un puente o un lugar de transición entre los regímenes diurno y nocturno; un espacio potencial-actual capaz de delimitar simbólicamente aquellas polaridades divergentes; imágenes antagónicas que sin perder su individualidad y potencialidad, son capaces de relacionarse “en el tiempo, en el hilo de un relato, más en un sistema que en una síntesis”.

Para Durand esta organización que el mito actualiza, consiste en una organización de los “instantes psíquicos de una <historia>”, expresados a través de estructuras discursivas de lo imaginario, de donde emergen lo que denomina “ciertos hábitos retóricos inherentes al relato” que constituyen referentes paradigmáticos de las grandes manifestaciones psicosociales de la imaginación simbólica y su variabilidad temporal.

“Regularidad alternante”, así concibe dichos hábitos conformados por grandes sistemas de imágenes de <representación del mundo> que “se suceden de manera intermitente en el curso de la evolución de las civilizaciones humanas”.

No obstante, Durand admite que tales regularidades están sujetas a factores de desequilibrio extrínsecos, los cuales van creando emergencias surgidas de sus propias historias de acoplamiento (vueltas parciales al equilibrio) y hacen cada vez más complejas sus formas de expresión, tanto en el terreno de lo socio-psicológico, como de lo fisio-psicológico a los que se adscriben los tres esquemas de acción que Durand define como postural, digestivo y copulativo.

“Esta tripartición <verbal> que descubrimos en el origen reflejo, totalmente biológico aún, del trayecto antropológico, la volveremos a encontrar sin cesar en los diferentes niveles de formación de los símbolos”.²⁴

²⁴ *Ibíd.*, p. 102

Como estudiosos del símbolo y particularmente del mito, no podemos ignorar el valor de la propuesta de Durand para el estudio de la lógica y dinámica que, desde una perspectiva de su dinamismo antagónico, organizan los recorridos de la energía simbólica y su relación con los procesos recursivos.

Estructura y potencialidad: lo mítico del mito

Otro aporte muy importante para esta reflexión es la diferencia establecida por Duch en su texto “Mito, interpretación y cultura”, entre “lo mítico” y el mito como una de sus expresiones más estructuradas, ya que puede contribuir a delimitar el complejo proceso cognitivo y cultural en el que se origina la potencialidad mítica y su materialización a través del lenguaje, en el amplio sentido del término, así como las múltiples formas como se organiza la narrativa de los mitos.

Lo mítico “(...) como componente irrenunciable de la palabra humana, es algo que pertenece estructuralmente al hombre. Posee la virtud de hacer posible que la ausencia (todas las formas de no-presencia del ser deficiente que es el hombre) pueda <tomar cuerpo> en el entramado de las relaciones humanas, en sus sueños diurnos y nocturnos, en los deseos y en la locura, en el amor y en el odio. Los mitos concretos y las imágenes de las culturas, en cambio, se hallan en un continuum cultural, histórico, lingüístico que posee una significación temporal y espacial bien precisa”.²⁵

Así pues, hablar de “lo mítico” remite, más que a un producto concreto, a una función, a una capacidad, a una disposición intrínseca del ser humano y forma parte de su constitución más íntima y fundamental.

El mito por su lado, no puede deslindarse de esta dimensión psíquica de donde surge, pertenece al ámbito de apalabramiento de la realidad efectuada por el ser humano, es como una superficie de contacto entre cerebro, psiquismo y cultura. El mito produce y determina, al mismo tiempo que es producido y determinado, por los diferentes contextos sociales y culturales

²⁵ Duch, Lluís. *Mito interpretación y cultura*. Herder, Barcelona, 1998, p. 237

donde circula, no olvidemos que los mitos adquieren su forma particular como resultado del entorno histórico-cultural de su tiempo.

El mito, como la luna, tiene una cara oculta, oscura, la cual recibe su luz del proceso simbólico, y otra que muestra a través de su narrativa, auxiliado por el lenguaje y la palabra, el cual favorece su plurisignificación y repetición permanente. Éste lleva a cabo un trabajo interpretativo en movimiento constante, pero no lineal, sino conformando una espiral en la que cada una de sus repeticiones es portadora de un nuevo sentido, de una emergencia de significación, por consiguiente, la expresión dinámica de aquello que podríamos denominar “lo social” y la cultura.

Partiendo de esta distinción, adentrémonos en el mecanismo que sostiene la relación entre estructura y mito y su potencialidad creativa.

Para Leví-Strauss un mito implica la repetición de determinadas relaciones lógicas y lingüísticas entre ideas o imágenes verbalmente expresadas, como señala en su texto sobre “las estructuras de los mitos”: “El <diacronismo> aparente del relato, es el <sincronismo> de las secuencias –o sea, las redundancias– lo significativo”,²⁶ punto en el que Duran coincide, al aludir al concepto de redundancia como el poder de la repetición instauradora del acto simbólico.

No obstante, vale aclarar que la redundancia como tal no implica el acceso directo a los componentes internos (lo mítico), si no es mediante sus manifestaciones narrativas y literarias (el mito), de ahí que cualquier intento por dilucidar su alcance en términos de esquematismos, resulte fallido.

Sobre todo si se pretende seguir el trayecto cognitivo-cultural de lo mítico y formalizar sus estructuras, ya que únicamente el mito es la puerta de entrada para lanzar una trayectoria hermenéutica desde el “presente vivido” y acercarse a su comprensión, tomando como referencia el pasado y el futuro.

Es decir, recurriendo al imaginario de los sujetos encargados de procesar los ámbitos de sentidos compartidos, más allá y más acá del horizonte existencial; de sus “mundos de vida”.

Sin embargo, tampoco puede negarse la existencia de otro tipo de acceso a la comprensión de lo mítico, seguramente menos certera y evidente que su

²⁶ *Ídem.*

narración, pero igualmente capaz de iluminar las diferentes fases del proceso que lo conforman, –análogamente a lo que acontece con la luna–.

Comprender dichas fases del proceso mítico desde la perspectiva de la complejidad humana puede contribuir a obtener una visión de cómo se organiza su dinámica y, por ende, a una dilucidación respecto al mecanismo que lo produce, mantiene y transforma.

Desde la óptica de este trabajo, son dos los conceptos que dan cuenta del mito y de lo mítico como forma de pensamiento, así como del mecanismo que los mantiene en permanente proceso de producción: símbolo y recursividad.

El mito es considerado como producto de un deseo de inteligibilidad entre, por lo menos dos sujetos, los cuales son capaces de generar y compartir a través del vínculo social, el tiempo y el espacio que definen cotidianamente su existencia. Dichos componentes remiten a la complejidad humana, expresada a través de la función simbólica –estatuto esencial de su puesta en escena–, así como a la significación reflejada por los procesos cognitivos y sociales a nivel individual y colectivo.

A fin de explorar el territorio de “lo mítico” y el mito, intentemos primeramente reflexionar sobre el soporte simbólico que los posibilita como producto de una dialéctica entre consciente e inconsciente.

Mito y función simbólica

Para Morin la conciencia es la emergencia más notable de la mente humana como producto del cerebro, el cual a través de un largo proceso de desarrollo se ha separado de una rama animal para devenir humano. Así el “homo sapiens” se ha ido complejizando como resultado de su creación propia: psiquismo y cultura, éstos le han permitido transitar de sapiens a demens, de la racionalidad al delirio. Y en este devenir de sentido, con la creación del lenguaje, el hombre perdió el sentido, se transformó en un “perverso polimorfo” como afirma Freud, o al decir de Morin en un ser de excesos, locura e insatisfacción.

Así a cada tramo de su existencia se fue adentrando en el territorio de la hipercomplejidad; conjugando reflexividad con irreflexividad, hizo surgir de su

entraña simbólica su ser de “ludens y mithologicus”. Parió un universo imaginario del que brotan permanentemente mitos, sueños, creencias y religiones; un mundo en el que viven y conviven ideas e imágenes, realidades y ficciones, la conciencia y la inconciencia.

Técnica e imaginación como condiciones iniciales de la formación del sistema humano desde la prehistoria, fluyen conjuntamente una al margen de la otra aparentemente. La primera como producto de la necesidad, la segunda del deseo, sin proponérselo ambas se implican. Una cabalga sobre el caballo de Eros, desbocada, sin freno alguno, rumbo al infinito; la otra, arraigada en las profundidades de la mente humana, avanza contracorriente, atemorizada por la certeza del abismo de la muerte.

La imaginación, paradójicamente no mira al infinito, carece de alas para volar más allá del tope de “lo real”, de aquello que no se deja someter por ningún símbolo, su medida y su límite es la naturaleza, sabe que el depósito de sus imágenes es mortal y más aún, está consciente de que el dispositivo que las produce (la mente) dejará de funcionar, luego de haber cumplido su ciclo biológico.

Así las cosas, uno se pregunta si la técnica no será sólo el mecanismo de defensa hiperexplotado por la modernidad para alejarse de la única certeza con que cuenta, la muerte. Mientras la imaginación por su parte, surge de la conciencia del sujeto sobre su paso efímero por el mundo, quien utiliza la ventaja proporcionada por esta conciencia para extraer del sustrato psíquico mismo en el que está depositada, su saber sobre la nada que lo atemoriza constantemente en forma de soledad, abandono, falta o exceso de amor, para proveerse de la herramienta que le permita convivir con lo inhumano de su humanidad.

Visto así, la técnica tiene más de mítica que el mito, al recurrir a estrategias muy sofisticadas de encubrimiento de la realidad, a la vez que promueve la deshumanización del hombre, debilitando cada día las formas de convivencia con el otro, clausurando los espacios de interacción con la otredad, reduciendo la diversidad y la complejidad humana a un plano unidimensional en el que la mente se vincula con otras mentes a partir de un cuerpo material, de un cuerpo cosa (ordenadores, celulares, televisores, etc.), el cual –como la luna nueva–

únicamente puede “brillar por su ausencia”, al encubrir una comunicación más profunda.

No es menor el reto para pensar las formas en que se expresa el mito en el presente, pero tampoco diferente el razonamiento para confirmar su inapelable necesidad y permanencia en todas las épocas.

El mito, según Griaule es el método utilizado por el hombre para procurar restablecer el orden y limitar los efectos de la muerte; “Dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo (...) todo el arte, desde la máscara sagrada a la ópera cómica, es ante todo empresa eufémica contra la corrupción de la muerte”.²⁷

El paso del homo sapiens al demens supuso asimismo, el desplazamiento de un incipiente pensamiento pre-simbólico a uno simbólico; la transición de un estado instinto-pulsional a uno socio-cultural, digamos la emergencia producida por el cerebro, de la conciencia y la creación del mundo de las ideas, gracias a la aparición del lenguaje y la mente.

Luna y psiquismo: el arte y el facto

¿Se puede decir que el mito ha evolucionado en sus formas de manifestación material (objeto cultural), o son sólo máscaras que asume de acuerdo a la época actual?

Mandelbrot establece: “Una diferencia entre los sistemas naturales y los artificiales es que, para conocer los primeros hay que utilizar la observación o la experiencia, en tanto que, para los segundos se puede interrogar al artífice”.²⁸ La sola idea de concebir el mito como un “artefacto” suena muy bien, tanto más si el mismo padre de los fractales da la clave para responder a la inquietud que atraviesa esta tesis: **Interrogar al artífice.**

Queda clarísimo que para nuestra observación luna y psiquismo, en términos morfológicos no tienen nada en común, pero si existe una analogía entre ellos desde una perspectiva compleja. Ambos son sistemas conformados por elementos diferentes e interconectados entre sí, y en ambos la “dimensión

²⁷ Citado en Durand, Gilbert, Op. Cit. p. 127

²⁸ Mandelbrot, Benoît. Los objetos fractales. Tusquets editores, Matemas 13, Barcelona, 2009, p. 23

fractal” permite describir un aspecto de su lógica de interacción. Se trata pues de enfatizar la similitud entre su dimensión fractal y la dinámica de estados irregulares o interrumpidos que les es propia.

La lectura de Mandelbrot me ha llevado a cuestionar –y tal vez en un futuro me permitirá enriquecer– el concepto de “transición” planteado por Winnicott, para estudiarlo desde la teoría de los objetos fractales, más como una dimensión que como un objeto o fenómeno. Dicha cuestión se aborda en el capítulo relativo al re-curso del mito.

De lo biológico a lo simbólico: algunas reflexiones

Por el momento, únicamente quisiera insistir en la analogía entre luna y psiquismo y dentro de este último conjeturar la forma en que se tiende el puente entre lo natural, lo biológico y lo simbólico, tomando como referente los planteamientos de la biología de Varela y Maturana.

Comprender el psiquismo, primero como una “forma viviente” y después como forma simbólica, implica un largo y cada vez más complejo proceso, el cual inevitablemente alude al desarrollo del cerebro, así como a los diversos modos de establecimiento del vínculo social; de las interacciones gracias a las cuales la vida cultural es productora y producto a la vez, es decir se comporta como un sistema autopoietico. Estructura psíquica e histórico social son indisolubles y se determinan constantemente a través de su “acoplamiento estructural”.

La comprensión de la forma viviente hace posible la de la imaginación simbólica y, consecuentemente, aclara y da mayor consistencia a cualquier hipótesis sobre el origen, la forma en que se construye y la dinámica que sostiene tanto la estructura mítica, como su materialización fluyente, a través del mito. En ese sentido la propuesta de Capra sobre la “teoría de sistemas” –inspirada por Alexander Bogdanov– basada en la integración de los conceptos de organización, patrón y complejidad, permite distinguir el patrón de organización de un sistema, de su estructura física.²⁹

²⁹ Capra, Fritjof. *La trama de la vida*. Anagrama, Barcelona, 1996, p. 171

Lo biológico de lo simbólico: un modelo para conjeturar

El modelo propuesto por Bogdanov y aplicado concretamente en la cibernética a los patrones de comunicación y control a través del concepto de “retroalimentación”, tal vez pueda utilizarse analógicamente como una guía de análisis en la caracterización de las relaciones entre los diferentes sistemas naturales y psíquicos, así como las pautas generales de interacción entre sus componentes.

Capra sugiere un concepto de “patrón” a partir del cual establece una particular mirada sobre el concepto de red como patrón general de vida, al que Varela y Maturan conciben como autopoiesis. Desde esta perspectiva, la comprensión de un sistema vivo requiere no sólo conocer su “patrón de organización”, sino también la estructura del sistema; la clave para una teoría completa de los sistemas vivos estriba precisamente en la síntesis de estos dos planteamientos: el estudio del patrón (forma, orden, cualidad) y el de la estructura (substancia, materia, cantidad).

El patrón de organización de todo sistema, vivo o no, de acuerdo con la teoría en cuestión debe entenderse como la configuración de las relaciones entre sus componentes, determinante de las características esenciales del sistema.

Consecuentemente, el patrón de organización podría equipararse a la identidad del sistema, constituye su esencia. Por otra parte, la estructura de un sistema dentro de este modelo se define como la corporización física de su patrón de organización.

Para Capra la descripción del patrón de organización implica una cartografía abstracta de relaciones, mientras la descripción de la estructura supone la de sus componentes físicos y químicos presentes, sus formas, etc.

Asimismo, el patrón no es rígido, puede manifestarse a través de estructuras distintas, si bien la diferencia entre sistema y estructura está dada porque esta última puede hacerse patente a través de infinidad de combinaciones físicas del mismo patrón de relaciones que define el sistema.

No obstante, la estructura de un sistema físico, una vez definida se conforma por componentes fijos, “En un sistema vivo por el contrario, los componentes cambian continuamente. Hay un flujo incesante de materia y energía a través del organismo”.

En el caso del psiquismo, habría que considerar, acorde con la teoría, el “proceso vital” como último criterio para acercarnos a la comprensión de la naturaleza humana, entendido tal proceso como la actividad que lleva a cabo la permanente “corporeización” del patrón organizativo del sistema que se trate. Para Capra, el proceso es el vínculo entre patrón y estructura, en otras palabras tratándose de un organismo vivo como el hombre, el patrón de organización siempre está corporizado por la estructura de su sistema, por lo tanto, el vínculo entre patrón y estructura se basa en el proceso mismo de constante corporización.

*Dentro de una concepción termodinámica y biológica, podría recurrirse a la segunda ley de la termodinámica (entropía) para explicar la dinámica del proceso biológico como un trayecto dirigido a la disolución inexorable del sistema. Sin embargo, más allá del origen y evolución de nuestra especie; del pasaje del homínido, al “homo sapiens” y al “homo ludens”, se puede apelar al concepto de “neguentropía” * propio de la termodinámica de procesos Irreversibles y, a la vez, intentar una correlación con el concepto de “trabajo de lo negativo” (acuñado por André Green, dentro de la teoría del Psicoanálisis) como el mecanismo posibilitador de la continua re-organización de todos los organismos vivos.*

Si bien en el caso del hombre, ésta (la re-organización) aparece siempre vinculada a la autopoiesis, propiciando no sólo la conservación del cuerpo biológico, sino su transformación neuropsíquica gracias al trabajo desarrollado por la neguentropía y por mecanismos como el de sublimación y creatividad.

El trabajo del mito: de lo bio-lógico a lo patho(s)-lógico

¿Cuál sería una de las posibles formas de aplicar este enfoque, tratándose del hombre como sistema natural, de su psiquismo y del mito como uno de los productos más logrados de la imaginación? ¿Para qué recurrir a nociones

**En el marco de las organizaciones activas y productoras-de-sí, la neguentropía toma forma de proceso original que, aún suponiéndolo, se convierte en antagonista del proceso de la entropía creciente. (...) el proceso neguentrópico remite a una Gestalt o configuración organizacional totalmente distinta de aquella en donde reina el proceso entrópico, aunque esta configuración produce necesariamente la entropía. (Morin, Edgar. El Método I La naturaleza de la naturaleza. Ed. Cátedra, Madrid, 2006, p. 330)*

como patrón, estructura y sistema, las cuales se encuentran perfectamente definidas dentro de la teoría antropológica clásica?

Las respuestas remiten nuevamente a un concepto clave que no se encuentra de lleno en el terreno de lo biológico, ni en el de lo simbólico, sin el cual, sería imposible desde una perspectiva humana, formular una hipótesis sobre el funcionamiento de la estructura mítica: el psiquismo.

Éste, presuntamente ocupa un espacio o dimensión (transicional o fractal) situado entre el interior y el exterior del cuerpo humano inicialmente (cuerpo biológico, instintivo y pulsional) y luego de una penosa ruptura monádica; de la separación pecho-madre, la madre misma pasa de ser el cuerpo libidinal total del cual el niño es sólo un apéndice, a convertirse en un ente autónomo, deficitario afectivamente, sí, pero independiente psíquica y físicamente.

Es el ¡eureka del bebé!, punto de ruptura que da a luz a su ingreso al mundo simbólico, y por lo tanto, al nacimiento del “yo” y del vínculo con el “otro-madre”, dejando al descubierto la estructura fractal de ésta, al reflejar en el “espejo del infante” un calidoscopio infinito de los “otros” integrantes de la dimensión histórico-social y de la cultura.

Si de un orden lógico y cronológico ideal se trata (modelo cognitivo), una manera de representar el proceso que da origen al psiquismo y, por consiguiente, a la estructura mítica y al mito desde la óptica del simbolismo y la complejidad humana, podría pensarse a partir de un referente teórico más cercano a la Nueva Biología y la teoría de sistemas vivos propuesta por Capra: “En pocas palabras, propongo el entendimiento de: la autopoiesis –tal como es definida por Maturana y Varela- como el patrón de vida (es decir, el patrón de organización de los sistemas vivos); la estructura disipativa –tal como la define Prigogine- como la estructura de los sistemas vivos; y la cognición –tal como es definida inicialmente por Gregory Bateson y más plenamente por Maturana y Varela– como el proceso vital”.³⁰

Los tres criterios citados, así como sus correspondientes conceptos teóricos, dan cuenta de la organización dinámica de los sistemas vivos.

³⁰ Capra, Fritjof. *Op. Cit.* p. 174

Sobre todo la noción de estructura disipativa permite explicar un aspecto fundamental para la comprensión de cómo sujeto y fantasma interaccionan, en un principio a modo de condiciones iniciales del sistema del psiquismo humano, y posteriormente, como elementos imprescindibles de la identidad del sistema; como –me atrevería a suponer– condición de entrada de toda información al sistema y más aún, posible causa de la muerte del mismo. Prigogine habla de intercambios continuos de materia y energía entre sistemas; de estructuras que se crean y otras que mueren. Esta afirmación en terreno mítico podría ser (hipotéticamente) la precisión que de pie para retomar la idea sobre la posibilidad de que los mitos mueran o no; ello apunta a la hipótesis de que el sistema mítico por alguna razón, cultural o social se cierre a la entrada de energía y comunicación y genere en su interior fallas estructurales. Es decir un cortocircuito que impida la reorganización (interpretación y reinterpretación), llevándolo a su desaparición incluso histórica. **Con ello quedaría en entredicho la idea de que la materia mítica nunca se destruye.***

En ese sentido, Prigogine pone el acento sobre un punto fundamental para el tema en cuestión ¿en qué condiciones pueden aparecer estructuras, desarrollarse, ser destruidas?, la respuesta aducida por el científico refiere al equilibrio entendido como origen del orden:

“En los sistemas en que se producen constantemente intercambios de energía y de materia en el medio, el equilibrio no es posible, por darse procesos disipativos que continuamente producen entropía. (...) no obstante, a partir de cierta distancia del equilibrio, de cierta intensidad de los procesos disipativos, el segundo principio ya no sirve para garantizar la estabilidad de este estado estacionario.

**Estructura disipativa.- Para Prigogine el concepto de estructura disipativa describe la aparición de modos de funcionamiento cualitativamente nuevos y se puede definir como una fluctuación amplificada a través de la interacción con el medio. “Más allá del umbral el sistema experimenta una transformación profunda, un modo de funcionamiento completamente distinto. Surge una autoorganización que se denomina estructura disipativa”. (Rafael Manrique, “Estructuras disipativas. De la termodinámica a la terapia familiar”, Rev. Asoc. Neuropsiquiatría, VII, 22, 1987).*

Prigogine combinó <disipativa> y <estructura> para expresar las dos tendencias, aparentemente contradictorias que coexisten en todo sistema viviente. No obstante, el concepto de Prigogine de estructura disipativa va mucho más allá del sistema abierto, puesto que incluye la idea de puntos de inestabilidad en los que pueden surgir nuevas estructuras y formas de orden. Lejos del equilibrio las estructuras disipativas pueden desarrollarse hacia formas de complejidad creciente. (Consultar, Prigogini, Ilya. ¿Tan solo una ilusión? Tusquets, Barcelona, 2009).

Al contrario, podemos definir para ciertos sistemas un <umbral> una distancia crítica respecto al equilibrio a partir de la cual el sistema se hace inestable, a partir de la cual una fluctuación puede eventualmente no remitir, sino aumentar”.³¹

Hasta aquí, queda implícito que el marco teórico de referencia para estudiar tanto sujeto-psiquismo, como estructura mítica y mito-narración se sustenta en una concepción de sistema vivo y humano reconocido como “estructura disipativa”.

Los tres criterios señalados por Capra para la “nueva teoría de los sistemas vivos”: patrón, sistema y proceso, comulgan con una idea de psiquismo muy cercana a los conceptos de instinto y pulsión, los cuales se complejizan al abrirse al entorno, ya que todos los sistemas vivos se caracterizan por ser cognitivos, y la cognición invariablemente implica la existencia de una red autopoiesis. Sobre todo, si como afirma Capra, las interacciones de un organismo vivo como el hombre con su entorno, son interacciones cognitivas, mentales. De acuerdo con su teoría la mente pues, es el proceso de la vida intrínseco en la materia a todos niveles.

Por su parte, en los años 60, Bateson desarrolla un concepto de cognición, el cual implica ciertos procesos asociados con la mente como aprendizaje, memoria, toma de decisiones, etc. También Varela y Maturana, en la misma década, y como eje central de la “Teoría de Santiago” identifican cognición y proceso vital. Igualmente, para estos biólogos, no es necesario que exista cerebro para que haya mente y cognición; asocian fuertemente cognición y percepción, esta última suficiente para entender los cambios del entorno (plantas, microbios, etc.). Dichos procesos se atribuyen a un nivel de complejidad –y esto es lo que llama poderosamente la atención– surgido mucho antes de que los organismos desarrollen cerebros y sistemas nerviosos superiores, el cual podría ubicarse para el caso del ser humano en la fase que Dan Sperber identifica como “presimbólica” o también entenderse a partir del “paradigma subsimbólico”, según el cual los principios formales de la cognición residen en este dominio subsimbólico ubicado por encima de lo biológico, pero también más cerca de lo biológico que el nivel simbólico del cognitivismo.

³¹ Prigogini, Ilya. *Op. Cit.*, pp. 88-89

En el nivel subsimbólico, las descripciones cognitivas se basan en componentes que en un nivel superior llamaríamos símbolos discretos. “El significado sin embargo, no reside en estos componentes per se, sino en complejos modelos de actividad que emergen de las interacciones de dichos componentes”.³² (Al referirse a los tipos de emergencia algunos investigadores consideran al conexionismo como el paradigma subsimbólico).

Sea como quiera que se aborde el tema de la atapa anterior y de transición entre lo biológico y lo psíquico, (sobre lo que no entraré en detalle) se requieren miradas y teorías como las apuntadas para ubicar la estructura mítica dentro del paradigma de la complejidad humana y consecuentemente como parte de una Antropología del desequilibrio. Lo cual, por otro lado, no implica gran novedad, ya que autores de la talla de Cassirer destacaron esa necesidad, mucho antes que Bateson o los biólogos chilenos difundieran sus valiosas ideas.

Por ejemplo, en su “Filosofía de las formas simbólicas”, Cassirer alude a Platón, quien atribuye al mito el mérito de ser “(...) el único lenguaje conceptual en el que puede expresarse el mundo del devenir. De lo que nunca “es” sino siempre “deviene”, de lo que –contrariamente a los productos del conocimiento lógico y matemático– no permanece idéntico sino que cambia de momento a momento, no puede darse sino una representación mítica”. El filósofo de las formas simbólicas, asegura: “(...) la significación del mito se excede de los límites meramente materiales, concibiéndosele como una función determinada –y necesaria en su nivel– de la comprensión del mundo”.³³

Otro grande como Schelling, sitúa la vida en el espacio divisorio entre objetividad y subjetividad, hoy podríamos llamar a ese “extimo” (Lacan), una dimensión fractal (Mandelbrot) o un espacio transicional (Winnicott) y volver a cuestionarnos inútilmente sobre la membrana que permea la entrada y la salida de la estructura psíquica (simbolismo y mito) y sobre la imposible categorización de sus contenidos, pues como advierte Cassirer, cada creación como punto de transición, tiene su particular significado.

³² Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch. *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona, 1997, pág. 127.

³³ Cassirer, Ernest. *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 19

No obstante, asegura –y es también una acotación perturbadora la del filósofo sobre su concepto de verdad–, “(...) apenas en el todo, en la continuidad ininterrumpida del movimiento de la conciencia que atraviesa todos los momentos, se pone de manifiesto su sentido completo y su verdadero fin”.³⁴

Queda además otro cabo aparentemente suelto y remite al título de este apartado, ¿Por qué o cómo el trabajo del mito interviene en el paso de lo biológico a lo patológico? ¿Qué relación?

Antes de responder, quiero destacar mi interés por entender la idea de patológico, predominantemente en su raíz etimológica pathos, palabra de origen griego que significa pasión, padecimiento o afección, este último vocablo remite a su vez a los términos afecto, aprecio e inclinación.

La palabra en sí, es interpretada de forma muy distinta, sea que se trate de un médico, biólogo, físico, historiador, antropólogo, músico o psicoanalista, no se diga si nos remitimos al uso del término en el ámbito popular.

Puede implicar dolor, sufrimiento, pérdida, ausencia, así como placer, afecto, recreación, locura, adicción, delirio, etc., pero nunca estar ausente de la naturaleza humana.

Sin embargo, se le dé el sentido que se le dé, lo patológico siempre remite a una condición anómala; fractura, quebranto, abrupto, ruptura, tensión; lo patológico presenta alteraciones, formas irregulares.

Tomadas dichas irregularidades en diferentes niveles, pero siempre partiendo de la afirmación freudiana de que todos, por el hecho de requerir de la represión y del inconsciente, así como de algunos mecanismos fundamentales para ingresar en el mundo del lenguaje y del simbolismo (como la elaboración edípica y la castración) nos podemos considerar neuróticos.

El concepto de Morin no difiere mucho de la afirmación anterior, al referirse a los diferentes niveles de complejidad en que nos movemos.

Inevitablemente, mientras más avanza la mundialización y la técnica, en la sociedad ha comenzado a predominar el “homo demens”.

Para enfrentar este nuevo escenario el camino, está demostrado, no es propiciar una regresión a las formas anteriores de organización de la materia simbólica (mitos, ritos, tradiciones y costumbres), sino hacer un esfuerzo para

³⁴ *Ibidem*, p. 24

*diseñar y contribuir a la instrumentación de formas innovadoras encaminadas a expresar valores y universos de significación acordes a la realidad, sea ésta virtual, efímera, volátil, perversa, cruel y hasta inhumana. **Coadyuvar a la apertura de nuevas formas de dar sentido al devenir existencia, ante las condiciones actuales y las que se vislumbran para los escenarios del futuro.***

Tomar cartas en el asunto, implica para cada disciplina interesada, contar con una idea, hipótesis o tesis sobre lo que llamaré “constitución del psiquismo”, aunque ya se sabe que sobre eso nada se puede asegurar, pero es un referente necesario para deducir las presuntas condiciones iniciales del sistema sobre el que se pretende incidir.

Sobre el “rol biológico de la imaginación”: el nacimiento del mito

Con ese propósito, retomaré el concepto de “imaginación simbólica” utilizado por Durand, como enlace entre lo que considera “el rol biológico de la imaginación” y la instauración del psiquismo.

Si postulamos el psiquismo como una emergencia del cerebro, es ineludible una reflexión sobre la necesidad que lleva al hombre a inventar el mito como un artefacto-tabla de salvación con el propósito de mantenerse en la superficie de la existencia, protegido por las redes del significante y asegurado por el ancla del sentido...

El brillo de la luna ilumina de igual manera la barca del pescador, que el cristal de un auto, el de las ventanas de la casa donde habitamos, el húmedo verdor de los árboles y las hierbas de la montaña, o la fina arena que acaricia la superficie del desierto. Ilumina lo mismo “el patio del pozo y de la higuera de Borges”, que los callejones de Guanajuato o las alcantarillas de Neza.

La luna como dice el poeta “(...) ignora que es tranquila y clara y ni siquiera sabe que es la luna...”, pero nosotros algunas cosas sí sabemos, ésta es nuestra terrible enfermedad: sabemos que nacimos y también que moriremos y para evitar tan desastroso destino, recurrimos a la imaginación; inventamos el símbolo, forjamos en nuestro interior la imagen de una luna sabia, segurísima de ser luna...

Luna-imagen, luna-metáfora, luna-luna, luna-no luna; la imaginación y el lenguaje pueden hacer de la luna una poesía, un hechizo, un concepto, un enigma, un talismán, un proyectil mortífero, un zoológico, una guadaña, un motivo para soñar, recordar, suspirar o llorar.

La luna por antonomasia permite cualquier cantidad de juegos y de jugarretas en el campo de la subjetividad, lo cual no impide reconocer el aspecto material y “objetivo” del astro en cuestión; reconocer a aquellos científicos, astrónomos cuyas investigaciones han permitido tomar muestras materiales para luego analizar concienzudamente las características del su suelo, orografía, medio ambiente, si hay algún tipo de flora, temperatura, presión atmosférica, vestigios de vida etc.

Efectivamente, nuestra luna, la que desde siempre ha inspirado al hombre y al poeta, es un sistema natural, físico. Interacciona permanentemente con el resto de las constelaciones estelares, su conexión es una realidad de la que dependemos física y biológicamente, la luna de acuerdo con las teorías citadas, al ser parte del nuestro planeta: a su manera, pero conoce, sabe.

Aunque eso al poeta le tenga sin cuidado, cuando crea sus juegos retóricos...

No es el caso de Durand, quien a través de su mirada antropológica ofrece referentes para comprender el vínculo entre cerebro, mito, psiquismo, así como su relación con lo biológico y con todo su contexto, sea natural o social.

En este punto concreto conviene destacar el rol que, solidarizándose con Bergson, adjudica a la inteligencia al situar el instinto, la “adaptabilidad viviente” (yo diría incluso, a la neguentropía) y la fabulación a que dan origen, en contraposición y resistiendo a “(...) la inteligencia, grosera y estática de los sólidos, de los hechos y por lo mismo de la muerte”.³⁵

El concepto de estructura promovido por Durand, y por eso me pareció apropiado retomar algunos elementos de su propuesta, se suma a uno de los temas centrales de esta reflexión: “el trabajo de lo negativo”, si bien su concepto de negativo remite más que a la pulsión freudiana, a un esfuerzo de simbolización entendido puramente como defensa que también forma parte de la tierra que abona y permite germinar a la flor del mito.

³⁵ Durand, Gilbert, *Op. Cit.* p.126

Umbral y selección: ¿delimitar el psiquismo?

No es mi propósito ahondar en el mecanismo a través del cual, por ejemplo la célula, considerada el sistema vivo más simple, funciona; pero si quisiera enfatizar en éste y en sistemas más complejos la importancia del papel que desempeña la membrana semipermeable que en ellos determina lo que entra y lo que sale. La red autopoiesis, y esto hay que subrayarlo, “crea sus propios límites”, los cuales definen a su objeto (célula) como sistema propio que interviene activamente dentro de una red mayor, el organismo humano en su totalidad.

Bateson, Varela y Maturana elaboran un concepto de cognición más abarcativo que el de pensamiento, el cual incluye todo el proceso de la vida. Si bien, tal teoría se enfoca poco sobre el aspecto de los sentimientos, lenguaje y pensamiento conceptual propio de los hombres, estos autores conciben la relación mente-cerebro como una relación interdependiente entre proceso y estructura,³⁶ con ello se deja de pensar el cerebro como un órgano físico, para concebirlo como un proceso: ahora se trata, tanto en el terreno biológico, como en el social, de flujos, procesos y relaciones –vínculos e interacciones–: de una Antropología Dinámica.

Por otro lado, no debemos olvidar que dicha interdependencia se establece para los sistemas vivos a partir de la premisa de ser “abiertos estructuralmente y cerrados organizacionalmente”, esto es, abiertos y cerrados a la vez.

Varela y Maturana sostienen que los sistemas vivos son organizativamente cerrados, pero abiertos a los flujos de materia y energía; en otros términos su orden y comportamiento no están determinados desde el exterior, son establecidos por el sistema mismo. Autoorganización, autopoiesis e incluso autonomía implican la organización interna del sistema, pero ello no significa que se encuentren aislados del exterior. Es más, gracias a tales flujos, el sistema además de autogenerarse constantemente, desarrolla la habilidad para generar nuevas estructuras y patrones de comportamiento, dicha capacidad para hacer surgir el cambio y la novedad es inherente a la autopoiesis.

³⁶ Capra, Fritjof. Op. Cit.

Ante este asombroso fenómeno biológico, uno se pregunta si los mecanismos, patrones, procesos y conocimientos; es decir, la organización a que responde el cerebro como parte de el sistema del organismo humano, podría ser extensiva a nociones como psiquismo y “sentido” y, desde luego, a la capacidad de simbolizar de los sujetos.

Aquí comienzan las ambivalencias, una lógica de los contrarios sobre la cual la teoría de Lupasco³⁷ aporta una comprensión muy particular para el estudio del psiquismo, permitiendo adentrarnos en el territorio del símbolo; y aquí también surge la necesidad de concebir la organización estructural y narrativa del mito a partir de la dinámica de los sistemas disipativos.

Si bien este apasionante tema se tocará someramente en los capítulos restantes, por ser la recursividad el eje central de esta investigación, sin por ello desatender, como efecto de la misma, la necesidad de ir subrayando algunos tópicos que merecerían un abordaje posterior, a fin de dar mayor énfasis epistemológico a una teoría del psiquismo y del simbolismo, enmarcada dentro de la antropología compleja.

En ese tenor, otra gran interrogante pendiente es la autonomía del psiquismo, esencialmente entramada con el otro, los otros y el Otro. Involucrado no sólo emocional y organizativamente en sus ininterrumpidas relaciones sociales y culturales, sino generadora por antonomasia de “hipercomplejidad”, cuyos rangos, de acuerdo con Morin, muchas veces van más allá del “homo laudens”, al expresarse a través del “homo hibris” o incluso el “demens”, en un ser capaz de los mayores excesos y desbordamientos.

Podríamos pensar el psiquismo y la imaginación simbólica como un sistema disipativo y autopoietico con un dispositivo: el “sentido”, equivalente a la membrana* encargado de seleccionar los materiales propios del pensamiento y el imaginario, del inconciente y la conciencia, del recuerdo y la memoria.

Esta función selectiva del sentido, eventualmente permite caracterizar los sistemas psíquicos como entorno de lo social y comenzar así a ampliar su ámbito de influencia, al alejarse cada vez más de la mera pulsión como un

³⁷ Para profundizar sobre la teoría de Lupasco, particularmente el antagonismo y la contradicción como constitutivas de la naturaleza y mecanismo de la energía, así como respecto a la materia psíquica como la tercera materia energética, consultar: Lupasco, Sthéphane Op. Cit. Primera Parte, Capítulo V y VI pp. 53-57 y Segunda parte, Capítulo II, pp. 113-131

impulso irrefrenable, para enmarcarlo dentro de los cauces de la sociedad y la cultura:

“Es el ámbito del sentido –entendido estrictamente como un medio en el que toma forma la comunicación– donde se engendran las posibilidades mismas de la forma de lo social. Así cada realización comunicativa se constituye como un conjunto de relaciones y de desarrollos potenciales con otras formas y realizaciones comunicativas. La relación entre sentido, observación y autoobservación es crucial. Define la naturaleza y las posibilidades de la autopoïesis en el proceso social y los vínculos con el entorno, tanto natural como psíquico”.³⁸

*Las dificultades empiezan cuando el “sentido” * no puede concebirse como puramente consciente, ya que está determinado por un fuerte componente imaginario e inconsciente, bajo cuya lógica y dinámica se rigen nuestros patrones y comportamientos.*

Sobre simbolismo e inconsciente

¿En qué momento aparece el inconsciente como una instancia psíquica responsable del recuerdo, la memoria y el olvido? ¿Cuál es su relación con las estructuras cognitivas derivadas de la complejización del cerebro y la aparición de lo que Morin denomina “noosfera”, a la que atribuye la única posibilidad de realización de lo humano? Las preguntas pueden formularse desde múltiples perspectivas, tantas como aristas tiene el objeto-sujeto de la antropología. No obstante, por tratarse específicamente del mito como parte fundamental del pensamiento humano remitiré la cuestión del inconsciente al campo del simbolismo.

**Entiéndase “sentido” como rasgo crucial de los sistemas sociales; como un proceso paulatino de diferenciación con el entorno, cuyas operaciones definen la génesis, creación y recreación de las distintas facetas del proceso social. La condición probabilística de los procesos sociales define también la génesis de formas y el desempeño de los procesos de transmisión de la información. (Mier, Raymundo. *Ibíd.*, p.34)*

³⁸ Mier, Raymundo. *Notas sobre la Complejidad en las Ciencias Sociales: de la formalización de las metáforas. Op. Cit. p. 36.*

Lévi-Strauss con Lacan proporcionan la referencia para comprender el trabajo de lo mítico y del mito como resultado de la dialéctica consciente-inconsciente, Lacan en su texto “De los nombres del padre”³⁹ desarrolla un capítulo sobre los que denomina registros esenciales de la realidad humana: lo simbólico, lo imaginario y lo real. La fuente de inspiración de esta triada tiene como referencia el artículo sobre la eficacia simbólica escrito por Leví-Strauss en 1949, en el cual describe “un inconsciente vacío, sin contenido, puro órgano de la función simbólica, que impone leyes de estructura a un material de elementos inarticulados provenientes de la realidad como depósito de imágenes acumuladas por cada uno”.⁴⁰

Definir el inconsciente como “puro órgano de la función simbólica” desde una mirada antropológica tiene implicaciones importantes, sobre todo, al permitir acotar un espacio de reflexión dentro del cual comprender la relación símbolo-mítico-mito, uno de los propósitos de este capítulo.

Concertar un diálogo entre dos autores tan disímiles –sin ignorar que cada uno puede ubicarse dentro del estructuralismo–, es posible, si tendemos un puente transdisciplinario, una vía de comunicación a partir del vínculo establecido por la noción de inconsciente en la que ambos coinciden, la cual por lo demás, suele ser profusamente empleada en el discurso antropológico, pero poco, muy poco aclarada.

En ese sentido resulta muy resbaloso el territorio que pisa el investigador cuando se enfrenta en su trabajo de campo con experiencias, acontecimientos, narrativas, objetos, sensaciones, sentimientos etc. portadores virtuales de un simbolismo (mítico) en proceso de organizarse; a punto de dar a luz, de materializarse culturalmente. Con un material pugnando (en parte) por tomar cuerpo, a la espera del impulso personal o colectivo que le preste un lenguaje, una palabra, para designar la producción de un sentido comun-itario.

La dificultad aumenta si, por añadidura, el quehacer del antropólogo lo enfrenta a una otredad atravesada por un imaginario, preconcebido por un lado, y por otro, siempre a punto de construirse en el devenir de la experiencia.

³⁹ Lacan, Jacques. *De los nombres del padre*. Paidós, Barcelona, 2009.

⁴⁰ Lévi-Strauss, C. “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona, 1987

O lo que es lo mismo, el trabajo de campo se lleva a cabo, más allá de un tiempo y un espacio geográfico, en el interior de unas coordenadas simbólico-imaginarias, producto y productoras de objetos, relaciones y procesos culturales mediadores. De productos psicosociales intangibles (fantasmas), así como del encuentro entre dos realidades (alteridades) empeñadas en reducir paradójicamente la distancia que las separa, a partir de lo que ´no se tiene y de lo que no se es´.

Analizar el espacio imaginario organizado en el interior de un ritual o de un acontecimiento cotidiano cualquiera, marcado por un interacción social y una tácita intención de crear o recrear y compartir un saber y un sentido, independientemente de las estructuras instituidas de poder, requiere de algo más que la descripción y el registro material del evento (grabadoras, cámaras fotográficas, video).

Es necesario pasar del registro material y formal del acontecimiento, a los registros de sentido que organizan y dan un orden verosímil al texto antropológico.

Dentro de la teoría, las dos disciplinas, (psicoanálisis y antropología simbólica) han tratado de explicar los conceptos de imaginario, real, realidad y simbólico, los cuales constituyen un referente indispensable para comprender cómo se estructuran los universos de significación mítica, e interpretar su materialización a través del mito-historia.

El registro de los registros: introducir el fantasma

Para incursionar en el tema de la relación sujeto-fantasma-mito, los registros esenciales de la realidad denominados por Lacan: “lo simbólico, lo imaginario y lo real”, son puntos de referencia teórica de importancia, para delimitar algunos conceptos útiles para esta reflexión, desde un enfoque psicoanalítico. Lacan define el “imaginario” como un comportamiento orientado hacia imágenes, o como valor de imagen para otro sujeto, que permiten al individuo desplazarse fuera del ciclo que asegura la satisfacción de una necesidad natural. Tal comportamiento obedece a un movimiento libidinal (sexual) expresado a través

del fantasma, el cual para cada psicoanalista tiene un valor simbólico únicamente en función del momento del análisis en que se inserta.

La presencia e insistencia del fantasma denota una significación propia del momento en que se inscribe, “Está hecho para expresarse, para ser dicho, para simbolizar algo, y algo que tiene un sentido completamente distinto según el momento del diálogo”.⁴¹ pero además, asegura Lacan, “para que se pueda analizar tiene que representar algo diferente de sí mismo”.

De acuerdo con Lacan, podemos deducir que si en lo “mítico”, propuesto por el trabajo de Duch, interviene lo imaginario y el fantasma; de ellos sólo podrá dar cuenta —en parte— el mito, mediante el uso de signos-símbolos.

El imaginario desde la óptica mencionada es únicamente como una sílaba, la cual al articularse con otras (proceso simbólico) forma palabras organizadas en el lenguaje (mito) como una superposición de símbolos, éstos, de acuerdo al contexto donde se verbalicen pueden significar mucho más allá de lo que su oralidad designa.

Lacan emplea el término “contraseña” para referirse la forma primitiva del lenguaje y sus reminiscencias en el discurso psicoanalítico: “(...) cuando se habla del lenguaje, la ilusión es creer siempre que su significación es lo que éste designa. Pero no, por supuesto que designa algo, que colma cierta función en este plano, sin embargo, la contraseña tiene la propiedad de ser elegida justamente de una manera independiente de su significación. (...) Por otro lado es innegable que la contraseña tiene sus más preciosas virtudes, puesto que sirve simplemente para evitar ser muerto”.⁴²

“Evitar ser muerto”, ¿será la virtud principal del mito en combinación con el fantasma, como una estrategia emergente de la capacidad humana para prolongar la existencia más allá de su ineludible finitud? ¿Una contraseña para el más allá?... Visto así, el símbolo es una contraseña, el salvoconducto utilizado por cada uno de nosotros para ahuyentar el dolor y la muerte, para alejar “lo real de la realidad”, el cual, en la medida que se aleja de la naturaleza, se distingue del signo.

⁴¹ Lacan, Jacques, Op. Cit. p.26

⁴² *Ibidem*, pp. 29-30

Para el mito tiene gran relevancia esta función interhumana del símbolo a la que alude Lacan, ya que en su interior se combinan ambos, depurándose en cada nuevo recursar, hasta delimitar un sentido-signo, cuya realidad muy cercana a lo real es sustituida por imágenes, textos y metatextos que el sujeto proyecta y actúa sobre los diversos escenarios conformados por su entorno social.

Así pues, podría afirmarse que la posibilidad de interpretar un mito, si la hay, desde la perspectiva de los registros lacanianos, requiere de la interacción de tres factores, el sujeto, el fantasma y el referente histórico-cultural, "(...) toda relación, analizable, es decir interpretable simbólicamente se inscribe siempre en una relación de tres. (...) Esto significa que toda relación de dos está siempre más o menos marcada por el estilo de lo imaginario. Para que una relación adquiera su valor simbólico, se necesita la mediación de un tercer personaje que realice respecto del sujeto el elemento trascendente, gracias a lo cual su relación con el objeto puede sostenerse a cierta distancia".⁴³

De acuerdo con la propuesta lacaniana, desde una perspectiva antropológica podría conjeturarse que el movimiento de la estructura mítica; su dinamismo, depende del establecimiento del símbolo (un modo de ordenamiento de la realidad del presente vivido por la comunidad) y el interjuego de sus distancias respecto del imaginario, a través de una recursividad instauradora de sentido. La constitución temporal de la acción humana es inseparable de su vínculo con el registro de lo simbólico y, consecuentemente, con la representación utilizada por el sujeto como estrategia para mantener la identidad de su objeto-sujeto de significación, independientemente de su ausencia.

El mito-símbolo desempeña ese papel por excelencia, definido por Lacan como la capacidad de representar el objeto encarnado en su duración, separado de él mismo, disponible, siempre presente, al alcance del sujeto.

Tal permanencia confiere cierta estabilidad, tanto colectiva como individual; contribuye a regular y controlar los procesos naturales y pulsionales que ponen en peligro físico o imaginario la existencia del hombre y su entorno cultural.

De ahí la importancia de la función simbólica del lenguaje, entendido en su amplio sentido, (pues acorde con los registros de Lacan "el símbolo supera a la

⁴³ *Ibidem*, pp. 39-40

palabra”) y particularmente del mito como un elemento “humanizante” que hace posible la simbolización de la imagen como “reproducción artificial”.⁴⁴

Lacan habla de “artificial”, Mandelbrot de “artífice”, dos términos análogos, pero con diferentes significados según la teoría de la que provengan.

Respecto al sentido que cada autor da a la respectiva expresión, espero no quede duda, más bien me interesa enfatizar ese resabio, el aromilla o inquietante sensación que dejan algunas palabras cuando se utilizan dentro del ámbito de estudio del mito. Por un lado ambas comparten la idea de arte, de bien hacer, inteligencia y creatividad, pero por otro remiten a la idea de carencia de naturalidad, de algo que no es producto de la naturaleza, incluso algunos atribuyen a tales expresiones una connotación de disimulo, astucia, cautela. ¿Acaso podría ser en ambos casos un guiño del inconsciente de los autores?, pero lo más importante es el carácter enigmático y nunca unívoco de cada término empleado para tratar de comprender y explicar el conocimiento relativo a las ciencias humanas y sociales.

De lo que no se puede hablar, ¿mejor callar?

Por último, el registro de “lo real” no debe confundirse con el término realidad; para la teoría lacaniana se entiende como “real” aquello imposible de simbolizar dentro de la experiencia humana, inseparable de la naturalidad perdida, de la complementación del sujeto con el objeto en la necesidad biológica.

Lo real es una falta en el campo del significante fundadora del sistema psíquico, no obstante, está al margen de él; queda fuera pero da origen al mundo de lo simbólico. Es decir, no encuentra un lugar dentro de la estructura social, pero persiste dentro de él como una inercia adherida a la membrana que lo delimita; a la pared externa que lo envuelve. No se puede formalizar, ni simbolizar, pero tampoco eliminar, se hace presente en un lugar del fantasma, en otro permanece en la penumbra, en la obscuridad, de la misma forma que

⁴⁴ “Humanizante” e imaginario como “todo lo que es reproducción artificial” son dos términos que Lacan utiliza en su texto “De los nombres del padre”, para referirse a los registros de lo simbólico y lo imaginario.

sucede con la “luna vieja”: misterioso y amenazante. Lo real es aquella parte del símbolo y del sentido que nunca acaba de significar...

Poco habla Lacan, sospechosamente poco, sobre este registro en su texto escrito en noviembre de 1963, pero sí lo suficiente para sembrar la curiosidad de cualquier antropólogo: “Lo real es la totalidad o el instante que se desvanece”, el choque con alguna cosa, algo completamente sorprendente como el silencio del psicoanalista o la presencia, siempre distante, del etnógrafo al que se atribuye un sentido más allá de lo manifiesto.

Hasta aquí se ha propuesto “lo real” de Lacan como una categoría intrínseca a todo proceso simbólico, incluido el inconsciente, ya que este último al igual que el fantasma, el símbolo y la luna negra, participan de una condición ambigua, bifrontal, polivalente; o sea que una de sus caras muestra, lo que la otra oculta, lo cual ha dado pie a reconocer en todos los procesos conscientes e inconscientes un excedente de sentido que sólo se puede mostrar hasta cierto punto, elusivamente, no del todo...

El mito proporciona al presente, argumentos “coherentes” –organizados eventualmente– si bien, dispersos entre los tres registros aludidos; fragmentos de recuerdos, olvidos, evidencias, sueños, invenciones, presencias, ausencias, pulsiones, deseos, vestigios, marcas, indicios, huellas, intenciones, voluntades, intuiciones, sensaciones, símbolos, signos, señales, historias, entre otros, forman parte de ese nudo borromeo que forman los registros lacanianos, imposibles de delimitar operativamente.

La realidad atravesada necesariamente por los tres registros, forma un “bricolage” del que cada sujeto extrae aquellos materiales que confieran sentido a su existencia actual y le habilitan para imaginar su futuro en completud con la otredad.

Así lo confirma tácitamente la definición que Duch nos ofrece sobre lo mítico como “elemento irrenunciable de la palabra humana, a la vez que “algo” –término que deja un amplio margen de imprecisión– estructuralmente propio del hombre, aquello que posibilita la ausencia, en todas sus modalidades”.

La ausencia del origen y el origen de la ausencia: el nacimiento del símbolo

Tomar cuerpo biológico y textual dentro de la trama de las interacciones humanas, permite pensar la ausencia como un detonador primitivo de la angustia en el ser humano, quien desde muy pequeño afronta intuitivamente la carencia del objeto-madre (o su sustituto) a través del uso de la “representación” como la primera herramienta ofrecida por el símbolo para sublimar la pulsión de muerte.

El pasaje de la percepción directa del objeto de necesidad pecho-madre, a la imaginarización de éste, se lleva a cabo mediante un mecanismo de desplazamiento propiciado por el juego, de acuerdo con la teoría freudiana. ¿Será que el juego es, como se podría deducir de la mencionada teoría, antecedente inmediato no sólo del fantasma, sino también del mito y por consiguiente de lo mítico; no únicamente como integrante de las estructuras cognitivas del pensamiento, sino como parte de ese órgano de la función simbólica, el cual, de acuerdo con la definición del inconsciente leviStraussiano, impone leyes estructurantes a las imágenes provenientes de la realidad acumuladas en la historia de cada sujeto?

De ser así lo mítico y el mito vendrían a sumarse al capital simbólico, por constituir a su vez monedas de dos caras, una de las cuales permanece siempre inmersa en un universo analógico, virtual, potencial, inestable, abierto a la creación-disipación de sentido. En tanto que la otra se mantiene firme, a la caza del momento propicio de soltar un fragmento de su caos-ordenado, convertido en cosmos de sentido; de cierre y repetición significativa.

Sin ahondar en la propuesta anterior, podría concebirse este dispositivo inconsciente, como el vacío fundante del psiquismo y la sociedad, posibilitador de los cortes posteriores en la cadena significativa, organizador del sentido en cada cultura. Y tal vez, también podría arriesgarse la hipótesis del “trabajo de lo negativo” a que alude Green⁴⁵, ligándolo al concepto de “neguentropía” utilizado por Morin, como resorte de los procesos de simbolización.

⁴⁵ Green, André. *El trabajo de lo negativo*. Op. Cit.

Para Ricoeur la estructura mítica está estrechamente ligada al simbolismo primario y responde al carácter contingente y escindido del humano, luego de desprenderse de la especie para convertirse en homo erectus:

“(…) El hombre primitivo ya es el hombre de la escisión. De ahí que el mito no pueda ser más que una restauración o una restitución intencional y, en ese sentido ya, simbólica. Esa separación entre lo vivido y lo intencional fue reconocida por todos los autores que atribuyeron al mito un papel biológico de defensa contra la angustia. Si la fabulación es una respuesta al desamparo es porque el hombre del mito ya es conciencia desdichada –de acuerdo con este autor, la unidad, la conciliación y la reconciliación deben decirse y obrarse, precisamente porque no están dadas–. La fabulación es originaria, coetánea de la estructura mítica, desde el momento en que la participación es significada antes que vivida. Ahora bien al manifestarse el carácter meramente simbólico de la relación del hombre con la totalidad perdida, el mito está, desde el origen, condenado a la escisión en múltiples ciclos.”

“No existe, en efecto, ninguna significación que iguale a aquello a lo que apunta; como ya lo sugirió el estudio de los símbolos primarios de la culpa, el símbolo simboliza siempre a partir de algo que desempeña el papel de análogo. La multiplicidad de los símbolos es la consecuencia inmediata de su servidumbre respecto a todo un material de análogos, cuyo conjunto es forzosamente limitado en extensión y en el que cada uno es en sí mismo limitado en comprensión”.⁴⁶

La cita anterior, permite acercar el tema de lo mítico a lo inconsciente y analógico, en ella se pone de relieve el carácter fragmentario y rizomático del símbolo mítico y la imaginación simbólica; la falta de coincidencia entre lo mítico y la experiencia presentificada por el mito en cada universo particular. El aspecto caótico y arbitrario del universo mítico, según el filósofo, representa la contrapartida exacta del desfase entre la plenitud del simbolismo y la finitud de la experiencia humana enfrentada a un exceso de significación, la cual trata de capturar cada vez, dándole una forma mítica o ritual definida. Me pregunto, ¿cómo logra el ser humano imaginar la completud, partiendo de una realidad-recepción-percepción que permanentemente lo remite a su

⁴⁶ Paul, Ricoeur. *Finitud y culpabilidad*. Trotta, Madrid, 2004, pp. 316-317

*carácter mortal y deficitario? ¿Por qué psiquismo y pensamiento están estructurados a partir de la no aceptación de la finitud? **¿Por qué el cerebro al evolucionar, genera un aparato simbólico (psiquismo) como decodificador de una ficción en la que basa sus formas culturales?***

Ricoeur asegura que la polaridad de la estructura mítica y del mito es la reminiscencia del simbolismo primitivo de una aspiración humana (arquetípica) a la completud, repetida por mitos y ritos hasta agotarse en algunos casos, y tomar otras formas como el drama o la narración. Cabe destacar que el autor, se remite a una forma dramática como correlativa a la estructura mítica y simbólica, con ello el trabajo mítico parece apuntar a un horizonte negro, peligroso, desolador, enigmático, transgresor. Al igual que la connotación atribuida a la luna oscura por parte de astrónomos y astrólogos, los primeros curiosamente siempre se refieren a ella en otros términos y los segundos por si o por no, prefieren ignorarla...

Podría habersele llamado también a la luna interesada en este capítulo del simbolismo, “luna muerta”, ya que al no mostrarse, deja un hueco, una nada que sólo se recuerda y se evoca en virtud del lugar en donde estuvo en alguna del resto de las fases lunares. Como sucede cuando un allegado muere, dejando en todas sus pertenencias, muebles, utensilios, objetos personales, lugares a los que acostumbraba asistir, una huella simbólica.

La diferencia es que a esta luna imperceptible tenemos la seguridad de volverla a ver en un lapso de tiempo corto. Ella aparecerá deslumbrante en su propio firmamento, independientemente de nuestros deseos y temores. Mientras que para contar otra vez con la presencia de nuestro difunto, hará falta un complejo proceso de simbolización, respecto del cual, el imaginario desempeñará un papel protagónico a fin de vitalizar la idea y el recuerdo –combinando imágenes depositadas en la memoria y gracias al vínculo social y cultural– e ir instaurando en torno al vacío de la ausencia, un remiendo, un olvido significativo (¿duelo?).

Ése es precisamente el efecto que ejerce el mito respecto a los grandes enigmas de nuestra existencia; el pensamiento y las ideas que lo conforman proyectan su fuerza instauradora de aseguramiento y salvación al establecer una ley, un orden y un equilibrio cohesionante, materializado a través del mito, pero igualmente inestable.

Así, en este universo de la mente y las ideas, paradójicamente brilla una luna-agujero, la cual recuerda sin cesar, la existencia de la muerte como negra oscuridad donde yace el hombre aniquilado, pero sin la esperanza de una “luna nueva” capaz de salvar a la humanidad del horror de la partida final.

No obstante, gracias al entramado de los lazos sociales, el ser humano abre una puerta a la inmortalidad. La complejización de la vida social trae como resultado el lenguaje y la cultura, crea un universo simbólico indestructible, un mundo donde a través de las generaciones se va heredando lo adquirido, haciéndose cada vez más complejo.

Simbolismo y cultura construyen los umbrales de la humanidad, y en ese proceso, el pensamiento mítico desempeña un papel fundamental, hace posible pensar la muerte como vida después de la vida, como renovación vital –una y mil oportunidades de regresar al la festividad de la existencia– vía la reencarnación.

La creencia hace posible una re-generación constante del sentido de la muerte, logra dar vuelta a la cara sombría de la moneda simbólica, al invertir el binomio vida-muerte en muerte-vida. Esa capacidad de imaginar la inmortalidad, sin duda, es el invento más maravilloso del hombre.

El símbolo al oponerse a la muerte biológica, se presenta como una segunda naturaleza humana, como un impulso vital en permanente movimiento, gracias al cual la vida del espíritu se manifiesta siempre en el instante y el acontecimiento del presente vivido. Producto y productor de la dialéctica entre impulso y cultura; entre consciente e inconsciente, convierte todo lo que toca en presente, es aliento que sostiene el deseo.

Más allá de la necesidad que moviliza la subsistencia del hombre, el símbolo encauza su trayectoria, transformando la repetición mortífera del que tiene que vivir, en la recursividad creativa de aquel que quiere vivir; le da un lugar en la cultura, una memoria y una historia, pero sobre todo una sensación de presencia, futuro, seguridad y permanencia.

El poder disolvente de la inteligencia y la función de la imaginación simbólica.

Relativo a este ingenioso mecanismo de negación de la muerte, mito e imaginación han desempeñado un papel fundamental. Al respecto Durand considera la imaginación simbólica como el elemento que hace posible la inversión de esta dupla vida-muerte, ya que "(...) la imaginación simbólica es negación vital de la muerte y del tiempo".

Con tal propósito, retoma de Bergson el enfoque sobre el rol biológico de la imaginación y de Lacroze, el sesgo psicológico, sintetizado mediante la "función fabuladora" definida –cabe insistir– como reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia, oponiéndose a la conciencia que ésta se empeña en imponer al hombre sobre la muerte y la decrepitud. En respuesta a este impulso destructivo, la imaginación aparece como reacción defensiva de la naturaleza contra la representación impuesta por parte de la inteligencia de lo irremediable de la muerte.

*Para ambos autores se trata de una estrategia contra la disolución del individuo, de una evitación de la inminente realidad, ante la cual se recurre a la **fabulación como una forma de protección natural para evitar el deterioro y la destrucción** (el artífice recurre al arte-facto-pensamiento-palabra, para construir su artificio, ¿juego de imágenes, senti-miento-s y palabras?).*

La acción desencadenada por el ejercicio de la función fabuladora, despierta en el interior de la mente imágenes e ideas para desactivar la representación deprimente y restarle efectividad, colocando la realidad de la muerte en una dimensión virtual, encubierta por el "proyecto vital concreto proporcionado al pensamiento por la imaginación simbólica", afirma Durand.

Posteriormente Durand afina la tesis del rol biológico, al plantear una síntesis antropológica en la que predomina la "función eufemizante" de la imaginación, mediante la cual, el autor avanza un paso más allá de la simple función de ocultamiento de la realidad mortal, proponiendo un "(...) dinamismo prospectivo que, a través de todas las estructuras del proyecto imaginario, procura mejorar la situación del hombre en el mundo".⁴⁷

⁴⁷ Gilbert, Durand. *Op. Cit.* pp. 124-140

El pensamiento simbólico es por excelencia un factor restaurador del equilibrio humano ante la permanente contingencia de la que es objeto por parte del mundo exterior. Pero fundamentalmente por parte de su propio psiquismo, a partir del cual el sujeto crea un imaginario personal, familiar, social y cultural, el cual por surgir de un cuerpo biológico, se encuentra renuente; no se resigna a ser víctima de la cultura generada por el mismo.

Si bien, tampoco está dispuesto a padecer las inclemencias a que la naturaleza constantemente lo somete, a reconocerse deficiente, siempre en falta: anhelante.

Vacilante entre sus instintos y pulsiones más elementales, a la vez que obligado a sumergirse en un marasmo de represiones y prescripciones.

Inmerso en una vorágine de leyes, deberes y obligaciones, se introduce en el mundo simbólico, vía la primera representación traumática; el abandono y la separación del pecho materno (liga biológica, borde del cuerpo y la carne) y un desprendimiento logrado únicamente mediante el juego de la sublimación.

Primer paso que coloca al cachorro-bebé en mundo del símbolo y el lenguaje.

Jugar, fantasear, representar, imaginar, simbolizar serán las acciones que le permitirán velar, encubrir con la brillantez y la luminosidad de su luna particular, primero su fantasma fundamental de abandonado y carente, y luego, los infinitos desdoblamientos a través de los cuales el fantasma se re-plegará para tratar de no estorbar el proceso iterativo de restauración equilibrante, desempeñado por la imaginación simbólica.

Siempre alerta para impedir que la corriente pulsional lo arrastre al vacío de la nada que lo habita. El sujeto concibe y defiende su fantasma y su mito, fieles colaboradores del imaginario en esta labor sisífesa para reparar el inacabamiento fundamental.

Todo, nunca se podrá decir, por eso el mito se anticipa al enigma de la muerte cubriéndola con el velo de una narrativa interminable.

Las estructuras simbólica y mítica se encargan de suturar el hueco de lo innombrable, a través del equilibrio vital, la narrativa y el recuerdo de lo que no se sabe si tuvo lugar (primera experiencia alucinada de satisfacción), pero contribuye a instaurar o restaurar el sentido de lo vivido y por vivir (pervivir).

*Empeñado en una visión antropológica, Durand considera el símbolo como la herramienta que permite restablecer el equilibrio en cuatro sectores básicos de la existencia: Equilibrio vital, equilibrio psicosocial, equilibrio antropológico y equilibrio de la teofanía.**

Esta propuesta equilibrante de la imaginación simbólica, postula la comprensión de la muerte como eje que atraviesa toda la vida del hombre y va evolucionando paralelamente a su existencia, a través del aprendizaje, la socialización y la cultura.

No cabe duda, para Durand el papel equilibrante de los regímenes de la imagen, así como sus resonancias simbólicas proyectadas en la relación con el otro, juegan un papel determinante en la consolidación de las relaciones sociales: “La razón y la ciencia sólo vinculan a los hombres con las cosas, pero lo que une a los hombres entre sí, en el humilde nivel de las dichas y penas cotidianas de la especie humana, es esta representación afectiva por ser vivida que constituye el reino de las imágenes”.⁴⁸

Con su teoría del equilibrio y la eufemización como funciones de la imaginación simbólica, se encamina a formular una antropología de lo imaginario capaz de trascender la colección de imágenes, metáforas y temas poéticos, para contribuir a comprender el complejo mosaico de temores y esperanzas de la especie humana.

“Después de nuestras investigaciones estamos persuadidos de que la esperanza de la especie, lo que dinamiza el pensamiento humano, está polarizado por dos polos antagónicos en torno a los cuales gravitan alternativamente las imágenes, mitos, ensoñaciones y poemas de los hombres”.⁴⁹

A través de este recorrido por los terrenos de la antropología simbólica, hemos transitado de la muerte a la vida, revertido la dupla vida/muerte al reagrupar un

**Se entiende por “teofanía” el reconocimiento del dominio del valor supremo equilibrador del universo “(...)que transcurre con un Ser que no transcurre, al cual pertenece la Infancia eterna, la eterna aurora”. (Durand, Op. Cit. p. 125)*

⁴⁸ *Ibidem*, p. 134

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 134-135

cúmulo de palabras y de términos; agitándolos dentro de recipientes teóricos diferentes para extraer una versiones imprevistas sobre el simbolismo mítico. Un viraje fue suficiente para reivindicar la función biológica del instinto, frente a la inteligencia racional, a su tácita perversión pretendiendo aliarse con una realidad capaz de valerse de la imagen y la palabra para lacerar nuestra frágil estancia en el mundo, para arruinar el sentido, la sensación y el sentimiento de estar vivos...

“El símbolo da que pensar”, la antropología da qu(é)e-hacer

Asimismo, el retorno a la consideración del rol biológico de la imaginación y su entramado con el lenguaje, a través del símbolo y la palabra, remite a lo que Ricoeur denomina el punto de vista semántico del símbolo y su relación con el pensamiento mítico, pues muchas veces se confunden ambos y se les aborda indistintamente, sin tomar en cuenta que este último se desprende de la constitución semántica del símbolo con el cual comparte, entre muchos otros aspectos, el ejercicio de una interpretación abierta y su despliegue en un tiempo peculiar, que es el del sentido en su doble vertiente primaria y figurada. El símbolo, al igual que el mito, como ya se mencionó, para Ricoeur “...da que pensar, apela a una interpretación, precisamente porque dice más de lo que dice y nunca termina de dar que decir”, el problema de esta condición es establecer el alcance temporal que implica su análisis semántico, ya que, prosigue: “(...) debe haber una relación esencial entre el exceso de sentido y la carga temporal”.⁵⁰

¿Debe deducirse entonces que el mito desde la perspectiva ricoeuriana, al no agotar la constitución semántica del símbolo, está menos expuesto a la infinitud interpretativa? o ¿en dónde radica la diferencia entre ambos tipos de expresión existencial y humana?

⁵⁰ Paul, Ricoeur. *El conflicto de las interpretaciones*. Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2003, p. 32

Para Ricoeur son tres los factores que determinan la subordinación del mito al símbolo:

- 1) *Su forma (relato), implica un tiempo concreto de referencia, es decir un tiempo fundamental invariante, ya sea comienzo o fin.*
- 2) *Su vínculo con el rito y las instituciones sociales dentro de las que se manifiesta, y en las que al tomar cuerpo (sentido y lenguaje) queda inserto en sus universos de significación, limitando el potencial temporal de los símbolos que utiliza al materializarse. “La función social del mito no agota, en mi opinión, la riqueza de sentido del fondo simbólico, que otra constelación mítica podrá volver a emplear en otro contexto social”.⁵¹*
- 3) *El ordenamiento literario del mito se funda en un principio de racionalización que limita la significación simbólica, es decir lo mítico sólo se puede expresar a través del mito.*

Estos tres factores, como formas de organización, coartan el potencial simbólico del sentido, obligándolo a someterse a una forma social –en tanto que proceso y producto– en un aquí y ahora que irremisiblemente acabará siendo historia.

Así pues, el tránsito del tiempo oculto del símbolo y lo mítico, al tiempo social del relato y la racionalización que su interpretación supone, lleva el sentido a niveles de complejidad muy altos. No obstante, en algún punto la forma será capturada por el lenguaje en detrimento de su significación, dando lugar a un tiempo que Ricoeur denomina “del agotamiento”.

Este último es un tiempo que el símbolo nunca experimentará; el resultado de un proceso humano y social capaz de vencer grandes obstáculos, incluso al mito, pero no a su origen: el fundamento simbólico.

Por lo tanto, pareciera ser que el problema para una hermenéutica del mito se sitúa precisamente en las fronteras, ya que para nuestro autor los símbolos en sí –y como la única forma posible de expresión mítica– “(...) están

⁵¹ *Ídem.*

amenazados por su oscilar entre el empaste en lo imaginativo o su evaporación en el alegorismo; su riqueza, su exuberancia, su polisemia, exponen los símbolos ingenuos a la intemperancia y a la complacencia”,⁵² en ese entrecruzamiento entre equivocidad y univocidad, los símbolos sólo pueden transmitir su mensaje a través de constelaciones que articulan universos de significación en un contexto social específico.

Para concluir quisiera destacar la complejidad humana puesta de manifiesto por la palabra y el relato, al ser punto de convergencia y cierre temporal de procesos cognitivos, afectivos y culturales que involucran conceptos-límite como psiquismo, pensamiento, imaginario, simbolismo, tradición e historia. Pero, sobre todo, aluden a la producción e interpretación de sentidos compartidos. ¿Por qué privilegiar entonces la relación del mito con el símbolo y no con el sentido o lo imaginario?

La respuesta apunta al doble carácter del símbolo, señalada reiteradamente a lo largo de estas páginas: las posibilidades que ofrece el interjuego permanente entre lo que muestra y lo que oculta, su constante estado de insatisfacción en espera siempre de aquello que habrá de completar su identidad; de decir cuando calla y de callar cuando dice, de poder mostrar únicamente una de las caras de su significado a la vez.

El carácter de ambigüedad intrínseca en el símbolo revela por su estructura de doble sentido la equivocidad del ser, una alianza, una dialógica complementaria-suplementaria entre lo que se dice y lo que se quiere decir. En términos de Ricoeur “Hay simbolismo porque lo simbolizado se halla, en primer lugar, en una realidad no lingüística, que Freud denomina en forma constante <pulsión> y considera en sus delegados representativos y afectivos. Estos delegados y sus derivados son aquello que se muestra y oculta en los efectos de sentido denominados síntomas, sueños, mitos, ideales, ilusiones. (...) El poder del símbolo se debe a que el doble sentido es un modo según el cual se manifiesta la astucia misma del deseo”.⁵³

⁵² *Ibidem*, p. 60

⁵³ *Ibidem*, p. 64

En la cita anterior el estudio del mito en todos sus rangos, implica al símbolo como frontera y horizonte, pero también como umbral, límite y borde del abismo que el fantasma impide franquear.

El símbolo es la materia de que se nutre el mito en sus vertientes: pulsión y palabra, experiencia y texto, erótica y semántica, poesía y literatura. Por tanto, podemos afirmar que mito es interpretación, si nos atenemos al planteamiento de Ricoeur, según el cual, suponiendo que existe tal cosa como una hermenéutica mítica, esta se ubica en el punto de relación entre lo lingüístico y lo no-lingüístico. Entre lo dicho, el decir, lo por decir y lo indecible...

Capítulo IV

Interlunio: Mito e imaginario (Tiempo y espacio para organizar)

El “devenir es la norma lunar. Que sea observado en sus momentos dramáticos –nacimiento, plenitud y desaparición del astro- o valorizado como un “fraccionamiento”, una “numeración, o percibido por intuición como el “cañamazo” de que están urdidos los hilos del destino, es cosa que depende sin duda de las capacidades míticas y razonantes de los diversos pueblos, así como de su nivel cultural.

(Mircea Eliade. Simbolismo del devenir lunar. Tratado e historia de las religiones, 2004)

Interlunio y novilunio son sinónimos, forman parte de una misma moneda simbólica llamada luna, pero no comparten tiempos y espacios, ya que para una de las caras –novilunio– el significante ha sido fijado y por lo mismo en ella el tiempo participa de un carácter formal; a esa cara de la luna corresponde el tiempo predecible, mientras que el interlunio es un tiempo fugaz, transitorio, en movimiento constante, imposible de definir.

De acuerdo al diccionario, el interlunio es el lapso de tiempo comprendido entre la desaparición de la luna al concluir la lunación y su aparición próxima. En ese lapso no se puede observar la luna nueva, la cara de la luna vuelta hacia la tierra no está iluminada por la luz del sol, es decir, lo que se observa a simple vista en ese intervalo es el “lado noche de la luna”, asimismo, durante el interlunio las noches son más negras que el resto del año.

¿Qué es entonces lo que hace sinónimas estas expresiones lunares?, ¿por qué los astrónomos no establecen diferencia entre ellas?, ¿comparten algo?, ¿son indistintas?, ¿cuál es su vínculo?

Las preguntas anteriores remiten a un ámbito conjetural, tanto científica como semánticamente: la luna es simplemente una estructura planetaria relacionada estrechamente con la Tierra, una masa geológica formada por rocas, metales,

cráteres, probablemente agua y todo aquello que implique su forma y contenido físico, material, concreto. También puede ser una marca, un signo, una señal, un indicio, un presagio, un símbolo, un sentido, un significante, una quimera, un sueño, una alucinación, un simple concepto, una palabra, un pretexto para no enfrentar el vacío, ¿qué es la luna?

Ella es todo y nada: un espacio de producción de sentido, un suspenso significativo...

Un texto advenido, leído, medido, investigado, descrito, observado; al mismo tiempo que un texto por-venir. Un libro escrito y por escribir, una hipótesis científica por dilucidar, vigilada y calculada constantemente, a la vez que una fuente de mitos, poemas y relatos que no cesan de re-formularse.

Durante años, los hombres de ciencia se han obsesionado por acercarse cada vez más a este singular astro. Primero, a simple vista, a través de la recepción-percepción, luego telescopio mediante, más tarde viajando directamente al planeta, recopilando y observando su geografía, trayendo imágenes y muestras geológicas del material del que se compone (entre otros, silicio, aluminio, bromuro, magnesio, cromo y fósforo).

Como resultado se conoce que el astro no posee atmósfera, ni campo magnético, su superficie se halla expuesta al viento solar y se le calcula una edad de cerca de cuatro millones de años...

No obstante, siempre existen muchas reservas respecto a la composición de su estructura, a pesar de los presuntos análisis realizados a rocas lunares, incluso hace algunos años se aseguró haber detectado indicios de agua en estado sólido a varios kilómetros de profundidad en un cráter en el lado sur.

Asimismo, se especula que la luna tiene un núcleo metálico aproximadamente 15 veces más pequeño que la Tierra.

Independientemente de los datos, meramente de divulgación, antes citados, existen algunas teorías empeñadas en explicar el origen de este planeta, entre ellas La del Impacto, la de La Creación Simultánea y la de La Fisión. Lo que es claro es que este astro por razones naturales y físicas, o por razones simbólicas, siempre ha constituido para la humanidad un atractor.

La luna puede no estar tan cerca de nosotros –orbita nuestro planeta, según algunos estudios, a cerca de 150 millones de kilómetros del sol y tarda el mismo tiempo en dar una vuelta sobre su eje que en dar una vuelta completa

alrededor de la tierra— pero nuestra observación-representación de ella, cada noche, nos da la impresión de estar a un “tiro de piedra” de nuestra mirada. Seguro es un fenómeno óptico auxiliado por la imaginación, pero la luna constituye uno de los objetos-procesos más familiares, con ella el ser humano entreteje sus historias de vida, está ligada íntimamente a nuestra naturaleza y cultura.

Veamos si no, la misma Teoría de la Fisión, descrita sucintamente para ser entendida por cualquier lector, pareciera una historia, un cuento una leyenda o un mito fantástico: “Cuando el sistema solar era muy joven, la tierra se encontraba girando a altas velocidades, lo que provocó que nuestro planeta soltara grandes cantidades de material a fin de estabilizarse, este material se convirtió precisamente en la luna”. Qué pequeña historia tan provocativa, la luna es una hostia para el paladar del poeta y del literato...

EL sexo de los astros

La luna puede ser hombre o mujer, Lévi-Strauss en su artículo sobre “El sexo de los astros”,¹ enfatiza la dificultad para atribuir a la luna y el sol un binarismo que los diferencie tajantemente, para algunos grupos indígenas un sólo término los designa a ambos, los Quinault, precisa el autor, llamaban a la luna con una palabra que significa “sol nocturno”, la mitología warrau, se refiere a ella como “el receptáculo del sol”. Los Surará del norte de Brasil, destacan el papel de la luna en su mitología, mientras adjudican un puesto secundario al sol, de acuerdo con el padre de la Antropología: estos grupos refieren que el astro del día está solitario en el cielo, mientras que la luna está acompañada por infinidad de estrellas: “Como la región es montuosa, las cimas ofrecen, por su multiplicidad, una especie de correlato terrestre de las estrellas. Se localizan inmediatamente después de la luna en la jerarquía de las divinidades y desempeñan hacia ella el papel de intercesores, antes del sol solitario”.² Por su parte, los wintu californianos invirtieron doblemente la teoría de los warrau, al observar en la luna “la parte de abajo, plateada, del vientre del sol”.

¹ Lévi-Strauss, Claude. *Op. Cit.* pp. 203-211

² *Ibidem*, p.205

Así pues, la identidad sexual de tales luminarias puede situarse antropológica o hermenéuticamente dentro del régimen diurno o nocturno, sea que ilumine el universo de lo analógico o lo digital.

Para la humanidad en general, la luna es un gran agujero que desgarrar las tinieblas de la muerte, la mítica esperanza de un mundo más allá de nuestra finitud, del dolor, la infelicidad y la incompletud del deseo.

Pero toda promesa de simbolización (pulsión-imagen-sentido-lenguaje) requiere una cuota de incertidumbre, de un “tiempo para organizar”.

Digamos que ése es el ángulo desde dónde se justifica la vinculación entre éste y el capítulo anterior. Interlunio, luna vieja o luna negra y “luna nueva verdadera” (cómo suele denominarse el novilunio), son parte de un proceso que deviene en la fase lunar conocida como “luna visible”.

Se dice fácil, el paso de una fase a la otra en términos de percepción-representación resulta predecible, ninguno de nosotros espera ser testigo de un año lunar en el que la luna se oculte definitivamente o viceversa.

La referencialidad de los hechos físicos nos proporciona cierta estabilidad ante la falta de certeza propia del universo simbólico, de la existencia humana.

Pero la evidencia física no es suficiente, nunca lo ha sido, por ello para el desarrollo de este capítulo enfocado a pensar algunas cuestiones sobre el imaginario, tiempo y espacio para la creación mítica, el interlunio pudiera ser una analogía o metáfora afortunada.

Plantear un modelo hipotético sobre el lugar de producción mítica (tiempo y espacio), desde una perspectiva antropológica requiere de un andamiaje teórico, o si se prefiere de un entramado conceptual, que abarque desde el origen, hasta el establecimiento del lazo social que permite hacer del mito un objeto-dialógico; un puente entre el psiquismo del sujeto, del Otro y de los otros, el cual funcione como una estructura mítica en constante movimiento.

Fuente permanente de simbolizaciones materializadas a través del mito-lenguaje y de la dinámica emergente en sus diversos niveles concientes e inconcientes, producidos por la re-cursividad.

Espacio y “miticidad”

Ubicar el espacio propio de “lo mítico”, como ya se mencionó en capítulos anteriores es diferente que referirse al espacio del mito, este último remite al “aquí y ahora” del sujeto que lo cuenta y de los que escuchan.

Asimismo, conviene situar el rol estructurante que desempeña lo mítico para la constitución del psiquismo, además del papel que para tal efecto cumple lo imaginario como su función posibilitadora.

En ese sentido, no se trata de un espacio físico, sino de lo que podría entenderse como una evocación del espacio imaginario de reunión en donde se produjo la separación boca-pecho, madre-hijo. Del espacio de ruptura y transición que abre la sutura creativa, abonando el terreno donde símbolo y palabra se articulan a fin de dar paso al nacimiento del sujeto para el mundo del lenguaje. El momento instaurador del sentido, en el que el cachorro abandona una gran parte de su carga instintual, traducida pulsionalmente como necesidad y deseo, en un flujo permanentemente a través del magma significante.

“El concepto de espacio intermediario o potencial tiene el mérito de precisar las condiciones de posibilidad de la simbolización por cuanto se supone que la transicionalidad acontece en el lugar de una reunión potencial, allí donde se produjo la separación”.³ Desde esta perspectiva la simbolización depende del contexto en donde se produce, conformado por un tiempo y un espacio marcados retro y progredientemente por los efectos de la separación y ausencia del objeto primario de amor.

Se trata de un espacio y un tiempo potencial, virtual, organizado por la espera, siempre a punto de advenir y siempre advenido: un tiempo paradójico.

A la transición⁴, por consiguiente, más que un objeto, le corresponde un proceso que inicia con la instauración del sujeto y concluye con su muerte. Sin embargo, no hay que olvidar respecto a “lo mítico” y al mito que, si bien responden a una misma estructura psíquica, el primero se organiza de acuerdo a una pre-narrativa (simbólica), en tanto el segundo cobra cuerpo actual e

³ André Green. *El tiempo fragmentado*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001, p. 20

⁴ “Transición es la acción y efecto de pasar de un modo de ser o estar a otro distinto. Deriva del latín tránsito” (Diccionario enciclopédico Espasa-Calpe)

histórico a través de un modo narrativo, en el que lo cotidiano se articula como una manifestación de la existencia temporal compartida.

Así pues, lo mítico colocado en su tiempo y espacio propios, por su carácter virtual, sólo puede ubicarse como una transición, una pausa abierta entre subjetividad y mundo exterior. Como la manifestación humana de una experiencia primera de liga, real e ilusoria a la vez, entre lo subjetivo y aquello percibido por el sujeto como exterior a él. Se trata de un proceso susceptible de ser distinguido y relacionado, al menos con otra experiencia autónoma, pero situada en un área intermedia entre el exterior y el interior.

No obstante, en el punto en que lo mítico es cercado por el símbolo y éste por el lenguaje, la narración se adueña de la escena y momentáneamente define los perfiles del significante, a través de una historia contada y escuchada en el presente vivido por un grupo o comunidad.

De ahí la confusión constantemente generada entre la estructura y la forma que adopta un sentido en cierto momento de significación compartida, y el ulterior destino de esa palabra capturada en las redes del lenguaje y el significado social.

Pero antes de abordar algunos aspectos de dicha articulación, inmersa de lleno en lo sociohistórico, cabe precisar que desde sus inicios en el psiquismo, y a lo largo de su trayecto sociocultural, la subjetividad es un proceso que se produce, se construye y se deconstruye como parte de una estructura disipativa. Una estructura en movimiento conformada por lo que Winnicott define como una "Zona intermedia entre la realidad interna del individuo y la realidad compartida del mundo que es exterior a los individuos."

El bebé, desde las fases tempranas de su desarrollo tiende un puente entre su psiquismo y los objetos exteriores a través del imaginario:

"En el punto de apoyo del origen mítico, el sujeto es una clase de un miembro, la de la configuración de unidad total infante-medio ambiente, y a partir de aquí podrá llegar a ser miembro de una clase, es decir, individuo en una trama vincular. La proporciona un metanivel que no debe cuestionarse, pues este anclaje aprisionante es fundante del psiquismo. Posibilita una libertad de

alternativas en un nivel, con la aceptación de una de ellas determinada, en un metanivel, como por ejemplo el sostén por parte del otro".⁵

De manera tal, el psiquismo no se autoproduce (lo cual no significa que no se autoorganice) no proviene en su totalidad del exterior, como tampoco es impreso desde el interior. Se genera como resultado del encuentro primero con el otro materno y luego con los otros y con el Otro de las instituciones, la ley y la cultura. En este encuentro ya está implícito el orden de lo simbólico, si bien a la espera de una significación capaz de dar cuenta cabal del mundo analógico de donde proviene.*

Desde esta óptica el mito como proceso o como objeto en transición, no es ni externo ni interno; no es un objeto exclusivo de la pulsión, no es natural ni únicamente interno, aunque virtualmente es un espacio material en espera de organización imaginaria y simbolización. El mito constituye un vínculo con el exterior capaz de paliar la angustia de la separación y la espera, primero materna y posteriormente de los sucedáneos del amor y deseos desplazados por vía de la sublimación y la cultura; representa a la vez la ausencia y la presencia del objeto.

*No puede considerarse como un sustituto simbólico, pero sin él tampoco se produce el espacio en el que surgirá el símbolo. El espacio abierto por la estructura de transición da origen al juego, la creación, la fantasía y la experiencia cultural. Consecuentemente, **puede concebirse la experiencia mítica de separación pecho-madre como origen del psiquismo, más allá de su concepción biológica.***

La estructura transicional es un vínculo entre la diferencia y la semejanza con la otredad, hace posible simbolizar la unión en el primer momento de separación. Da cabida a la integración de lo aleatorio y el azar al sistema del psiquismo y, por ende, a la complejidad creciente del mismo.

**Autoorganización: Tendencia constante y espontánea de un sistema, para generar patrones de comportamiento global a partir de las interacciones entre sus partes constituyentes y a partir de las interacciones de estas con su entorno. (Atlan, Haken, Maturana)*

⁵ Winnicott, D.: "Objetos transicionales y fenómenos transicionales", Realidad y juego, Buenos Aires, Galerna, 1972, pág. 20

La puesta en marcha de la estructura de transición da cuenta del inicio del trayecto de contacto con el mundo externo; del fundamento estructural de los procesos de pensamiento y su posterior construcción imaginaria, vía el fantasma, el mito y la experiencia estética.

Es así como el psiquismo se instituye gracias una lógica complementaria desplegada en el espacio de la transición; entre el adentro y el afuera del sujeto. Dónde imaginario, simbolismo, relato y mito van conformando el entramado primordial de las actividades pulsionales, afectivas y cognitivas, las cuales el individuo y la colectividad toman como referente para construir sentidos, valores y todo tipo de actividades sociales y culturales.

El imaginario participa de dicho carácter transicional; es el medio a través del cual psiquismo y pensamiento entran en contacto, dando origen a la re-presentación humana.

Obedeciendo al carácter autoorganizado (autopoietico) por el cual psiquismo y cultura se codeterminan, desde un enfoque complejo se podría ir más allá del concepto de transición compartido por Winnicott y Green. Extenderlo, no sólo al trabajo de separación-individuación sujeto-pecho-madre, sino a lo largo de la vida del sujeto, épocas y culturas, a las que pensamiento mítico, mitologema y mito prestan constantemente fundamento, dinamismo y referencia, al convertirse en modos históricos de comprender la realidad, pero también en parte del caos organizado de la fantasía.

Esta última constituye una idea-clave para considerar el mito como estructura transicional, recreándose en todo momento; presente y ausente a la vez, real e irreal, burlando inclusive la flecha del tiempo.

El mito es poderoso y persiste porque nunca se detiene, transita en todas direcciones, su reino no es de lo material, ni de lo espiritual, pero tampoco le son ajenos. Su dialéctica bidireccional, incluye la circularidad, sus jugadas convierten la línea en espiral y la espiral en línea: su diálogo es la Historia de las historias y por eso no tendrá fin. El hombre no puede vivir sin contar-se, como afirma Green: "El sujeto nace de la circularidad"...

Así pues, más allá del punto estratégico de la separación, del momento y el instante de arranque del psiquismo, gracias al cual el pequeño lleva a cabo la anudación del lazo con el otro –lo incorpora–. O si lo ponemos en otros

términos, echa andar el mecanismo de simbolización más allá del objeto transicional, tendido como puente para conectarse con la otredad, la palabra-transición se convierte en una transacción significativa, en un pacto-deuda que únicamente se salda con la muerte.*

En este capítulo se pone de relieve la transición no sólo como proceso de establecimiento primigenio del vínculo social, sino por su capacidad discursiva (estética cotidiana) de contribuir a su permanencia y consolidación. *Transición es un concepto-comodín para dilucidar el enigma, el escenario donde lo negativo organiza una red de interrelaciones espacio-tiempo-ausencia-interior-exterior, proceso-dimensión-pulsión-vínculo-sociedad-cultura. Un lugar y una tópica más allá de la propuesta freudiana, ya que aluden, no sólo al aparato psíquico o al establecimiento de la cadena significativa, sino remiten a una teoría sobre el lugar del no-lugar, ése espacio – puro movimiento- denominado por Pontalis como “área de lo informe”. Un proceso que siempre se está realizando; el de la transición entre el yo y el no-yo encuadrado gracias al fantasma, el cual paulatinamente se construye y se levanta como un escudo, una de cuyas caras contiene (en los dos sentidos) el registro de lo real incluido el núcleo de la represión primaria; en tanto el otro proyecta la vitalidad del sujeto, inicialmente en el juego libre y creativo de su reconocimiento del otro-Otro y posteriormente a través de la dinámica sociocultural. Freno y motor, el fantasma con-fabula con la imaginación para dar entrada al símbolo, al convertir el vacío de lo informe en un espacio libidinal, donde el mito pueda construir un entramado significativo, un horizonte de sentido.*

“El absolutismo de la realidad”: otras miradas sobre la función mítica

Tanto desde la antropología como desde la complejidad humana, uno de los temas poco abordados integralmente, es decir, desde una Antropología Compleja, es el de los límites de toda organización psíquica y social.

 *El objeto transicional es un objeto material del entorno, por lo general blando, que el bebé elige y usa dentro del área intermedia de experiencia. Posee características paradójicas, pues aunque tiene materialidad, para el sujeto no proviene del exterior ni del interior. (Silvio Zirlinger, Revista Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados N° 28 psiayeryhoy@elpsicoanalisis.org.ar).

Establecer su origen, acotaciones, trayectorias y finalidades es una empresa para hacer retroceder a cualquiera.

No obstante, contar con un bagaje de conceptos, teorías, conocimientos y experiencias ‘presuntamente actuales’, implica además una responsabilidad grande como profesionales, para desempacar algunos esquematismos categoriales, postulados, principios y axiomas –verosímiles algunos, trillados y agotados, otros–, a fin de extender sus límites, incursionar en sus pliegues, desdoblar sus cuidadísimos bordes, ventilar las fallas y tachaduras de aquella cartografía que algún día permitió avanzar por caminos inéditos, para añadir nuevos planos, dimensiones y estructuras.

Una muestra de ello es la propuesta de Blumenberg, para quien: “El origen y el carácter originario del mito se presentan en lo esencial bajo dos categorías antitéticas y metafóricas. Dicho de forma sucinta: como terror y como poesía que significa: como expresión desnuda de la pasividad frente al hechizo demoníaco o como excesos imaginativos de una apropiación antropomorfa del mundo y una elevación teomorfa del hombre”.⁶

Blumenberg coincide en un punto con Freud, al afirmar que en el interlunio permanente donde la existencia humana deviene, la estructura sólo puede conservarse en movimiento gracias a la sublimación que la cultura hace posible para liberarse (a través del mito-símbolo) del “absolutismo” de una realidad que aterroriza al hombre, al mismo tiempo que lo atrae y lo fascina.

Así, el mito es el lugar donde florece la fantasía para muchos clásicos, pero al paso del tiempo se ha ido diluyendo ése carácter, relegado al territorio de la mitología. Ignorando que la verdadera experiencia estética surge en la tierra de lo cotidiano, en sus linderos, umbrales y fronteras; aún cuando su lenguaje sólo hable de emociones, miradas, lágrimas y suspiros dedicados a una mujer(¿hombre?)-luna; a un habitante imaginario que nos mira desde ese hueco repleto de un brillo ajeno, hurtado a otro astro, pero fantaseado siempre como propio...

*Artimañas del quien mira y de quien es mirado, **puro deseo de significar, el mito es el más fiel aliado del hombre en su imposible empresa de contar historias para no escuchar el silencio de la muerte.***

⁶ Hans, Blumenberg. *El mito y el concepto de realidad*. Herder, Barcelona, 2004, p. 15

El mito trabaja incansablemente para ocultar la verdad de la caída permanente, de la contundencia de la ausencia, del vacío. Se esfuerza para sacar a re-lucir la verosimilitud de la existencia, por eso es a-temporal como el significado atribuido por cada individuo a su luna personal, como los usos simbólicos que de ella hace. Más allá o más acá de aquellas noches donde ella no asoma o se oculta avergonzada para no alumbrar los desfiladeros del dolor, la angustia o la soledad; los precipicios por donde el sujeto transita cada día, ignorando su vertiginosa carrera hacia la disolución.

Luna y mito son aliados, cómplices inseparables; encubren y reparan las rupturas internas de nuestra vida cotidiana, nos permiten atravesar los distintos niveles de la realidad con la esperanza al hombro y un asombroso potencial fabulador, mientras ellos coadyuvan a la incansable simbolización de la existencia humana.

Sin embargo, ambos provienen de realidades diferentes, mientras la luna está más cercana a una visión cosmológica primitiva; a un simbolismo que va evolucionando al paso de la humanidad. El mito funciona a partir de una lógica de la representación manifiesta como: “Expresión simultánea de una multiplicidad de significaciones, solidarización con el cosmos, transparencia para con la sociedad (...) abolición de los límites del “fragmento” que es el hombre en el seno de la sociedad y en medio del cosmos y su integración (por medio de la transparencia de su identidad profunda y de su estado social; gracias también a su solidarización con los ritmos cósmicos) en una unidad más vasta; la sociedad, el universo”.⁷

Eliade denomina lógica a esta relación coherente y sistemática entre pensamiento y cosmos (obviamente influenciado por el concepto de arquetipo). No obstante reconocer que ambos forman una estructura ambivalente, producto de lo sagrado en sí mismo, así como de las reacciones naturales manifestadas por el hombre frente a esta “realidad trascendente que le atrae y le espanta con igual violencia”. En suma, Eliade considera paralelamente lo sagrado como una actividad fisiológica y psicológica organizada y expresada gracias al mecanismo ritual y mítico.

⁷ Mircea, Eliade. *Tratado de Historia de las religiones*, Biblioteca Era, México, 2004, p. 403

Nuevamente pensamiento y acción se fusionan en un instante-historia para adquirir cuerpo y sustancia simbólica y material en el constante devenir sujeto y cultura.

Mito y significado: hacia una hermenéutica de la transición

El planteamiento de una estructura en movimiento (única que conviene a la complejidad humana), más allá de las trayectorias y bifurcaciones adoptadas por el caos y el cosmos en nuestro sistema planetario, ya sea para conservar su identidad (autoorganización), transformarse o extinguirse finalmente, obedientes a la segunda ley de la termodinámica, se basa en la hipótesis fundamental de que nuestro comportamiento, nuestro modo de existir en el mundo responden a un modo de crear significación.

Cuando establecemos un vínculo social, cuando construimos o interpretamos un mito, no construimos categorías, creamos significación, y todo eso se relaciona con el establecimiento de regímenes de conocimiento compartido.

La interrogante apunta a lo que está involucrado en ese deseo de conocer el mundo, es decir si existe, más allá de la razón, una dimensión afectiva: una poética del ser y del existir imposible de categorizar.

Nos conduce también a preguntas fundamentales, al hueso imposible de roer que implica nuestra propia presencia en el mundo y, desde luego, el pasaje de lo biológico a lo psíquico. ¿Qué es aquello que nos motiva para sentirnos vivos, independientemente de la inobjetable necesidad de adaptación a nuestro entorno? ¿De dónde proviene el aliento que impulsa el deseo, más allá de la necesidad y la satisfacción?

No es que el mito sea origen de ese saber, pero si de un conocimiento enigmático que le permite saber-se comportar; participar de una condición humana nacida del psiquismo, clave para la construcción de sentidos compartidos.

Para un enfoque etnometodológico toda acción humana está orientada según patrones de inteligibilidad recíprocos, cada uno de nosotros actúa en un mundo cuyo sentido no le es ajeno. Desde esta óptica los procesos antropológicos son modos a

través de los cuales los sujetos interaccionan en ámbitos de inteligibilidad recíproca del mundo.

Quienes intervienen en un ritual, por ejemplo, comparten ciertas dimensiones del contexto en donde actúan; quienes participan en un culto determinado, o una actividad económica, igualmente construyen un régimen de inteligibilidad. Toda interrelación humana estructurada, supone un modo de construcción de sentidos comunes. Si esto es cierto, es indispensable estudiar cómo y bajo qué condiciones se construyen estos procesos de significación, es decir, cuáles podrían ser los catalizadores que detonan la velocidad de la reacción, sus estancamientos y repercusiones sociales.

Desde este punto de vista, conocer un mito no es sólo eso; implica incorporar a la experiencia un conjunto de elementos para entender la visión del mundo que se comparte. El mito constituye un valioso auxiliar para dilucidar algunas reglas de inteligibilidad recíproca dentro de los ámbitos socioculturales. A través del mito se pueden rastrear indicios de la identidad y cosmovisión de los individuos entre sí y con los grupos externos, así como sus imaginarios prospectivos.

Como relato vivo y como historia, constituye un sustrato cognitivo del mundo; en sí mismo proporciona al investigador un conjunto de categorías para interpretar las formas en que se organizan los procesos de significación dentro de una época, sociedad o cultura.

De igual manera, en el momento en el cual deja de participar en esta capacidad de crear inteligibilidad el mito pierde su fuerza, su sentido –su “miticidad”– y se convierte en una especie de relato formalizado, repetitivo e impersonal, denominado comúnmente mitología.

Por su parte los relatos personales y familiares tienen una función diferente que los mitos colectivos, ya que por lo regular cuando dejan de cumplir su cometido, difícilmente cobran autonomía, más bien alcanzan un punto de equilibrio, pierden fuerza simbólica, al olvidarse o convertirse en el mejor de los casos en una narrativa invariante de cuentos y leyendas que al dejar de circular de generación en generación, se olvidan. Sin embargo, mientras la oralidad y el sentido los conserva vigentes, ambas expresiones míticas son complementarias.

Caso aparte constituyen aquellos mitos denominados por Lacan “Individuales del Neurótico”, los cuales desde una perspectiva de antropología compleja he incluido en el concepto de “micromitos”. Estos últimos forman parte del mecanismo

constitutivo del sujeto, nacen en el terreno de la transición primaria a que se ha aludido en los párrafos anteriores y poco a poco, se integran como parte del fantasma y el imaginario de cada persona, al margen del carácter en que la estructura psíquica de cada uno se manifieste, sea patológica o no.

Mito, hábitos y creencias, tanto particulares, como universales (arquetipos) son fuente de sentido y se organizan como soporte del equilibrio identitario del hombre. Conforman una estructura simbólica que nos protege de la realidad de la muerte y de la muerte de la realidad (narcisismo negativo) y constituyen un ámbito de categorías al asegurar el diálogo entre similitud y alteridad.

Mito y significación, desde el ángulo de la complejidad humana son indisolubles y funcionan como parámetros para la interpretación de los sentidos atinentes al decurso del cotidiano actual.

En suma, los mitos pueden utilizarse como un conjunto de herramientas hermenéuticas, pues en la medida en que forman parte del arsenal colectivo o participan de sus hábitos, producen una mutua inteligibilidad; es decir, pautas argumentativas consistentes, afines, congruentes entre sí.

Para su estudio, la arista operativa o mejor dicho metodológica del mito, si bien interesa por igual al etnógrafo, etnólogo o antropólogo social, tiene su referente estructural en una lógica y dinámica organizada por el símbolo y por el imaginario.

Los dos polos que sostienen el discurso y el lenguaje del sujeto, antes de someterse a la acción paralizante del relato para convertirse en historias o en Historia; integrándose así al “magma de las significaciones imaginarias sociales”.

El mito como tal, participa de una cualidad autopoietica propia, más allá de la estructura del lenguaje, por lo tanto, para abordarlo no se puede eliminar la noción de psiquismo y sociedad, sea éste una elaboración individual o colectiva.

De lo que no se sabe, es mejor hablar

En párrafos anteriores se aludió a la tónica del psiquismo como un lugar informe, intermedio, potencial, descrito así por Pontalis en su introducción al texto clásico de Winnicott⁸. Llama la atención el título de la citada introducción “Encontrar, acoger, reconocer lo ausente” porque coincidentemente, si bien la

⁸ Winnicott, D.W. Op.Cit.

estructura mítica parece ser una categoría con cierta estabilidad, el mito siempre es lo que está por hacerse, lo que se va a producir, lo que no se tiene nunca del todo, pero sin él, tampoco se puede estar. Al respecto, antropológicamente hablar de la ausencia pareciera un contrasentido, considerando que la antropología es la ciencia del estudio del hombre, y a éste de forma concreta y presencial, desde hace varias décadas los especialistas de las áreas antropológicas lo investigan primordialmente a través de la etnología, física, historia, lingüística y arqueología. No obstante, académica y profesionalmente la posibilidad de una antropología compleja cada día parece cobrar terreno para converger con algunas visiones clásicas de gran valía, como la de Lévi-Strauss, a través de una epistemología más abierta, respecto a la cual, el campo disciplinario que nos es propio, por lo menos ha empezado a demostrar cierta apertura, como el caso de la Complejidad y a la aceptación de un concepto más dinámico de antropología, así como el de una “estructura en movimiento”.*

Dentro de la apertura a que se hacía referencia, algunas ciencias, como las cognitivas, las neurociencias, el psicoanálisis y la complejidad, entre muchas otras escuelas, corrientes y teorías, empiezan a marcar derroteros interesantes para encarar las nuevas problemáticas derivadas de nuestros contextos.

Es imperativo un retorno a cuestiones que en su momento pudieron parecer contingentes, innecesarias, obvias e incluso propias de la Filosofía o cualquier otro compartimento en donde depositar lo nimio, lo siniestro, lo inmaterial, el espíritu o el temible hueco ocupado por una ausencia, sin la cual es imposible comprender la presencia, ni su carácter de origen y maquinaria que sostiene toda producción humana.

Ello, independientemente de la necesidad de abordar una teoría mejor fundada sobre la constitución del psiquismo y su funcionamiento, así como una detallada descripción del proceso que presuntamente organiza el universo simbólico y virtual del sujeto en el espacio transicional. Amén de los objetos materiales que apuntalan la estancia y el pasaje del interior al exterior del psiquismo. Es decir, aquello relacionado

**Para conocer la visión más reciente de Lévi-Strauss consultar: Lévi-Strauss, Claude. Mirar, escuchar, leer. Siruela, España, 2010*

directamente en términos de sistema con los conceptos de “unidad autopoietica” y “acoplamiento estructural” como mecanismo operativo.

Autopoiésis y emergencia: nace la creatividad

Para Varela y Maturana “Un sistema autopoietico es definido como una unidad por y a través de su organización autopoietica y tiene existencia topológica en el espacio en que sus componentes tienen existencia como sus entidades que pueden interactuar, para los seres vivos tal espacio es el espacio físico”.⁹

De acuerdo con esta teoría de los biólogos –lo más cercano a la idea de Pontalis de “área de lo informe o intermedia” – nos remite a su concepción topológica de sistema nervioso, como un sistema cerrado, lo que ellos reconocen como “estado-determinado”, generador de relaciones neuronales históricamente determinadas a través de la ontogenia del organismo (acoplamiento histórico), debido a las cuales opera como un sistema homeostático encargado de conservar invariantes las relaciones neuronales que definen su autopoiésis. Lo cual no implica que no interactúe con el exterior, o no experimente cambios o deformaciones como resultado de este interactuar, y además, éstos a su vez, provoquen deformaciones adicionales en el interior del sistema a través de un proceso, aseguran los biólogos “potencialmente infinito”.

En síntesis “La operación del sistema nervioso como componente del organismo es una continua generación de relaciones neuronales significativas, y todas las transformaciones que sufre como una red neuronal cerrada están subordinadas a esto”.¹⁰

Consecuentemente, si debido a una perturbación en el sistema nervioso, éste falla en la generación de una relación neuronal significativa y, por consiguiente, en su participación en la autopoiésis, el organismo se desintegra.

Precario y sofisticadísimo mecanismo tal, que además, aunque de manera estructurada, pero no cuenta con localizaciones en puntos regulares de su

⁹ Humberto Maturana R. Francisco Varela G. *De máquinas y seres vivos*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 85.

¹⁰ *Íbidem*, pp. 128-129

sistema. Por otro lado, hay que subrayar la importancia de los acoplamientos del sistema nervioso con el medio, donde puede encontrarse la clave de entrada; el pasaje de lo biológico a lo psíquico, vía la tónica transicional en la que de acuerdo a los supuestos de este trabajo, sujeto y fantasma urden las trayectorias de la pulsión y el deseo.

El dominio de los estados probables del sistema en cuestión como estado-determinado esencial, depende de la historia de sus interacciones y las implica: “El resultado es el acoplamiento de dos fenomenologías constitutivamente diferentes, la del sistema nervioso (y el organismo) y la del ambiente, (que incluye el organismo y el sistema nervioso, en la forma de un sistema abierto, no homeostático, de manera que los estados posibles del sistema nervioso continuamente son conmensurables con el dominio de los estados posibles del ambiente”.¹¹

Varela y Maturana concluyen de lo anterior, y esto es lo que resulta relevante para una Antropología Compleja, que al ser internos todos los estados del sistema nervioso, éste es incapaz de establecer la diferencia entre los que se generan en el interior y los que provienen del exterior. Así pues, está obligado a acoplar su historia de transformaciones, tanto a la historia de sus cambios de estado determinados interna, como externamente. En otros términos los cambios sufridos por el sistema nervioso durante su operación son constitutivos de su ambiente.

El lugar del mito o el mito del lugar

Finalmente, hay que enfatizar la postura de los chilenos, para quienes, insisto, una teoría del psiquismo no incluiría el concepto de “lugar intermedio, o potencial”, por no estar organizado como un sistema homeostático, cuya constante es una variable que se mantiene constante gracias a la producción de sus propios componentes.

La pregunta surge inquietante, ¿el psiquismo forma parte del sistema nervioso?, si no es así ¿a qué tipo de sistema pertenece autopoietico o

¹¹ *Ibidem*, p. 129

*alopoiético?*¹² *Adentrarse en este hipercomplejo territorio de los lugares y los espacios es una a-puesta peligrosa, **aun cuando de construir un verosímil se trate**. Y es que, según esta teoría de la nueva biología, la ontogenia de los sistemas vivos es la historia de la conservación de su identidad a través de una autopoiésis, la cual requiere para su continuidad de un espacio físico.*

Reconstruir dicha historia resulta de por sí una labor titánica e inconclusa, no obstante, tratarse de referentes, sean relaciones, órganos, tejidos, neuronas, células, de alguna manera localizables, o deducibles a partir de funciones y sustancias concretas.

Qué decir para un “aparato psíquico” (Freud), sistema nervioso (tal vez en parte como podría deducirse de la concepción de Varela y Maturana) o de un “lugar de lo informe”, igualmente hipotetizado por Pontalis y Winnicott como parte de lo que con tanta familiaridad y al la vez, desconocimiento, entendemos como psiquismo.

*Innumerables preguntas se me ocurren sobre ese enigmático psiquismo, en el que se pretende ubicar la imaginación simbólica, entre otros procesos inexplicables como el sueño o la locura, por ejemplo. Si, de acuerdo a la estructura psíquica de cada individuo, sus relaciones de origen (condiciones iniciales del sistema) son definitorias y por consiguiente, determinadas por su organización homeostática. ¿Cómo hace este sistema intermedio, mucho más vulnerable al medio por encontrarse, si no permanentemente, casi, en los umbrales y límites del exterior? ¿Cómo metaboliza las constantes perturbaciones y deformaciones que le llegan del exterior, sin perder su identidad estructural?, **o estaremos hablando de otro tipo de organización, plasticidad y cambio que el propio del sistema nervioso? ¿Tal vez más resistente a la desaparición?***

La cuestión se torna más intrincada, si consideramos, como sucede con los sistemas vivientes en el aspecto biológico, que éstos son incapaces de tomar conciencia de sus acoplamientos, adaptaciones, deformaciones, alteraciones, transformaciones y cambios compensatorios, surgidos de su historia de interacciones con un medio ajeno, independiente.

¹² *La diferencia entre los sistemas autopoiéticos y los alopoiéticos o “producidos”, consiste en que estos últimos son creados por los seres humanos con un propósito, es decir carecen de un propósito originario.*

Qué puede entonces esperarse de un sistema (diremos en este primer momento nervioso-psíquico, e incluso pre-simbólico, cuyo lugar o tópica presenta límites poco claros), el cual de la misma manera que el organismo viviente, contribuye a la conservación de un yo, una personalidad (¿identidad?), incluso más determinante que el cuerpo biológico, pues su existencia no depende de mecanismos únicamente físicos, como lo demuestra el masoquismo primordial, los suicidios y una gran variedad de autoagresiones sistemáticamente infringidas al medio interno y externo como producto de una instancia (llamémosle superyó o goce por el momento), ignorada en su mayoría por las ciencias cognitivas o neurociencias.

Si bien, ambos, el organismo viviente y el psiquismo, a su manera participan de ciertos niveles de inconciencia, es evidente que sentido y símbolo hacen del hombre un animal simbólico, estético, de juegos y excesos, difícilmente predecible y controlable. De manera tal, la presunta correspondencia entre conducta y ambiente se hace menos estrecha en la medida que el organismo viviente asciende en la escala filogenética. En lo que si coinciden los biólogos, con otras propuestas disciplinarias de corte más humanista, es en el papel del observador dentro del trabajo de descripción y elaboración de hipótesis sobre el comportamiento de los sistemas autopoieticos: "Hablar de un sistema vivo puede ser útil como metáfora pero es inadecuado para revelar la organización de un sistema autopoietico",¹³ menos aun para uno cuya organización se desconoce mayoritariamente por la falta de una finalidad y de referentes físicos.

Sin embargo, concebir la causalidad psíquica a partir de su referente biológico (cerebro, sistema nervioso) es un paso obligado para introducirnos en el tema, no sólo del psiquismo, sino de la causalidad antropológica, ya que sujeto y alteridad son los dos ejes sobre los que giran las disciplinas respectivas. En ese sentido, antes de ubicarnos de lleno en el campo del psiquismo y el mito, vale aclarar someramente la concepción adoptada por Varela y Maturana respecto al tema del aprendizaje y la memoria denominados por ellos "corporizaciones del pasado", al respecto para ellos, la historia no es un

¹³ *Ibidem*, p. 92

componente de la autopoiesis al surgir de una fenomenología que tiene lugar siempre en el presente.

Atolladero del que salen al proponer: "Pensemos que esta contradicción se resuelve en un dominio diferente del dominio de la autopoiesis que el sistema nervioso contribuye a generar como un componente del organismo, a saber, en el dominio de interacciones del organismo, en el que pasado y presente surgen como nuevas dimensiones del acoplamiento recursivo del organismo con su propia conducta".¹⁴

Los biólogos se conforman con considerar la organización del sistema nervioso como una red neuronal, cuya estructura conectiva es función del citado acoplamiento. Desde esta perspectiva se remiten a la existencia de un acoplamiento histórico en el cual el aprendizaje juega un papel importante, como resultado de las interacciones que tienen lugar a través de la ontogenia del organismo.

Para Varela y Maturana, el aprendizaje como un fenómeno de transformación del sistema nervioso relacionado con un cambio conductual, ocurrido como parte de la autopoiesis, se produce debido al continuo acoplamiento entre la fenomenología estado-determinado del sistema nervioso, y la fenomenología estado-determinado del ambiente.

Igual sucede respecto a nociones como memoria y recuerdo, descripciones realizadas por un observador de fenómenos acontecidos en su dominio de observación y no en el dominio de operación del sistema nervioso, cuya validez se reconoce en el dominio de las descripciones; definidos sólo como componentes causales en la descripción de la historia conductual.

*Uno de los aspectos fundamentales evidenciados en los enfoques sostenidos en este apartado es la idea de tópica, lugar o espacio; ya que **caracterizar o construir el espacio donde se anudan pulsión, psiquismo, fantasma y mito, requiere una giro impresionante de la clásica mentalidad científica, para la cual orden, norma, regulación y ley, llevaban implícita una nítida idea de origen y finalidad.***

El paso de lo biológico a lo psíquico reclama una comprensión de la orientación direccional de los procesos "espontáneos"; una nueva concepción de tiempo,

¹⁴ *Ibidem*, p. 121

probabilidad, economías energéticas y orden, pero sobre todo, –y por su relevancia para pensar el mito, será el motivo de reflexión del capítulo de cierre de este trabajo– el mecanismo mediante el cual los puntos anteriores se relacionan con las insoslayables reflexiones acerca de las operaciones recursivas y sus consecuencias sobre la calculabilidad del curso de los procesos.

El psiquismo por su cualidad subjetiva, es un constructo que demanda ir más allá de los modelos lineales. La posibilidad de establecer límites y fronteras, variaciones paramétricas en la formalización de ciertos estados y procesos, sólo se vislumbra, tratando de expresarlos dentro de una perspectiva constructiva. Dicha propuesta remite a la utilización de “marcos interpretativos en la modelización de procesos”.¹⁵

Propuesta que en algún momento me pareció viable para conocer algo sobre las enigmáticas trayectorias del fantasma, pero ya no. Al respecto, una no puede sustraerse a aplicar ciertos adjetivos a la concepción que, luego de profundizar en la lectura de autores como Winnicott, Green o el mismo Durand, se tiene del psiquismo como sistema termodinámico en desequilibrio, conformado por procesos de transición y transformación permanente.

A la vez que descubrir una veta inagotable de cuestionamientos no sólo para problemas actuales y por venir, sino la re-formulación de muchos otros que parecían agotados. Desde luego no me refiero al campo de las ciencias duras, en especial las matemáticas, sino a aquellas disciplinas que conciernen directamente a las ciencias humanas y sociales, para las cuales nociones como la de Complejidad constituyen una fuente de analogías y metáforas; viento fresco para reanimar el deseo de comprender y buscar alternativas para las nuevas formas y estilos de vida que la modernidad demanda.

Empiezan a aprovecharse paradigmas destinados a innovar y dar respuestas móviles a los problemas propios de cada grupo humano (sean éstos sociales, culturales o estéticos), los cuales pueden aportar elementos para disminuir el estruendoso crecimiento de lo que ya Freud llamaba “malestar en la cultura”. Campos de innovación como la “Biología del conocimiento”, abiertos por Varela y Maturana, ofrecen oportunidades de mirar desde un ángulo diferente el

¹⁵ Mier, Raymundo. *Op. Cit.* pp. 26-27

problema de la lógica propia de interacciones como las que necesariamente se establecen entre, por ejemplo, cuerpo, psiquismo, sociedad y cultura.

Dicha teoría, entre otras, ofrece formas de estudiar los procesos de interacción organismo-entorno, tanto en sí mismos, como asociados a otros objetos, contextos y acciones, los cuales determinan las condiciones de sobrevivencia y, como ya se vio, resultan de las formas de organización interna de la información. Éstas a través de sus circuitos, mecanismos y procesos se organizan internamente, además de definir las características de los flujos de entrada y salida de la información respecto al interior y exterior del propio sistema, así como las condiciones de frontera que determinan umbrales, intensidades y tipo de información susceptible de ser recibida y procesada. En otras palabras, la capacidad de intercambio del sistema y pautas de reconocimiento de lo intrínseco y extrínseco.

Pero los procesos y mecanismos señalados ¿obedecen simplemente a los patrones ontogénicos y actuales del sistema –quiero decir, mecánicamente– o hay una “metacognición” por llamarla de alguna forma, que defina el camino de entrada y salida de la información?

Efectivamente hace falta, no sólo la capacidad del sistema para reconocer las fronteras, sino también reconocer su sentido (entendido en sus dos acepciones, como dirección y como significado); a éste se atribuye la capacidad de creación de patrones, pautas de respuesta, reiteración de acciones y criterios de eficacia.

Todo lo cual hace suponer una alusión al concepto de identidad y la posibilidad de reconocimiento de las diversas formas, niveles y organización de la información para cada sistema. Desde luego, sin ignorar el papel fundamental desempeñado por la recursividad, la cual posibilita la composición de identidades.

Las formas en que se organiza la información, son diferentes según el organismo en particular de que se trate, cada uno de los cuales requiere niveles específicos respecto a sus metas y objetos, así como a las del entorno. Consecuentemente desarrollan formas de operación particulares y definen ciertos requisitos de autonomía respecto a acciones y relaciones.

Sin embargo, la lógica para el psiquismo y lo social, las formas de organización e interacción difieren; no se trata de un “inconsciente colectivo”, ni de un

psiquismo grupal, no al menos desde una perspectiva freudiana o lacaniana, aunque pudiera ser matizada por la postura de Jung con sus modelos arquetípicos y estereotipos de desarrollo humano, lo cual no implica de ninguna manera un acuerdo con el concepto jungiano de “inconsciente colectivo”.

De igual manera, la propuesta de los chilenos sobre conocimiento y aprendizaje, o la idea de Bateson sobre la pauta de conectividad universal, no dejan mucho espacio para conjeturar sobre el psiquismo y su relación con el cerebro y la mente; sobre el “uno por uno”, el hombre de la calle, el del cotidiano, de quienes nada saben sobre teorías, pero si todo sobre experiencias; el paciente en psicoanálisis, el que cada mañana consulta con los signos astrológicos; quien se preocupa por no levantarse “con el pie izquierdo” o se encomienda fervientemente al santo de su devoción para que las cosas le salgan bien.

El o los modelos aludidos en este apartado, se han centrado mayormente en el aspecto biológico, como un referente innegable para comprender el fruto de una unión –cuerpo-psiquismo– en la que ambos elementos son interdependientes, más allá de su relación con el entorno. Sobre ese pequeño guión, esa liga minúscula que une el binomio (espacio transicional, insisto) poco se habla, como sucede con la luna negra a la que los astrónomos prefieren denominar luna nueva.

Al igual, es impostergable en el corto plazo la rigurosa reflexión y exploración de otros binomios de la organización psíquica: unión-separación, presencia- ausencia, de la que habremos de ocuparnos en el presente y en el futuro más lejano hasta donde la imaginación nos permita llegar, de acuerdo a la incógnita que sigue y seguirá significando la duración de nuestro planeta y, por consiguiente, de nuestra luna circundante. Todas las uniones tienen como fin su disolución, es parte de las certezas que la Complejidad conlleva.

Y precisamente como, llamémosle una estrategia metodológica, para retomar el tema de las uniones, la incertidumbre, la no aceptación de una finitud, esquivada diestramente a través de la imag(en)inación, la palabra y el afecto, podemos establecer un punto de partida para deslindarnos del modelo biologicista y penetrar en los terrenos de un “umbral” (por llamarlo eventualmente de alguna manera), basado no en la realidad, ni en algo

concreto u objetivo, sino en lo conjetural, predominantemente interno y subjetivo e incluso colindando con lo “real”.

Lo real además de constituir un aspecto estrechamente relacionado con una caracterización autopoiesica del sistema humano como cuerpo biológico (soma), lo está con el psiquismo y el surgimiento del símbolo, temas que se han pretendido desarrollar a través de teorías como la de Dan Sperber sobre el concepto de lo pre-simbólico, o la del mismo Pontalis, quien, ante la cuestión sobre la existencia de una “creatividad primaria” la supone más fundamental que la sublimación de las pulsiones: “la nostalgia de inmediato que anula el distanciamiento necesariamente introducido por la representación”.

Por otra parte, Varela, Thompson y Rosch aluden al concepto de lo “subsimbólico”, dichos autores al referirse a los tipos de “emergencia”, remiten a algunos autores como Smolensky, en “On the Proper Treatment of Connectionism”, quienes “(...) argumentan que los principios formales de la cognición residen en este dominio subsimbólico, un dominio que está por encima de lo biológico, pero también más cerca de lo biológico que el nivel simbólico del cognitivismo. En el nivel subsimbólico, las descripciones cognitivas se basan en componentes que en un nivel superior llamaríamos símbolos discretos. El significado, sin embargo, no reside en estos componentes per se, sino en complejos modelos de actividad que emergen de las interacciones de dichos componentes”.¹⁶

El cuerpo genera una función pre-simbólica vía la relación cuerpo-tacto a través de la experiencia. Tal experiencia constituye la función simbólica a partir de la cual es posible nombrar.

Cuerpo y lenguaje, forman el binomio material que da sustento a la función simbólica, el cuerpo permite la simbolización y, por consiguiente, los procesos cognitivos, el pensamiento y el razonamiento. Cuerpo y lenguaje, hay que insistir, forman un binomio indisoluble, cuyas manifestaciones dan cuenta del continuo-discontinuo integrante del flujo del pensamiento y la cultura. Ambos se manifiestan constantemente a través de lo que Durand llama, “semantismo del imaginario”: “matriz original a partir de la cual se despliegan todo el pensamiento racionalizado y su cortejo semiológico”.

¹⁶ *Consultar “Campo Analógico e inconsciente”, en Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *Op. Cit.* pág. 127

El pasaje de lo instintivo, a lo pulsional y lo simbólico, es un tema difícil de abordar, más aun si consideramos, que representa sólo uno de los polos, límites del psiquismo, en tanto el otro polo está constituido por el vínculo permanente con la otredad, con su ausencia-presencia. Dicho nexo es indispensable para la constitución del sujeto psíquico y su inclusión en el mundo de lo simbólico. La cara o frontera que ilumina el territorio de lo social, si bien es la parte visible del sistema, depende de la forma en que se organiza la dinámica interior y es su reflejo y proyección. Ambas fronteras constituyen el espacio que hace posible la identidad del individuo y la colectividad, se trata de un espacio que podríamos caracterizar como psíquico-social.

Concretamente “La formación de sistemas sociales está determinada por la autopoiesis de sus diversos componentes y por las condiciones impuestas a la interacción y composición de relaciones entre ellos para la realización de dicha autopoiesis. La comprensión de lo social a partir de la autopoiesis, las restricciones a la autonomía y acción individualizada de sus miembros y las pautas cognitivas que derivan de esta múltiple condición contingente abrieron un enorme repertorio de interrogantes. Asumieron como eje determinante los procesos cognitivos y las pautas específicas de la creación de identidades en los procesos de interacción situados contextualmente. Señalaron así vías inéditas para la comprensión de lo social”.¹⁷

De ahí el interés que conceptos como el de “autopoiesis” adquieren a la luz de una propuesta orientada por una Antropología de la Convergencia, por una mirada transdisciplinaria, mediante la cual se pueda ampliar al ángulo de nuestros limitadísimas recortes etnometodológicos para observar la inabarcable riqueza de la continuidad de los procesos sociales gestados, sin duda, en la intimidad de los cuerpos y psiquismos. Transformados cada día en comportamientos, sucesos y acontecimientos.

Mitos, rituales, procesiones, creencias, guerras, conflictos personales, amoríos, romances, ritos de paso, rituales institucionales u oficiales; se convierten en actos políticos, huelgas, celebraciones deportivas, espectáculos, mafias, cofradías, asociaciones civiles y mil formas de interacción social, sujetas a una normatividad, o surgidas espontáneamente del momento, del instante en que

¹⁷ Raymundo, Mier, *Op. Cit.*, p. 32

una chispa inesperada prende el polvorín de las tensiones sociales acumuladas...

Sobre los límites de los límites: lugares y espacios intermedios

Hace algunos párrafos intento romper el cerco de lo biológico, trato de comprender y aplicar –por analogía– los conceptos vertidos sobre los sistemas vivientes y sus modos de operar “cerrados estructuralmente y abiertos operacionalmente”. Sin embargo, cuando del psiquismo se trata, el entendimiento alcanzado se enturbia, sobre todo al introducir el concepto de tópicos, tanto las freudianas (primera y segunda sobre el aparato psíquico), como la de Lacan y desde luego la que plantea Winnicott (espacio transicional) y retoma Green (lo negativo) sobre origen y proceso transicional para explicar las formas de organización lúdica y el espacio en donde tiene lugar este acontecimiento primordial del que surgen sujeto psíquico, símbolo y lenguaje.

“En Winnicott no hay escenario donde se repita lo originario, ni combinatoria en la que los mismos elementos permuten en el círculo, sino un terreno del juego, de fronteras móviles que hace nuestra realidad”.¹⁸ Lo informe en esta perspectiva no es signo del caos, “Al contrario la impresión del caos es el repudio ansioso de lo informe”, explica en su comentario Pontalis.

Esta cita ha llamado poderosamente mi atención, por la actualidad de su contenido, con relación a la polémica actual sobre Simbolismo y Complejidad humana, respecto a conceptos como juego, repetición, caos o fronteras móviles, en los cuales está implícita la idea de recursividad, emergencia, organización y orden en el caos.

De cualquier forma no puede negarse lo difícil que resulta agregar al concepto de sistema viviente, el de autopoiesis, con todas las implicaciones derivadas de ello, particularmente la “desmezcla de las pulsiones” y su necesaria sublimación como parte de una estética, una poética del ser humano y sus producciones históricas y culturales.

En ese sentido, quiero referirme a la idea de “lugar de lo informe” como escenario del fantasma y del mito, como su lugar de encuentro; no obstante,

¹⁸ Pontalis, *Op cit.*, Introducción, p. VIII

carecer de una teoría estructurada sobre sus límites, fronteras, umbrales, intensiones, significados y sentido.

Sus únicos parámetros concebibles son flujos, movimientos, magmas, irregularidades, desviaciones... y sus límites están conformados por el reverso y el anverso de una misma banda moeviana: externo e interno, presente y ausente, no más: Luna negra, interlunio, la doble cara de un psiquismo responsable de lo que sentimos, amamos, deseamos y morimos; del cual paradójicamente nada sabemos. Todas son conjeturas, pero disentimos de Wittgstein, 'de lo que no se sabe, es mejor hablar'.

Cuerpo y psiquismo

¿Cómo y dónde nacen el pensamiento y el simbolismo?

Difícil, imposible pregunta, sin embargo, cada vez que el etnógrafo, el etnólogo y el antropólogo social, se enfrentan a la necesidad de interpretar el material recabado, seguramente se cuestionan sobre los mecanismos subyacentes de la dinámica social observada, así como a sus implicaciones antropológicas.

Todos nos hemos preguntado el por qué del sentido e infinidad de significaciones para los diversos símbolos, a través de los cuales se organiza un mito, un ritual, una ceremonia, una conversación; por las cadenas de hábitos y patrones conductuales que rigen todo tipo de interacciones en el interior de cada pareja, familia, comunidad y, entre estas manifestaciones y las concernientes a otras comunidades, sean urbanas, rurales e incluso únicamente virtuales, de cuya existencia sólo se sabe a través de los medios.

¿Cómo se entrelazan, estrechan, solidarizan o se fracturan y se rompen los vínculos entre los diferentes grupos sujetos-objetos de nuestro estudio y análisis?, ¿Cómo surgen las anomalías tanto en las personas, como en las comunicaciones? ¿Qué provoca la ruptura de las tensiones acumuladas, bifurcando en transformaciones, cambios, extinciones o deformaciones?

Son éstos, entre incontables cuestionamientos más sobre la naturaleza del ser humano, más allá de las descripciones, sucesos, hechos y acontecimientos, a los que nuestro quehacer profesional nos enfrenta día con día, los que han dado pie a los diferentes campos disciplinarios interesados en el comportamiento social.

*De lo que no cabe duda es de la apabullante realidad, cada vez más compleja, sobre la que es imperativo dar cuenta. Resulta inaplazable enfocarla desde ángulos no sólo propios de nuestra disciplina, sino auxiliados por todas aquellas que permitan abarcar al individuo integralmente, me atrevería a decir que el déficit no está en la hiperespecialización, (para ella se cuenta con un arsenal técnico y metodológico cada vez más sofisticado), sino en la “integralización”, lo cual, por otra parte no representa ninguna novedad. Franz Boas, antropólogo de principios del siglo XIX, precursor del particularismo histórico, ya lo planteaba en su obra al pretender que áreas como la física, lingüística y antropología social debían ocuparse por igual del proceso biosocial de la existencia de la especie humana. Las premisas están latentes dentro del marco de nuestra ciencia, pero su vigencia, desafortunadamente depende más de las modas que de las necesidades. Entre ellas particularmente el estudio de lo subjetivo, resulta indispensable para dilucidar en primera instancia su relación con uno de los polos del psiquismo más cercanos a lo biológico-instintual, y posteriormente **tratar de fundamentar una teoría sobre cómo el mito logra, a través del fantasma, entramarse en el proceso psíquico y simbólico, tanto en la vida individual, como en la social y cultural de los sujetos, llegando incluso a constituir lo que Sperber llama un “sistema cognitivo”.***

Para introducirnos al tema del psiquismo hay infinidad de puertas teóricas, entre ellas algunas propuestas de Winnicott y André Green, aportan elementos para pensar una zona conceptual como marco de referencia a fin de localizar el “lugar” del mito dentro del espacio psíquico. Si bien, antes, es necesario señalar la problemática que ello representa.

De entrada, destaca, de acuerdo con el mismo Freud, la dificultad de establecer el psiquismo como un lugar, así como del alojamiento de la psique en el cuerpo y fuera de éste. La liga más cercana entre ambos, psique y cuerpo, si bien para Freud es la pulsión: “Un concepto fronterizo entre lo somático y lo psíquico”, para Winnicott el vínculo más próximo entre psique y mundo externo es el yo.

Ambos sitúan la psique en el cuerpo, a partir de ello se explica la insistencia en éste y en mi anterior trabajo, por partir de una reflexión sobre la biología del

conocimiento, a fin de elaborar algunas hipótesis respecto a la dinámica por la cual, tanto lo mítico, como el mito se originan y mantienen.

Me interesa cada vez más enfatizar la imposibilidad de estudiar el mito al margen del sujeto y las relaciones crecientemente complejas que se van tejiendo entre la realidad interna y externa; entre la objetividad del organismo biológico, el paso paulatino a una subjetividad primaria y posteriormente de nuevo el encuentro con una realidad externa, mediatizada por el imaginario, el fantasma, la simbolización y sus vínculos creativos con el mundo lúdico y cultural, con el mundo de los otros.

En el entramado, cuerpo, cerebro, psique y cultura, vale subrayar también el papel de las emociones, al que Freud atribuye gran importancia considerándolas raíces de la psique en lo somático (en este sentido se hace equivaler emoción a pulsión). Una forma de ubicar la psique es entre el organismo y el medio ambiente, y al yo como una instancia delimitada por dos umbrales; uno arraigado en lo profundo del cuerpo y el otro, más allá de sus límites, en el universo de la otredad.

Esta demarcación y la relevancia conferida a lo emocional, permite mayor flexibilidad para el entendimiento del mundo interno, pues el énfasis no está puesto únicamente en la conciencia, la razón o el intelecto. “Al comienzo existe el soma, luego hay una psique que, poco a poco, se arraiga en el soma, tarde o temprano, aparece un tercer fenómeno cuyo nombre es intelecto o mente”, resume Winnicott.

Sin embargo, hay un blanco en esta síntesis ¿si la psique se enraiza en el soma posteriormente, dónde nace la psique?, me atreveré a insinuar, amparada en la complejidad humana, que es una “emergencia” del propio sistema autopoiético constituido por el organismo humano, pero con las debidas reservas.

*Otra pregunta relevante para nuestro tema, es sobre el fundamento de las emociones y el psiquismo, ante la cual, resulta de gran interés la coincidencia Freud-Winnicott: “La psiqué se forja a partir del material de la elaboración imaginativa del funcionamiento corporal”, a dicha instancia se puede agregar el **concepto de “ausencia” como motor de arranque para el trabajo de la imaginación.***

Entre un cuerpo y otro: psiquismo y ausencia

*Entiendo lo complicado que resulta tratar de definir el psiquismo. Sobre su naturaleza, Freud cercano a su muerte pensaba: “Si alguien preguntara qué es propiamente lo psíquico, fácil sería responderle remitiéndolo a sus contenidos. Nuestras percepciones, representaciones, recuerdos, sentimientos y actos de voluntad, todo esto pertenece a lo psíquico. Pero si esta inquisición prosiguiera, y ahora quisiera saber si todos esos procesos poseen un carácter común, que nos permitiera asir de una manera más ceñida la naturaleza o, como también se dice, la esencia de lo psíquico, sería más difícil dar una respuesta”.*¹⁹

La definición de Green parece acertada para los fines de esta reflexión, pues contiene las bases para abordar el tema del fantasma, lo negativo (pulsión de muerte) y la otredad, aspectos todos ellos ligados estrechamente a una antropología de la complejidad humana: “(...) la psique es la relación entre dos cuerpos, uno de los cuales está ausente”.

Pero antes de proseguir, conviene tratar de explicar el proceso de instauración de lo primario subjetivo en el ámbito de ese psiquismo tan escurridizo para nuestra concepción. Antropológicamente se busca dar cuenta del proceso de establecimiento del primer vínculo con el otro (madre-objeto o equivalente) y psíquicamente tratar de explicar cómo el niño empieza a construir su “realidad interna”; su desprendimiento del pedazo de carne conformado por el pecho materno, para concebirlo como un no-yo.

Mientras eso no ocurra, la capacidad del niño para crear, imaginar, idear, etc. no se desplegará. Es necesario que el “objeto” (sucedáneo de los otros objetos-sujetos de deseo, necesidad y amor) tome cuerpo descarnado, es decir, que pueda existir aún estando ausente físicamente.

El objeto no se origina solo, requiere de los intercambios ausencia-presencia entre dos cuerpos para surgir; ser originado por la capacidad creadora (autopoiética de los acoplamientos de los sistemas madre-hijo).

El objeto en sí, una vez generado, empieza a fungir como un límite en movimiento, da paso en palabras de Potalis, a la existencia de un “terreno de juego de fronteras móviles que hace nuestra realidad”.

¹⁹ Freud, Sigmund. “Some elementary lessons in psycho-analysis, en Résultats, Idées, problèmes II (Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis, en Amorrortu, Editores, Vol 23, 1980)

Sin embargo, estas fronteras no obedecen ya a la lógica de la membrana-piel, delimitante del cuerpo del niño y la madre en términos biológicos únicamente. Es precisamente dentro de este territorio lúdico, donde el concepto de “lo negativo”, interviene de forma similar a lo que podríamos considerar como “neguentropía” (según la cibernética de segundo orden), pero como parte de una lógica totalmente diferente.

*Para el trabajo de lo negativo, como apunta Green, las pulsiones son fundamentales; las emociones y los sentimientos determinan las conductas, más allá de la conservación de una homeostasis, equilibrio dinámico para el mantenimiento de un cuerpo biológico saludable. Por su parte, **el cuerpo del psiquismo tiene fuerte sustento en una posición depresiva, producto de la separación del objeto-pecho-madre, y posteriormente del abandono, añorante siempre de una omnipotencia alucinada sobre la primera experiencia de satisfacción.***

De manera tal, conceptos como “orden implicado”, “acoplamiento estructural”, “orden y fluctuaciones”, “unidad”, “autoorganización” o “clausura operacional” toman un cariz diferente, pues, si bien están encaminados a la conservación del yo, del psiquismo –con todas las instancias que lo conforman– siempre es a expensas de un gasto escandaloso de energía, no necesariamente encaminada a la salud y buen funcionamiento del espíritu, sino muchas veces todo lo contrario, a costa de un primer germen denominado neurosis por Freud, o “deuda simbólica” en la teoría lacaniana.

Por lo tanto, la base del psiquismo, independientemente de los aspectos neuronal y cognitivo aludidos por Bateson y los médicos Chilenos, parte de una anomalía (un defecto estructural) que en cierta medida el fantasma se encarga de suturar. Pero son privativos de cada sujeto los caminos y trayectorias trazadas para la transformación de los disturbios provocados por este déficit en su mundo interior y la interacción con los otros, metabolizándolos con ayuda de la cultura; trabajo, arte, creencias, juegos. En fin, del desarrollo de una actividad creadora permanente para mantener-se a distancia pertinente de dicha falla, la cual, paradójicamente le permite estructurar su personalidad. Así se constituye la membrana hiperpermeable encargada de delimitar virtualmente el mundo exterior e interior, y digo virtualmente, apegada a la idea de banda moeviana constituida por el psiquismo en cuestión.

En otras palabras una “unidad” imposible de localizar de manera estable, en eterno movimiento: siempre adentro y siempre afuera, nunca bajo el relativo control del sistema. El hombre es el animal más expuesto de la naturaleza... ¿Cómo manejar un objeto o proceso sin bordes, sin orillas, ni hacia adentro, ni hacia fuera?, ¿Cómo asegurarse de su existencia, de su ausencia o presencia?, ¿Cómo sumar o multiplicar aquello cuya única operación admitida está siempre en menos?: restar, dividir, fraccionar, eliminar, desfallecer o morir. Difícil tarea la de este Sísifo que somos, siempre en busca de un lugar de descanso, ante la ineludible experiencia de mantener separada e interrelacionada la realidad interna y externa, ansiando la fusión y huyendo siempre de ella para no morir.

No cabe duda, la sabiduría de los dioses que hemos inventado, tampoco tiene límites: morir es lo real, el vacío, la nada y si ello sucede a los mortales dueños del psiquismo, ¿a quién podrían torturar los habitantes del Olimpo? Sin embargo, no todo es pérdida, como se adujo en capítulos anteriores, el hombre cuenta con muchos más recursos que el metafórico personaje de nuestro mito. Entre ellos ya se habló de la función fabuladora y desde luego del mecanismo de la sublimación, además de las emergencias propias de la recursividad creativa, así como la capacidad de fantasear, imaginar, soñar, simbolizar y establecer vínculos solidarios y amorosos con el otro. El desarrollo de una pauta personal es una empresa difícil de ilustrar, más allá de la propia experiencia de cada infante, pero deja pistas, huellas e indicios, para todo aquel interesado en comprender la complejidad humana.

El establecimiento del psiquismo implica:

- *La ruptura de la adherencia cuerpo-cuerpo (boca-pecho).*
- *El establecimiento de una permeable, pero efectiva membrana protectora del yo.*
- *La aceptación de la primera ausencia (enfrentamiento primario al vacío).*
- *La instauración del sujeto del inconsciente y demás instancias del psiquismo (yo, ello y superyó).*
- *La primera piedra de contención instintiva y encausamiento pulsional.*

- *El comienzo de la actividad mental.*
- *El origen del pensamiento y desarrollo de habilidades cognitivas (recordar, fantasear, inventar, crear, recurrir a la ilusión, etc.).*
- *La trascendencia de la necesidad fisiológica, en busca de un espacio intermedio donde el deseo pueda florecer.*
- *La renuncia a la omnipotencia sobre el objeto.*
- *La ruptura con la especularidad materna (objetal).*
- *La capacidad para aceptar las diferencias y semejanzas.*
- *El advenimiento de una realidad interna.*
- *El desarrollo de la subjetividad.*
- *La creación de un espacio primero de significación.*
- *El paso del autoerotismo a la instauración del lazo social.*
- *La introyección del Otro (Ley, metáfora paterna).*
- *La fundación de un espacio intermedio (transicional); de tregua y descanso para aceptar, elaborar y transformar la incompletud en diferentes niveles: juego, fantasía, intelecto, relaciones personales y cultura.*
- *La apertura temprana de un lugar como parte del espacio transicional, destinado a la aceptación de un tercer factor (ley-estructura en movimiento) capaz de garantizar estructuralmente la separación del pecho de la madre (del objeto), más allá del fantaseo de regreso al seno materno.*
- *La tolerancia a la privación.*
- *El reconocimiento y uso primero de una posesión “no yo”.*
- *El nacimiento del imaginario.*
- *La formación incipiente del mito individual del infante.*
- *El establecimiento de los fundamentos del dispositivo simbólico.*
- *Reducción de montos de tensión instintiva.*
- *El manejo del odio y el amor instintivo.*
- *La sustitución o suma de la sensación, por la representación interna y externa*

- *La valoración del objeto, ya no parcial (pecho) sino integral, tanto en su aspecto de existencia independiente, ya sea simbólica o como una realidad material o social.*
- *El tránsito de lo puramente subjetivo a lo objetivo.*

Los anteriores son apenas algunos, de entre infinidad de aspectos de base e impulso para el movimiento psíquico (provocados y provocadores). O sea que el psiquismo, puede concebirse como un bucle recursivo, cuyos componentes funcionan por analogía, de la misma manera que los de un sistema autopoietico, es decir, es productor de los procesos que a su vez lo producen. Si bien, comenzamos a vislumbrar una naturaleza propia del psiquismo, como es el “trabajo de lo negativo”, y me atrevería a mencionar también el inconsciente, la autoconciencia y el sentido como elementos definitorios de su carácter. Es necesario enfatizar también la importancia de los intercambios psíquicos con el medio, no sólo natural o material, sino fundamentalmente social.

La carga pulsional, imaginaria y simbólica de que son portadoras dichas interacciones, dan lugar a una infinidad de constelaciones personales y grupales, determinantes para la organización propia de cada psiquismo y sus repercusiones interrelacionales. Probablemente se podría hablar de un nivel superior de orden-desorden, más allá de las condiciones iniciales de los sistemas y más acá de los patrones actualizados manifiestos, pues cada psiquismo es portador de horizontes y futuros, además de históricos o genéticos, imaginarios. Estos últimos potenciales detonadores de cambios permanentes y consecuentemente, de niveles mayores de impredecibilidad e incertidumbre que los concernientes al polo más próximo a lo somático e instintual.

Para concluir este apartado, mención aparte merece el tema de la separación y la pérdida, como inductores del nacimiento del psiquismo. Experiencias tales, si bien son consideradas indirectamente por Varela y Maturana al referirse a la ventaja de “(...) ligar la autopoiesis como una opción epistemológica más allá de la vida celular, al operar del sistema nervioso y los fundamentos de la comunicación humana, es claramente fructífero”,²⁰ no son abordados como

²⁰ Humberto Maturana R. Francisco Varela G. *Op cit.*, p. 52

tales en su trabajo teórico, pues enfatizan principalmente lo externo como una alteración, interpretada por el organismo a nivel celular, inmunitario o neuronal. No obstante, sus propuestas si dan pie para pensar el psiquismo como un sistema autopoietico con una identidad no coincidente con la de los organismos vivientes en general, sino más cercana a lo que Varela considera como intrínseco al concepto de autopoiesis que son la circularidad y organización autónoma: "familias de organizaciones con características propias".

*Varela, va más allá en su propuesta, al pronunciarse a favor de cierto tipo de autopoiesis y refrendar la creatividad del sistema ubicado en las condiciones de un espacio-tiempo dado, favorecedor de la "emergencia", **incluso postula la existencia de un "imaginario", al que considera como un excedente de significación adquirido por un sistema físico en el entorno de acción global de la organización.***

Capítulo V

Luna Nueva verdadera: sujeto y fantasma

*Pon una hoja tierna de la luna
debajo de tu almohada
y mirarás lo que quieras ver*

Jaime Sabines

¿Nos afecta realmente observar la ausencia de la luna algunos días del mes?, a los niños sí, pero pronto se acostumbran y la olvidan. Los adultos tampoco la echamos de menos porque su ausencia dura apenas más de un par de días. Los poetas poco escriben sobre ella cuando no está visible. Sin embargo, su brillo en la fase que alcanza la plenitud, difícilmente pasa desapercibido. Los enamorados se mandan mensajitos de amor, los niños la señalan insistentemente, los artistas se inspiran, las viudas añoran al amado, los encarcelados lloran, los enfermos se entristecen... Las imágenes de luna llena son captadas por jóvenes y mayores en las pantallas de sus celulares y gracias a la tecnología viajan por todas las redes llevando multitud de mensajes de vida.

Pobre luna negra, cuando más cerca está del sol en el cielo, es cuando más sola se encuentra, oculta por el resplandor del sol, eclipsada por una luminosidad perturbadora, por una conjunción exacta, en el apogeo de su fusión. Se trata de una fase conocida también por los astrónomos como Obscura o Luna Nueva Verdadera.

La luna es caprichosa, sus ausencias varían entre dos a tres días cada mes, pero hay meses en los que no aparece de plano, o aparece y desaparece en dos ocasiones durante un mismo mes.

Sobre estos periodos se tienen calculados datos muy precisos, por ejemplo, la próxima Luna Negra del mes calendario, ocurrirá en febrero de 2014, además de muchos otros avances científicos en cuanto a la investigación de nuestra luna se refiere.

Por su parte los hombres de todos los tiempos, han conjeturado sobre los poderes de la luna, sus conocimientos no provienen de las ciencias duras,

muchas veces ni siquiera de sus experiencias o percepciones sobre fenómenos concretos (como la alteración de las mareas y el crecimiento de las plantas, por ejemplo), la mayoría son enjambres de elucubraciones nacidas de la historia, la tradición, o simplemente inventos y ficciones para establecer relaciones entre su mundo interno y externo, para protegerse de las inclemencias de la naturaleza o explicarse sus bondades.

La siguiente es una muestra etnográfica muy representativa de la influencia de la “no-luna”, de su ausencia más allá de los datos físicos, de los cálculos matemáticos y estadísticos.

Sobre la Luna Negra, hace algunos años pude recabar una leyenda oral en la que ésta tiene cierto protagonismo al confabularse con las brujas para hacer el mal a toda una población:

Las brujas de Chichimecas

“En la década de los 50 todos los niños de Misión de Chichimecas murieron. Dice mi abuelita que las brujas se los chuparon”.

El poblado Misión de Chichimecas –antigua congregación indígena del estado de Guanajuato–, se encuentra al pie de Cerro Grande, un enorme montículo que originalmente era un volcán de agua y “nido de brujas”. En la temporada de heladas, cuando el frío es más intenso, se dice que las brujas preparan un hechizo en complicidad con la luna negra, para envolver las noches y los días con su niebla.

“Ellas ya habían padecido la pérdida de sus hijos y trataban de recuperarlos. En las noches de lluvia, transformadas en lloronas, se paseaban por el pueblo para espantar a la gente y robarse a los niños. Luego huían al amparo de la bruma, que su magia hacía más espesa mientras más se alejaban.

Dice mi abuelita que los habitantes, atemorizados, decidieron en ese entonces guarecerse en sus casas justo al caer la tarde, cuando la luz se oculta en el horizonte. Suspendían sus labores y se encerraban a piedra y lodo en las cuatro paredes de su jacal. Pero esto no dio resultado porque las brujas,

valiéndose de las peores argucias, muy pronto encontraron la manera de entrar en las casas. Cuando no se podían llevar a los niños, los mataban ahí mismo. Le chupaban la piel en cualquier parte del cuerpo, de los brazos, las piernas, el cuello o la cara. Al día siguiente los pequeños amanecían muertos, con los labios de las brujas marcados en su ser. Era una huella macabra como hecha con sangre molida de tonos morados y azules.

Mi abuelita también cuenta que unas noches de invierno, de esas sin estrellas y sin luna, en la negrura del cielo nacía una luz verde que bajaba poco a poco hacía Cerro Grande, donde se detenía e iluminaba, como un relámpago diabólico, a Misión de Chichimecas.

Cuando esto sucedía, las brujas salían despavoridas del interior de Cerro Grande. Era una señal que no sabían identificar y desafiaba sus poderes. Buscaban refugio entonces en el pueblo. Entraban en los hogares ya no sólo para atemorizar a las madres con sus gritos y matar a los niños, sino para desaparecerlos por completo.

En aquel tiempo era cierto porque mi abuelita también me contaba que cuando se venía el tiempo de heladas, la gente se prevenía. Muchas mujeres que tenían a sus niños chiquitos, por las noches se fajaban las piernas y a la criatura la metían en medio.

Así se dormían pero de nada les valía, porque las brujas, antes de chuparse al hijo adormecían a las mamás para que no se dieran cuenta.

Al paso del tiempo las brujas se volvieron más ambiciosas y atacaban también a los adultos, pero sus efectos nunca eran mortales.

A mí me ha sucedido. Hace poquito desperté con un chupetón; mi pierna estaba como desmayada, se lo enseñé a mi abuelita y me aseguró: “te chupó la bruja, y es una de las que bajan del Cerro Grande”.

Al margen de la imaginación, astronómicamente hablar del apogeo, de una fusión entre el sol y la luna, no implica la intersección de dos planos, más bien se trata de un foco vacío en el que se da un encuentro de dos puntos solitarios, de una presencia-ausencia con una duración efímera. La luna se encuentra exactamente entre la tierra y el sol, su cara iluminada no es visible para nosotros, queda oculta por la luz del sol, y su verdadera cara se con-funde con el firmamento, se desdibuja, borra sus contornos, causando un vacío a pesar

de estar materialmente presente. También en esta fase las atribuciones de sentido proliferan, porque es la única donde la superficie de la luna no refleja los rayos del sol. Sin embargo, la certeza de su re-aparición hace cotidiana su ausencia, sabemos que su fantasma ronda la bóveda celeste en espera de develar en dosis perfectamente predecibles un luminosa aparición.

De ausencias y presencias, el devenir sujeto

Nuevamente he dado un rodeo, tomando la luna como metáfora, una analogía que desde un principio me inspiró por su forma circular, la cual pensada como condición intrínseca de la autopoiesis, permite por su riqueza re-cursiva y simbólica, adentrarse en los enigmáticos terrenos del fantasma, del imaginario, el simbolismo y la cultura.

En el capítulo anterior quedó establecido el carácter indisociable ente psique y soma, y su vínculo con la pulsión desde la perspectiva freudiana. Se situó al yo (self), entre el cuerpo y el mundo externo, pero en la relación entre estas instancias prevalece una dialéctica y una dialógica propia para cada sistema: una cosa es lo biológico y otra el psiquismo.

Partiendo de la concepción de que la psique es una estructura intermediaria entre el organismo y el entorno, posibilitada por el trabajo de separación del bebé respecto del seno que lo alimenta primero, y posteriormente de la presencia de la madre, con todas sus implicaciones, es posible retomar el tema de la creación de un espacio por parte de la pareja madre-hijo, en el cual se establezca una zona de experiencias protegidas contra el ataque directo de la realidad, sea externa o interna.

Una zona libre de las tensiones generadas por una nunca acabada aceptación de la realidad y su vinculación con un "éxtimo", término acuñado por Lacan para denominar lo imposible del ser (espacio indiscernible entre el mundo interior y el exterior, la subjetividad y la objetividad).

Esta zona o espacio, inicialmente es el lugar de las emociones y el pensamiento; donde surgen los juegos primarios, balbuceos, sensaciones, placeres, satisfacciones, defensas, manipulaciones, pero contiene también esperas, tolerancia, el abandono paulatino de la omnipotencia... En fin, un

espacio donde se puede transitar del instinto y la necesidad, a la pulsión, la satisfacción y el deseo.

Donde se perfila, a través de la ejercitación del vínculo yo-objeto-sujeto, el camino hacia un lugar en el que la experiencia social y cultural cobre sentido. Es precisamente en dicho espacio de fronteras o paredes móviles, en el lugar abierto del juego, la imaginación y la creatividad, pero colindante con la rigidez de un innegable trabajo edípico; en el interior de una relación inicialmente cerrada (hijo, madre y Nombre del padre o Ley) donde el pequeño libra su primer batalla para construir el armazón de "su fantasma".

Ambos procesos correrán paralelos, el resto de la vida del sujeto, pues es condición de la vida psíquica la coexistencia de una represión primaria-castración nunca del todo lograda, a la par que un empuje vital permanente hacia la realización de la satisfacción y el deseo. Así como la constante transformación del dualismo pulsional (eros-tánatos), de las dos caras de nuestra luna personal, iluminadas o ensombrecidas por los despliegues míticos del fantasma-pantalla: la membrana entre psiquismo y "dimensión transicional" en la que se despliegan los juegos de imaginario, simbolismo, cuerpo y lenguaje.

Del objeto a la dimensión fractal: la localización del fantasma

Tradicionalmente se ha ubicado el objeto y proceso transicional como parte de una etapa dentro del desarrollo del sujeto, cuya proyección afecta los diferentes patrones de comportamiento de éste a lo largo de su vida. Desde dicha perspectiva la concepción de espacio transicional a partir de la obra de Winnicott, se ha inclinado mayormente al estudio de los objetos y procesos transicionales, poniendo el énfasis en el objeto mismo (pulgar, frazada, peluche, etc.) y en el juego.

No obstante, una mirada antropológica requiere ampliar el horizonte, para ubicar las producciones sociales y culturales dentro de un contexto más amplio, despojándolo del aspecto clínico, para colocarlo de lleno en el terreno de la sociedad y la cultura.

En ese sentido y más cercano a la complejidad humana, propongo ubicar la problemática mito-fantasma, no como un fenómeno, objeto, espacio, proceso,

tiempo o lugar, sino como una “dimensión fractal”, entendida, de acuerdo con Mandelbrot como una dimensión diferente, “(...) donde –hasta ahora– uno no encontraba sino zonas de transición, sin una estructura claramente determinada, yo las identifico con las zonas fractales, cuya dimensión es, bien una fracción, bien un entero <anormal>, que indica también un estado irregular o interrumpido”.¹

Pensar imaginario, fantasma, mito y sujeto desde una teoría fractal no es mi propósito. Desde luego de este concepto, más propio de las matemáticas, no pretendo derivar una formalización, para la cual, además no estoy capacitada en lo más mínimo. Sino únicamente retomar algunos elementos que permitan pensar el espacio donde se organiza el psiquismo en su polo más cercano al mundo exterior, es decir en las relaciones con la otredad, el símbolo, el lenguaje y la cultura; todo ello mediado por el despliegue del fantasma. Así, a la de una forma peculiar de autopoiesis con relación al organismo humano, se agrega la idea de una zona emergida del propio psiquismo pero con un carácter disipativo. Es decir, un espacio “interrumpido e irregular”, probablemente afín al flujo del “magma significante” y el proceso histórico-social, como devenir de nuestra diaria existencia.

Dimensión fractal seguramente también es el concepto “ad hoc” para la idea de “estructura en movimiento” atribuida al mito y a lo mítico como parte de las instancias integrantes del psiquismo.

Mandelbrot se cuestiona en primera instancia si es necesario que un objeto de la realidad sea fractal para que lo sea la figura que conforma su modelo, a tal interrogante responde anunciando la existencia de su método para abordar el concepto de objeto fractal, “basado en una caracterización abierta, intuitiva y procediendo por toques sucesivos”, de entrada uno de los principios básicos para abordar la complejidad humana.

Asimismo, el autor atribuye a construcciones dominadas por el azar, el surgimiento de la irregularidad fractal. Se refiere a un tipo de construcción en otros dominios de la realidad, el cual, más allá de la Física, “(...) se revela tan

¹ Benoît, Mandelbrot. *Los objetos fractales. Forma, azar y dimensión*; Tusquets editores, Barcelona, 2009, p.22

*Fractal. Adj. Sentido intuitivo. *Que tiene una forma, bien sea sumamente irregular, bien sumamente interrumpida o fragmentada, y sigue siendo así a cualquier escala que se produzca el examen.* (B. Mandelbrot, *Op. cit.*, p.168)

irregular que el modelo continuo y perfectamente homogéneo fracasa y no puede servir ni tan solo como primera aproximación. Se trata de los dominios en los que la física ha fracasado y de los que los físicos prefieren no hablar”². Ideas como infinito, caos, incertidumbre, vienen a la mente cuando tratamos de acotar las producciones simbólicas, los sentidos y significaciones, la mutivocidad del lenguaje y los alcances del imaginario. Son palabras atemorizantes, cargadas de inseguridad, vocablos a los que hemos puesto mordazas, paredes, puertas y candados, al inventar la eternidad, el paraíso, el más allá y muchos otros “amuletos” para negar la muerte, el vacío, la falta de sentido, la nada. Y, para ello el sujeto cuenta con una producción (emergencia) de su propio psiquismo: el fantasma.

Este concepto se puede entender desde varias ópticas. En principio para dar secuencia a la temática abordada en el capítulo anterior sobre el nacimiento del sujeto psíquico y sus operaciones para establecer lazos sociales, es necesario considerar al fantasma como núcleo irreductible de la relación del sujeto con su deseo, pero también con su cuerpo. El cuerpo como real y realidad y el psiquismo en el que inciden imaginario y simbólico, son las coordenadas; indicios a partir de los cuales obtener los criterios para analizar y comprender el fantasma, como parte de la dinámica social, productora y producida por las interacciones individuales y colectivas.

Dos versiones del fantasma: una mirada psicoanalítica

En términos generales se puede considerar el fantasma como una formación psíquica inherente al ser humano, su función es mantener siempre intacto y total su carácter primero de soporte y guardián de la omnipotencia mágica del pensamiento. Freud lo considera tanto consciente, como inconsciente, registros en los que lo inscribe indistintamente.

Para el padre del psicoanálisis el sueño diurno o soñar despierto, equivale al primero, (si bien siempre cercano a las fuentes pulsionales), en tanto que el

² *Ibidem*, pp. 14-15

fantasma inconsciente lo atribuye al sueño o al síntoma, relacionados directamente con los que denomina “mecanismos primarios”. En ese aspecto asocia las “formaciones secundarias” a las expresiones culturales, predominantemente de tipo artístico, las cuales relaciona con “la fantasía”.³ No así Lacan, para quien el fantasma es una formación del inconsciente, sin embargo, se debe acotar la diferencia establecida en la teoría lacaniana, entre “Fantasmaticización” y “Fantasma fundamental”, este último no puede ser alcanzado, ni tocado, por el significante, es decir, no se presta a la simbolización. A él se puede acceder, vía la interpretación, pero de manera indirecta, encubierta, ya que además es producto de lo reprimido primario y, por tanto, de un esfuerzo para elaborar la castración siempre defectuoso, vergonzoso, prohibido, incompleto.

Para Lacan el fantasma fundamental implica una posición subjetiva determinada frente a dicha castración, y es precisamente una modificación de esta posición subjetiva, en otras palabras un cambio de la relación del sujeto con lo real de su fantasma (en caso de una patología), el motivo de la cura en análisis. Además del Fantasma fundamental que es como el axioma –la parte estructural, la formalización del mismo–, se distingue la fantasmaticización o los fantasmas. El Fantasma, explica Miller, “(...) es como un acordeón: puede cubrir toda la vida del sujeto, y ser al mismo tiempo, la cosa más oculta y más atómica del mundo”,⁴ finalmente de acuerdo a esta postura, el fantasma es siempre una respuesta al deseo del Otro.

Este postulado se puede reconocer, no sólo en el campo del psicoanálisis, sino en el de la antropología, ya que es una de las premisas del trabajo de Girard,⁵ quien considera que no existe para el sujeto más deseo que el deseo del otro, de ahí la importancia prestada al concepto de envidia.

Asimismo, en los fantasmas encontramos una tematización, cuyo referente efectivamente es el Fantasma como axioma (aquello que tiene un lugar fijo dentro de un sistema lógico, funda el sistema pero está aparte de él).

³ Sigmund, Freud. *El delirio y los sueños en la <Gradiva> de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1989.

⁴ Jacques-Alain Miller. *Dos dimensiones clínicas: síntoma y fantasma*; Ediciones Manantial, Argentina, 1992, p. 33

⁵ Girard, René. *Literatura, mimesis y antropología*. Gedisa, Barcelona, 1997

Los denominados “fantasmas”, de acuerdo con Miller, se ubican no sólo en el registro de lo real, sino también en el del imaginario y lo simbólico. Por ello, son productores de una profusión de representaciones, mismas que al decantarse, dan lugar a infinidad de variaciones gramaticales, como en el caso de los mitos, cuentos, leyendas, narraciones, y todo tipo de textos de extensiones cortas. Una vez perfilado el fantasma en sus dos vertientes, es posible tratar de definir su papel respecto a la creación mítica desde una mirada de antropología compleja, ya que su expresión permite, de alguna manera decantar el sentido de algunos fantasmas fundamentales, sea individuales o colectivos. Además de destacar la función que tiene como conector entre imaginario, mundo interior y mundo exterior, objetividad y subjetividad; factor determinante para el establecimiento del lazo social.

Digamos que una de las formas que adopta el Fantasma fundamental y los fantasmas derivados de él, es el mito; este último es la forma por antonomasia de simbolización de lo reprimido (real), operación en la que subyace un proceso de metaforización del fantasma. Ello supone que en la estructura de todo texto esté implicado lo pulsional (real) y la operación que hace posible su simbolización está presente a diferentes niveles, pues la articulación de la pulsión con el deseo es menos identificable en la medida que se aleja del núcleo primitivo del psiquismo del sujeto.

El fantasma puede emerger de forma primaria, ya sea manifiesto en el cuerpo o “ (...) haciéndose explícito como tema o asunto de la narración, el relato en cierta medida retrocede, se retrotrae, adoptando la forma primera de cuento o historia corta, que desde el punto de vista narrativo está más cerca de lo primario (del cuento infantil, como un texto originario en la estructuración del sujeto) y, tendencialmente, ese relato abreviado se coloca también más próximo a la propia estructura primaria del fantasma psíquico, en tanto que núcleo narrativo e imaginario del que da cuenta el proceso de simbolización que acontece en ese protorrelato, que está en el origen de todo texto posterior (artístico u onírico) que es el texto edípico”.⁶

⁶ Luis Martín Arias. *Consideraciones en torno al fantasma. En “Más allá de la duda. El cine de Fritz Lang. Universidad de Valencia, 1992*

Freud atribuye al fantasma consciente una estructura de historia o novela corta y como ejemplo trabaja parte de su obra con la “gramática del fantasma”, basándose en su famosa frase “pegan a un niño”.

Para Lacan, el fantasma también se manifiesta en forma de una narración o relato breve, cuyo referente estructural es su fórmula (S tachada, rombo, a minúscula).⁷ De cualquier forma, para ambos psicoanalistas el fantasma representa el corte entre el sujeto y el objeto, y con ello la entrada al mundo de lo simbólico.

Por otro lado, si consideramos, no la parte axiomática; la estructura como categoría formal y cerrada del “Fantasma” (en tanto contiene siempre un residuo de lo real), sino como una producción psíquica imaginaria, de acuerdo con Miller, “(...) en primer lugar el fantasma tiene un aspecto imaginario, correspondiente a lo que todo sujeto puede producir como imágenes, tanto de aspectos de su mundo, como de personajes de su ambiente, etc.”.⁸ En otras palabras, el fantasma siempre da cuenta de la relación entre el individuo y sus imágenes, de ahí su vínculo estrecho con el sueño y la ensoñación.

Queda pendiente todavía explicar cómo sujeto y fantasma se incorporan al registro de lo simbólico, manifestándose como una frase o un pequeño texto a manera de una matriz, de la cual emergen sus diferentes modalidades, desdoblamientos. Infinidad de versiones y libretos que delimitan los cauces, las dinámicas y formas de organización de la conducta, patrones, hábitos, comportamientos, interacciones y todo tipo de producciones de los mundos de vida de los sujetos.

¿Qué papel desempeña el Fantasma y los fantasmas en la construcción del sujeto a partir del yo y su interrelación con el mundo de lo simbólico; de su permanente interacción con el mundo exterior, la sociedad y la cultura? Y otras preguntas claves ¿cómo se explica desde el mito el componente narrativo del fantasma? ¿cómo se establece la liga entre los diferentes registros?

La primera cuestión a considerar es el tema del texto (en sentido amplio) y del lenguaje, sin los cuales nada sabríamos sobre la existencia de un ente tan

⁷ Para ver la fórmula consultar Jacques, Lacan. Seminario XIV, *La lógica del fantasma*; Paidós, Argentina, 1996.

⁸ Jacques-Alain Miller. *Op. Cit.* p.29

subjetivo como el fantasma y menos de su “encarnación” en el cuerpo, el psiquismo, el comportamiento y el lenguaje del sujeto.

Asimismo, hay que enfatizar la función importantísima que tiene el fantasma encargado de proporcionar al sujeto, a través de la imaginación y el símbolo, una satisfacción imaginaria que lo mantiene cerca del placer y el deseo, alejado de lo reprimido inconsciente, siempre empeñado en retornar, y por lo tanto hace de pantalla para obturar lo real y transformar la pulsión en sentido creativo, aunque en ocasiones a costos muy altos...

Veamos algunos ejemplos de fantasmas en la clínica psicoanalítica:

“Siempre tengo muy presente el recuerdo de mi madre espulgándome la cabeza para sacarme los piojos: recuerdo que el olor que salía de entre sus piernas me daba mucho asco, era insoportable”.

“Cuando era pequeña, mis papás siempre llegaban tarde por mí a la escuela y yo me quedaba en medio del patio, sin moverme, horas al rayo del sol, o en la lluvia, esperando a que llegaran por mí”.

“Siempre recuerdo muy claramente una escena en la que mi madre me muestra una fotografía de familia en la que ella no está sosteniéndome en sus brazos, yo soy un bebé de pocos meses, pero aparezco sólo, aunque a mi alrededor está mi papá y el resto de mis hermanos y parientes más cercanos”.

“¿Cómo explico el odio a la traición de aquel padre que admiraba? Aunque nunca fue un padre ejemplar, a pesar de que abusó sexualmente de mí en varias ocasiones, una historia que seguramente mi madre consentía. ¿Por qué en la vejez todavía quiero un padre ejemplar, sabio y protector?”

“Lo que más me duele es recordar cuando era niño y casi de madrugada me mandaban a la Conasupo a traer la leche, mientras mis papás se quedaban muy tranquilos y calentitos durmiendo dentro de su cama”.

“Tres imágenes me han perseguido toda mi vida:

–Soy una bebé dentro de una canastita y varios niños ya mayorcitos juegan a que soy una muñeca, no me puedo mover, me angustio.

–Miro un pequeño que trasladan en una camilla y lo meten a una ambulancia, nadie lo acompaña, cierran la puerta y siento que el aire me falta...

–Estoy en el centro de un pantano, ya soy una mujer adulta, me hundo cada vez más y mi esposo y amigos que le acompañan no hacen más que pedirme que me calme, pero no me auxilian, grito furiosa, no tengo miedo, sólo siento un abandono indescriptible...”.

Entre imaginario y simbólico: ¿las huellas del fantasma?

Como se aprecia en los testimonios anteriores, el fantasma es una estructura del psiquismo presente en el amplio abanico de las expresiones del individuo a través de su vida. Inicialmente como coadyuvante al trabajo de separación del mundo interior y exterior del pequeño, de su separación pecho-madre, de la instauración de la subjetividad y objetividad. Pero, sobre todo, es un dispositivo indispensable para la elaboración de la ausencia del objeto primario, se estructura y surge como una entidad del psiquismo que permite manejar la ausencia y presencia de la realidad, y es el referente primero al que recurre el bebé para desarrollar la capacidad de simbolizar: hacer presente lo ausente. Por otra parte, el fantasma también interviene en la manifestación de diversas patologías de la vida cotidiana, pues su función de velo, pantalla o semblante, puede peligrar ante algunos embates del inconsciente, de las pulsiones y del mundo exterior; sobre todo en su relación con el Otro (de la ley) y el otro-semejante.

Toda esta hipercomplejidad del fantasma, finalmente constituye y es reflejo de las elaboraciones socioculturales posibilitadoras de la civilización.

La explosión pulsional proyectada en la necesidad y el deseo humano, podría parecer un caos incontrolable, sin embargo, la fuerza y empuje de su energía presuntamente incontenible alberga en sí misma, un orden, una organización, a través de la cual el sistema (organismo humano y psiquismo) y las estructuras que le son propias, forman un equilibrio relacional manifiesto en la eficacia simbólica.

De tal manera, la pulsión transita por los cauces de la satisfacción, el deseo y la sublimación, el fantasma generalmente, hace de membrana que recubre la fragilidad del sujeto y lo mantiene alejado del real de la muerte.

“El fantasma está presente en todo texto”,⁹ es a la vez clave e hipótesis que permite establecer el vínculo con los mitos, en cuyo esbozo invariablemente está contenida en diferentes formas, una fantasmaticación personal o colectiva. En el fantasma subsisten los tres registros, pero lo simbólico y lo real no están articulados, sino que prevalecen bajo el predominio de lo imaginario.

El fantasma, por consiguiente, es la primera manera de enfrentar el problema de “lo real” (separación, ausencia, disolución, muerte), vía una solución imaginaria, la cual sólo puede surtir efecto a través de lo simbólico.

“En resumen, el fantasma, como primera solución (insuficiente y predominantemente imaginaria) de lo que luego le corresponde hacer a lo simbólico, se encontraría entre el sueño y la vigilia, entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo real (de la muerte) y lo imaginario (una imagen del cuerpo), entre la Figura y el Fondo. Es decir, en ese espacio intermedio que es el que han habitado, desde siempre, los espectros”.¹⁰

Independientemente de la noción de espacio atribuida a esta formación del inconsciente, una vez asumida su necesidad y presencia latente en todas las manifestaciones del sujeto, es necesario reconocerlo, seguir algunas de sus pistas, huellas o indicios sobre la manera en qué se proyecta por medio de lo simbólico y, si es posible, identificar sus resonancias en el interior de la vida colectiva y cultural.

*Dentro de la antropología, una voz autorizada como la de J.P. Valabrega, propone una vía para el estudio del fantasma, el cual reconoce como un “problema antropológico”. Da así la pauta para ampliar la plataforma epistémica de nuestra disciplina, al poner en práctica el estudio de naturaleza, hombre y cultura, como un todo integral; más allá del escozor que ciertos términos propios de otros campos de conocimiento, como el psicoanálisis puedan despertar. **Sobre todo, respecto a la sensación experimentada por el etnógrafo, por ejemplo, de no ofrecer metodologías, técnicas, ni siquiera criterios concretos para incorporar a sus prácticas profesionales.***

Afortunada o desafortunadamente, el hombre, no es sólo un ser biológico, cuenta con un espíritu y un mundo de ideas, pensamientos, símbolos; con un imaginario y un cúmulo de afectos y sentimientos. El hombre sueña, imagina,

⁹ Luis Marín Arias. *Consideraciones en torno al fantasma*, Op. Cit. p. 6

¹⁰ *Ibidem*, p. 11

se ilusiona, alucina, se angustia sin causa alguna, tiene temores, ama, se suicida, se enferma a pesar de tener su organismo sano, se cura cuando está desahuciado, somatiza, incluso se destruye a sí mismo, se autoagrede, odia y mata al otro, o da la vida por él, enloquece...

Valabrega ofrece una alternativa al considerar en palabras de P. Aulagnier "(...) que para el fantasma, lo mismo que para el sueño, es preciso recordar que existen dos formas, dos contenidos, dos lecturas: lo manifiesto y lo latente. La relación que vincula el contenido manifiesto de un fantasma con su núcleo inconsciente, o en otras palabras su contenido latente, es una relación extremadamente compleja. Todas las distorsiones son posibles y solo un análisis que emplee para el fantasma la misma herramienta que para el sueño, puede revelar el lazo que une esas dos caras o esas dos versiones".¹¹

Propiedades topológicas del fantasma: sus dos lados

G. Deleuze por su parte aborda este complejo tema al proponer los caracteres principales del fantasma, al cual considera en primer lugar, resultado de acción y pasión como "puro acontecimiento", el filósofo francés no pone el acento en el tema del imaginario y la realidad: "(...) sino entre el acontecimiento como tal, y el estado de cosas corporal que lo provoca o en el que se efectúa".¹²

De acuerdo a su teoría, los acontecimientos son efectos que deben remitirse a sus causas endógenas y exógenas, es decir consisten en acciones y afectos efectuados realmente. Al igual que Freud, al reconocer al fantasma su pertenencia a lo consciente e inconsciente, en esta propuesta se atribuye una realidad a la producción de fantasmas; no obstante, por ser efectos que también obedecen a causas endógenas, difieren de sus causas reales. Nuevamente, a pesar de ubicarnos en un territorio filosófico, llama la atención la coincidencia sobre el lugar atribuido al fantasma, muy similar al de las posturas sostenidas en otras disciplinas: El fantasma "Como tal, pertenece a

¹¹ J.P. Valabrega *Le problème anthropologique du phantasme*, Paris, Ediciones du Seuil, tomado de Piera, Aulagnier. *La perversion*; Editorial Azul, Barcelona 2000, p. 38

¹² G. Deleuze. *Del fantasma*, en *Lógica del Sentido*; Paidós, Barcelona, 1989, p. 214

una superficie ideal sobre la que se produce como efecto, y que trasciende lo interior y lo exterior, ya que tiene como propiedad topológica poner en contacto <su> lado interior y <su> lado exterior para desplegarlos en un solo lado. Por ello el fantasma-acontecimiento está sometido a la doble causalidad, remitiendo por una parte a las causas externa e internas de las que resulta en profundidad, y también, por otra parte, a la casi-causa que lo <opera> en la superficie y lo hace comunicar con todos los otros acontecimientos-fantasmas".¹³

Otro punto muy importante a destacar, es el énfasis en la labilidad del fantasma; en la impredecibilidad sobre el acontecimiento y la forma en que se presentará, colocando al sujeto en una situación permanente de vulnerabilidad, contingencia e incertidumbre ante lo que "está ocurriendo y no acaba de ocurrir"; asegura Deleuze, quien además difiere del psicoanálisis, pues para él no se trata de atribuir sentido al acontecimiento, sino que el acontecimiento en sí es el sentido mismo.

En otras palabras, en la acción del sujeto el acontecimiento se desliga de sus causas en profundidad, para desplegarse en la superficie, eso sí, ligado a su causa dinámica (fantasma originario o fundamental). Así la presentación o representación de los fantasmas traducidos en acontecimientos, se vinculan en sus variantes con un único y mismo fantasma. Su vocación es de excedente de las causas que los producen; sus despliegues en superficie constituyen una emergencia de la cual surge su propio campo (¿Autopoiésis, recursividad e identidad del sistema?).

La novedad de este planteamiento, afín a la propuesta de Castoriadis, remite a la noción de libertad, atribuida precisamente a este movimiento permanente del acontecimiento.

Este exceso respecto de la causa que lo produce, a la vez de la no consumación del todo de su efectuación, crea un espacio donde se aloja no sólo el acontecimiento, sino una potencial libertad para orientar la acción a su término, cambio o transformación. En esta dinámica reside la posibilidad de atribuir al sujeto el libre albedrío sobre sus trayectorias, así como el "arte de las contra-efectuaciones, sublimaciones y simbolizaciones", afirma Deleuze.

¹³ *Ibidem*, p.215

El término “arte”, también tiene grandes resonancias dentro la propuesta freudiana, concretamente con relación al sujeto y el fantasma, a quienes hemos atribuido la producción del mito.

Freud en su artículo “El creador literario y el fantaseo”, aconseja buscar en el juego del niño las primeras huellas del quehacer poético, y considera dicha actividad posibilitadora para el pequeño de insertar las cosas de su mundo en un nuevo orden que le es satisfactorio. Jugar permite el apuntalamiento de objetos y situaciones imaginadas en cosas concretas del mundo real, así como investirlo de montos importantes de afecto.

En suma, el juego trae para el niño una “ganancia de placer”, pero además es el antecedente de la fantasía y la imaginación. “Así el adulto cuando cesa de jugar, sólo resigna el apuntalamiento en objetos reales, en vez de jugar, ahora fantasea”.¹⁴ Para Freud, el juego, desplazado por el fantaseo, el arte y la creación literaria en el adulto, es un fenómeno de creación universal. Asimismo, le atribuye a la insatisfacción de los deseos, ser la fuerza pulsional de las fantasías: las fantasías son cumplimientos de deseos individuales, es decir, una rectificación de aquellas realidades que no nos satisfacen.

Esta sería la parte positiva del fantasma de no existir la castración, el complejo edípico y consecuentemente la represión, fuentes pulsionales duales (vida y muerte) –a las cuales no hace referencia el padre del psicoanálisis en este texto– que dan cuenta del carácter, la mayoría de las veces, vergonzoso e incómodo del núcleo del Fantasma; de sus dos caras, fuera y dentro de la Ley a la vez.

La indefinición del lugar del fantasma y sus expresiones, son producto de su complejidad y de la conformación del psiquismo y sus instancias como un sistema autopoiético y disipativo, propuesta no muy distante de la idea freudiana, quien a propósito advierte: “Guardémonos de imaginar rígidos e inmutables los productos de esta actividad fantaseadora: las fantasías singulares, castillos en el aire o sueños diurnos. Más bien se adecuan a las cambiantes impresiones vitales, se alteran a cada variación de las condiciones de vida, reciben de cada nueva impresión eficaz una <marca temporal> según se la llama. El nexo de la fantasía con el tiempo es harto sustantivo (...). Vale

¹⁴ Sigmund, Freud. *El delirio y los sueños en la <Gradiva> de W. Jensen y otras obras (1906-1908)*. Amorrortu editores, Buenos Aires, 1989, p. 128.

*decir, pasado, presente y futuro son como las cuentas de un collar engarzado por el deseo”.*¹⁵

Para Freud, la reiterada aparición del recuerdo infantil en la vida del poeta obedece a la premisa según la cual la creación poética y el sueño diurno, son continuación y sustituto de los juegos del niño.

El poeta es libre de elegir el material de sus creaciones, así como las variantes que le imprimirá, si bien “En la medida en que los materiales mismos están dados, provienen del tesoro popular de mitos, zagas y cuentos tradicionales.

*Ahora bien, la indagación de estas formaciones de la psicología de los pueblos en modo alguno ha concluido, pero, por ejemplo respecto de 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”.*¹⁶

Deleuze converge en varios puntos con la teoría freudiana, si bien toma su propio rumbo al desarrollar su noción de fantasma como “acontecimiento”, el cual muestra tantas diferencias respecto de las proposiciones que lo expresan, como de la situación en el que sobreviene.

No obstante, ello no implica que el fantasma exista fuera de una proposición posible, aunque esta sea ambigua, contradictoria, sin sentido, paradójica, como el lenguaje mismo del sueño y el mito. Como prueba del carácter de “acontecimiento puro” adjudicado al fantasma por el filósofo, señala el hecho de que éste, siempre es acompañado por el verbo en infinitivo.

Desde una antropología compleja, es interesante la caracterización que hace Deleuze, al separar el verbo que aparece en el lenguaje, del que subsiste en el ser, clasificación en la que se funda para proponer un tipo de infinitivo –extra-gramatical–: “Un infinitivo que todavía no está atrapado en el juego de las determinaciones gramaticales, independientemente no sólo de cualquier persona, sino también de cualquier tiempo, cualquier modo y cualquier voz (activa, pasiva o refleja): infinitivo neutro para el puro acontecimiento. (...) Es a partir de este infinitivo puro no determinado como se engendran las voces, modos, tiempos y personas, engendrados cada uno de los términos en disyunciones que representan en el seno del fantasma una combinación

¹⁵ *Ibidem*, p. 130

¹⁶ *Ibidem*, p. 134

variable de puntos singulares y que constituyen alrededor de estas singularidades un caso de solución para el problema especificado: el problema del nacimiento, de la diferencia de sexos, de la muerte...".¹⁷

Yo diría los problemas antropológicos, para los cuales, más allá y más acá del psiquismo, entre cuerpo-psiqué-sociedad-cultura, es el juego de las superficies, del "acontecimiento puro", organizado en un aquí y un ahora, el único capaz de proporcionar huellas, indicios y hechos para desempeñar nuestra labor profesional.

A su manera, el filósofo del sentido, trabaja aristas muy interesantes de la dupla sujeto-fantasma, abarcando profundidad y superficie como las caras de una moneda inseparables, pero sujetas a una jugada del azar; a una apuesta permanente, en la que eventualmente, factores impredecibles, doblan uno de sus lados obligándolo a mostrar la textura del fantasma: una verdad no-toda...

"El verbo va de un infinitivo puro, abierto sobre una pregunta en tanto que tal a un indicativo presente, cerrado sobre una designación de estado de cosas o caso de solución: abriendo y desplegando el uno el anillo de la proposición, el otro cercándolo, y entre ambos todas las vocalizaciones, las modalizaciones, las temporalizaciones, las personalizaciones, con las transformaciones propias de cada caso, según un perspectivismo gramatical generalizado".¹⁸

Deleuze concibe el punto de nacimiento del fantasma y su relación con el lenguaje, como una génesis dinámica interior-exterior del mundo del sujeto; dialéctica y dialógica proyectable sólo en términos de superficie-acontecimiento, pero gestada en un espacio intermedio, pre-verbal, (instinto-necesidad-pulsión) a través del cual se va construyendo y desplazando hasta 'fractalizarse' en diversas modalidades textuales, sean verbales o cualquier otro tipo de formación psíquica relacionada con el cuerpo y sus interacciones con el otro: transitando del objeto natural (pulsión) al objeto social y cultural (deseo). En este punto nuestro filósofo, no se atreve del todo y pone en boca de Melanie Klein, la premisa que nos conducirá al mito: "El simbolismo es la base de todo fantasma".

¹⁷ *Ibidem*, p. 218

¹⁸ *Ibidem*, p.219

Jugar el fantasma: sus dimensiones

Utilizo a propósito el verbo en infinitivo como lo hace Deleuze: “jugar” (el juego), ha sido la constante en los capítulos anteriores y por ello antes de concluir este, quisiera aludir a su importancia como el “modo de movimiento del psiquismo” y todas sus producciones; el impulso que recorre el bucle recursivo a través del cual se desplazan todas las iteraciones naturaleza-cuerpo-cerebro-psiquismo-sociedad-cultura. Para ello quisiera precisar el significado del concepto de juego que utilizo en este apartado, no como un comportamiento, ni como una habilidad simbólica y de pensamiento desarrollada por el sujeto a lo largo de su existencia; producto de la vinculación de su mundo interior con el exterior, manifestado a través de la cultura y el arte, pero sobre todo de la interacción con el otro: como actividades de creación, recreación o disfrute social.

Desde luego el uso que doy al término, no pretende dejar fuera la mencionada caracterización como parte de la construcción del fantasma (objeto y proceso transicional) y menos aún, como factor fundamental en el logro de aquellas operaciones propias de la “neguentropía del psiquismo”, como las operaciones de simbolización y sublimación.

Únicamente intento abrir un apartado para subrayar la trascendencia del “jugar”, a que dio pie la reflexión de Deleuze, la cual permite establecer una relación directa con el mecanismo posibilitador del mito y desde luego de la recursividad que le es inherente.

“Jugar” tiene que ver, en primera instancia con la instauración y el despliegue del Fantasma fundamental a través de sus diversos libretos míticos o pantomimas (como llama Lacan a sus expresiones en cada estructura neurótica). En ese despliegue-juego, “El fantasma es una máquina que se pone en juego cuando se manifiesta el deseo del Otro”. Esta afirmación de Miller es crucial para comprender la noción de juego, no como una actividad reglamentada (game), ni como un objeto (pelota, canicas, muñecas, etc.) o simple juego de palabras (albur, doble sentido, metáfora) en sí mismos; no como un juego que el niño o el adulto juegan, sino como un impulso (pulsión) merced al cual “son jugadas” sin una intervención directa, conciencia, voluntad o intención.

La premisa indispensable para comprender las relaciones entre el fantasma, el sujeto y el mito (registros de lo real, imaginario y simbólico) es este sistema lúdico, hasta cierto punto autónomo, que pone en movimiento el psiquismo y sus instancias a través de la vida no sólo individual, sino colectiva.

Sin embargo, hay que aclarar la diferencia entre las concepciones de fantasma manejadas: el Fantasma fundamental como resto de “lo real”, más que una dinámica, constituye una inercia, una estática, una entropía, de ahí su carácter de referente, su formalismo axiomático y de ahí también la dificultad para situarlo, ya que puede aparecer como algo obvio y repetitivo; incluso no llamar la atención por el aburrimiento que despierta.

Por eso, Miller aconseja no hipnotizarse con la diferencia entre los fantasmas y el fantasma, lo cual no significa evadirlos, ni ignorarlos, ya que son parte fundamental del imaginario individual y social: “Con el fantasma se trata más bien, y, sobre todo, de ir a ver lo que está por detrás. Cosa difícil porque para decirlo rápidamente, detrás no hay nada. No obstante, es una nada que puede asumir diversos rostros, y en la travesía del fantasma se trata de ir a dar una vuelta por el lado de las nadas (...) pero hay que confesar también que nada lo obliga a uno a eso”.¹⁹

Para el antropólogo el Fantasma y los fantasmas presentan semblantes muy diferentes. El primero remite al origen, ya sea de la humanidad, de una colectividad o del psiquismo de cada sujeto, y su construcción etnográfica sólo puede derivarse de las expresiones culturales, la naturaleza y la historia –como un producto social–; así es como poco a poco han surgido los arquetipos y modelos de interpretación, del llamado “paradigma perdido”.

La amalgama entre el brujo, el chamán, el científico y los profesionales de las ciencias humanas y sociales, forman un mosaico múltiple de versiones y per-versiones sobre los orígenes, sin jamás ponerse de acuerdo.

Ello no implica, como se ha insistido a lo largo de este trabajo, abandonar la empresa, más bien nos obliga a establecer puntos de referencia para dar continuidad a la reflexión, en ese sentido nos pueden guiar dos premisas fundamentales:

¹⁹ Jacques-Alain Miller. *Op. cit.* p. 15

1) *El antropólogo forma parte de su observación, querámoslo o no, somos parte de nuestro objeto-sujeto de investigación, (fantasmas, mitos, afectos, etc., del propio investigador se verán reflejados en el recorte y la interpretación que éste haga de la realidad que desea observar). Por consiguiente, sus descripciones, hipótesis, comparaciones, tesis, métodos y estrategias, requieren una “reflexión de segundo orden” antes y después de su aplicación, de su realización, así como de su publicación o cualquier uso relativo a sus prácticas profesionales.*

2) *Si bien el Fantasma fundamental es una categoría que permite entender una parte estructural de las expresiones culturales como los mitos y rituales, éste por su mismo carácter de origen psíquico y cultural, nunca dará la cara, ya que como afirma Lacan, es del orden de lo imposible: “De ahí que podamos definir el fantasma fundamental como lo que se presenta en la experiencia como no tocado, no alcanzado directamente por el significante”.²⁰*

Digamos que pertenece a lo que dentro de la complejidad se conoce como “las condiciones iniciales del sistema”, y por lo mismo es capaz de afectar permanentemente al sistema, pero no impide el constante movimiento de la estructura, todo lo contrario, en el caso del psiquismo es el motor responsable de su dinámica.

Hablando metafóricamente, el fantasma fundamental es como la cara oculta de la luna, Luna negra en contacto con el vacío, con la nada de lo real, pero también aquella que posibilita a nuestra mirada contemplar cada día su metamorfosis. Las fases que sabemos harán explosión en una completud –`llenura´ de la que participa nuestro imaginario– inspiradora de la eterna fantasía del deseo no-cumplido, de las fugaces alegrías, satisfacciones (iluminaciones parciales) que alimentan nuestro espíritu.

Luna nueva, plenilunio, contracara de la vieja, de la oscura. ¿Cómo puede un astro surgido de la entraña de nuestro planeta, con la sola atracción de su brillo, contener (en las dos acepciones del término) esta inmensidad de fantasmas que nuestros psiquismos producen? ¿Cuáles han sido sus artilugios para arropar y proteger desde la prehistoria al indefenso hombre, de sus primitivos miedos, particularmente el de la muerte...?

²⁰ *Ibidem*, p. 28

El fantasma fundamental, por analogía, participa de la misma condición que la luna, nos protege de lo real, del vacío, de la nada, de la muerte, pero a diferencia de ella, el fantasma puede vacilar. Por ello es imprescindible que nuestra relación con él vaya mucho más allá del imaginario, registro con el cual nuestra querida luna ilumina el mundo de lo simbólico.

Pero regresando a la teoría, para aclarar un poco más el papel “jugado” por el fantasma respecto al psiquismo y al mito –uno de los productos más logrados en la representación de los fantasmas y la infinita variedad de libretos en que se expresa socialmente– cabe señalar cómo se manifiesta en sus dimensiones humanas:

I) Aspecto imaginario, se relaciona con todo aquello que el sujeto produce como imágenes de su ámbito de existencia, en otras palabras, la relación entre el sujeto y sus imágenes.

II) El aspecto simbólico, se refiere a una dimensión del fantasma más oculta. Para Miller, en este nivel “(...) el fantasma consiste, cada vez en una pequeña historia que obedece a ciertas reglas, a ciertas leyes de construcción que son las leyes de la lengua”.²¹

Si bien, el fantasma, tanto para Freud, como para Lacan, consiste en una frase, ésta se inserta casi siempre en el discurso del sujeto como parte de la trama de su vida y de las innumerables historias que conforman su experiencia y la de las personas con quienes interacciona. Entre ellas, desde luego el mito.

III) Por último, la dimensión fundamental del fantasma, no tanto por su carácter lacaniano de “axiomático”, sino por su relación con el registro de “lo real”, debido a la cual se puede calificar de inmodificable, imposible, inamovible; digamos que en esta dimensión el fantasma es insimbolizable; es como un real de lo simbólico.²²

A modo de corolario, cabe señalar que Miller, no menciona en esta triada, las manifestaciones del fantasma en el orden del cuerpo, cuestión que desde un ángulo antropológico resulta de gran importancia, sobre todo para el ritual y otro tipo de ceremonias sagradas y religiosas. Los ademanes, gestos y

²¹ *Ibidem*, p.29

²² *Ibidem*, pp. 11-69

movimientos; los comportamientos dentro y fuera de un situación normada, desde luego son parte del sentido y la puesta en escena del cuerpo ya imaginizado a través de la historia de cada sujeto y su contexto.

Asimismo, cuando sitúo el cuerpo como una expresión de lo real propio del fantasma fundamental, me remito a un cuerpo no simbolizado, a lo real manifiesto en diversas formas, entre ellas, algunos estados alterados (por ejemplo, trances, temblores, movimientos involuntarios, convulsiones o rigidez), a una falla de la fantasmaticación, a través de la cual asoma lo real como una eclosión somática, cuya simbolización requiere de la construcción y activación de fantasmas nuevos o recomposiciones, muchas de las cuales se traducen ya sea colectiva, institucional o de manera personal, en afecciones somáticas. Ahora bien, “fantasma fundamental y fantasmas” no pueden ubicarse en una dimensión únicamente, ni siquiera funcionan de manera independiente. El primero es la matriz (axioma lacaniano definido por una fórmula matemática) que, entre otros factores, da origen al psiquismo, pero los fantasmas de ahí desprendidos se van organizando retroactivamente mediante las formas en que el sujeto anuda los discursos y comportamientos para interactuar en el transcurso de su vida.

Esta construcción siempre en proceso, según Freud, constituye un mecanismo para producir placer desde el origen de la vida psíquica, posteriormente el fantasma sustituye la actividad lúdica infantil. La hipótesis de Lacan es mucho más compleja, ya que relaciona al fantasma no sólo con el placer, sino con el displacer. Al respecto caracteriza el fantasma como una máquina para transformar el goce en placer: “Es cierto que los fantasmas están bajo la ley del principio del placer pero al mismo tiempo son una vinculación entre el goce y el placer”.²³

Si bien el goce es uno de los lados de la pantalla del fantasma que está en mayor contacto con lo real y consecuentemente con el cuerpo biológico, el*

**Goce es un concepto lacaniano cuyo significado remite a un exceso intolerable y mortífero de placer, a una experiencia cuya realización nos coloca en el umbral de la muerte y la locura. Para clarificar la diferencia entre placer y goce lacaniano, podemos remitirnos a una distinción entre “gozo” y “goce”. Instinto y la pulsión, ocasionalmente (el goce) es atravesado por los otros*

²³ *Ibíd.*, p.25

registros, aunque se restablece de inmediato para proseguir su inercia, su “automatismo de repetición” (entropía), insistiendo permanentemente en hacer presente la verdad de lo reprimido primario.

No así la contraparte del fantasma, a la que toca velar por la seguridad del sujeto. Ser garante de la contención pulsional –dique y barrera de los excesos a que ésta quedaría librada sin la participación de los demás registros (imaginario y simbólico)– que a su vez participa en el establecimiento del vínculo social, en el despliegue estético y cultural donde interactúan dinámicamente infinito número de fantasmas.

Los fantasmas derivados del referente formal desempeñan, desde muy temprana edad y a lo largo de la vida de los sujetos y la colectividad, el papel de “(...) una máquina, digamos, para domar el goce pues por su propio movimiento el goce no se dirige al placer, sino al displacer”.²⁴ (entropía).

La pequeña máquina de placer: el “fort-da”

Miller relaciona esta idea del fantasma como metabolizador de la pulsión de muerte en pulsión de vida, con la teoría freudiana del “Más allá del principio del placer”, concretamente con la función del juego del “fort-da”, en la que el infante se las arregla para dominar una situación angustiante (la ausencia de la madre) y obtener de ella una ganancia de placer (neguentropía).

“Pequeña máquina de placer”, denomina el yerno de Lacan a esta maniobra genial del bebé y sus incipientes fantasmas: “(...) el fantasma tiene una función semejante a la del juego, y que es, a partir de una situación tanto de goce como de angustia, la de producir placer. No debemos olvidar que la condición necesaria del “fort-da” es la ausencia de la madre. Es porque ese Otro se fue, que el niño queda en una situación angustiosa y de la que obtiene placer gracias a la maquinación lúdica. Es importante recordar esta ausencia, porque es la ausencia del Otro lo que presentifica y pone en evidencia su deseo”.²⁵

Esta máquina del juego inspirada por el nieto de Freud permite sosegar la angustia provocada por el vacío de la madre y por la evidencia de que al

²⁴ *Ídem, p.25*

²⁵ *Ídem.*

desaparecer, ella puede tener un deseo propio, que no es el que el bebé creía acaparar del todo.

En ese vacío aparece la posibilidad de incorporar la ley (nombre del padre) en la dinámica del psiquismo en ciernes, así como la de atemperar la angustia al generar un movimiento propio a través de un dispositivo lúdico, además de establecer una relación con el objeto carrito-significante, en virtud de la cual el imaginario permite hacer presente lo que está ausente.

Mecanismo al que seguiremos recurriendo el resto de nuestras vidas para protegernos del goce (vacío ausencia, placer masoquista) y del deseo del Otro-otro, que es finalmente el deseo que presuntamente deseamos, pero si lo obtenemos el juego de la vida pierde su 'chiste', por eso podemos fantasear que el Otro está completo, pero siempre le estamos buscando la falla, es eso estriba el truco...

*Un ejemplo paradigmático de la función de los fantasmas o fantasmización, es la pequeña máquina de juego con la que Freud nos ilustra sobre los orígenes del imaginario y la representación: cuando la madre se ausenta, el niño utiliza un carrito para representarla, el carrito tiene un cordel que permite hacer regresar el artefacto a las manos del pequeño. Al momento de lanzarlo lejos de él, acompaña su acción con la interjección ¡fort!, y cuando atrae el carrito hacia sí, exclama ¡da!; **la calma deviene mediante la repetición del juego.***

De esa manera el consuelo y la seguridad se instalan en el 'da' que ahora le pertenece y representa la compañía materna, la seguridad de su retorno. Jugar pues es prerrogativa del sujeto y el fantasma si de la producción mítica se trata, así surge el mito como la posibilidad de pasar del 'da' a la frase, y luego a la narración.

El desplazamiento del fantasma, como el imaginario mismo, surgen de la recepción-percepción-representación, en cuya coordenada el cuerpo propio y el del otro; la materialidad del mundo exterior se articulan, formando una banda de moebius a través de la cual circula permanentemente el afecto y el significante: el mundo interior y el exterior, objetividad y subjetividad, el yo y el otro, consciente e inconsciente, sueños y realidad. Sujeto y realidad dan inicio al 'jugar' de una máquina, cada vez menos pequeña y más compleja, productora de sentido por sí misma.

Finalmente, quiero referirme a una característica muy propia del fantasma, de la cual, poco se ocupa el psicoanálisis, pero mucho, muchísimo atañe a la antropología y, por consiguiente, es una puerta de entrada para el estudio de ritos, danzas pintura, y –sobre todo para en el caso de este trabajo– mitos, relatos, narraciones, el juego de palabras y de sentidos, la literatura y la poesía en el terreno de una estética muy cercana a lo cotidiano. En otras palabras la producción social y cultural, el hilo que une individuos y colectividad, ampliando cada vez más la esfera de los universos de sentidos compartidos.

Sobre el tema de la poética y la estética, Miller señala brevemente en un comentario al margen de su texto, la función de la belleza, de lo hermoso, como función fantasmática esencial, incluso Lacan sostiene que la belleza colinda con lo real, punto en donde el fantasma hace barrera cuando el sujeto se acerca al goce.²⁶

Este aspecto del fantasma me parece de gran valor para reflexionarse desde el ángulo de la antropología compleja, pero será motivo tal vez de alguna otra investigación, dejo la provocación también en el aire.

El modo del ser del juego como tal: la mirada de Gadamer

¿Cómo se explica la dinámica del juego, más allá del psiquismo en que se origina, cómo adquiere cierta autonomía para convertirse en el motor que impulsa la máquina del sentido y los juegos de la “fantasmaticización”? Gadamer ofrece una respuesta interesante precisamente por el lado de la estética, su propuesta trata de explicar la esencia misma del juego, independientemente de la subjetividad del sujeto, lo cual nos remite de alguna manera a conceptos como movimiento, desequilibrio, impredecibilidad, bifurcación, ruptura, caos, inestabilidad, dentro de la complejidad humana. El filósofo se pregunta concretamente por el modo de ser del juego como tal y por ende de la experiencia estética. A mí me parece que existe una gran similitud entre las propuestas teóricas de Winnicott, Green y el enfoque gadameriano sobre dicha experiencia y su capacidad para modificar a aquel

²⁶ *Ibidem*, p. 66

que la experimenta. Sobre el particular se alude, no tanto a la conciencia de quien juega, sino a la esencia del juego, a su modo de ser significativo independiente del sujeto. Gracias a esta libertad, el horizonte temático del juego es ilimitado y no restringe su dinamismo en ausencia de cualquier comportamiento lúdico, quiere decir que el juego únicamente requiere de los jugadores para “acceder a su manifestación”, muestra de ello es el uso de la palabra y sus innumerables aplicaciones metafóricas.

Existen infinidad de expresiones del uso común que remiten a este movimiento de vaivén (“fort-Da”) que no está fijado a ningún objeto en el cual encuentre su finalidad, por ejemplo, juego de fuerzas, juego de luces, juego de movimientos, juego de significantes, son abstracciones propias del “jugar”, sin un sujeto identificable, sin un objetivo preciso; son movimientos que se renuevan en constantes repeticiones.

“Es juego la pura realización de movimiento”, afirma Gadamer, quien atribuye a este movimiento la determinación esencial del juego. “El sentido más original de jugar es el que se expresa en forma de voz media. Así por ejemplo, decimos que algo <juega> en tal lugar o en tal momento, que algo está en juego. (...) Linguísticamente el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo. Sin embargo, estamos tan habituados a referir fenómenos como el del juego a la subjetividad y a sus formas de comportarse que nos resulta muy difícil abrimos a estas indicaciones del espíritu de la lengua”.²⁷

Esta manera de mirar el fenómeno del juego, resulta novedosa en el caso del fantasma y su creación mítica; nos permite explicar desde una antropología compleja las interacciones entre estructura, sistemas y subsistemas, tanto hacia el interior, como hacia el exterior, pero lo más importante; comprender el concepto de libertad, en el interior de un sistema disipativo y autopoietico. Asimismo, desde este enfoque el concepto de “acoplamiento estructural” es ilustrativo si se analizan las experiencias del juego y la estética, materia de estudio de nuestro ‘cada día’, a partir “del sentido medial del jugar” propuesto por Gadamer: “El juego representa claramente una ordenación en la que el

²⁷ Hans-Georg, Gadamer. *Verdad y método*. Op. Cit. pp. 146-147

vaivén del movimiento lúdico aparece como por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no sólo sin objetivo, ni intención, sino también sin esfuerzo. Es como si marchase solo.

*“La facilidad del juego, que desde luego no necesita ser siempre verdadera falta de esfuerzo, sino que significa fenomenológicamente sólo la falta de sentirse esforzado, se experimenta subjetivamente como descarga. La estructura ordenada del juego permite al jugador abandonarse a él y librándolo del deber de la iniciativa, que es lo que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia. Esto hace también patente el espontáneo impulso a la repetición que aparece en el jugador, así como en el continuo renovarse del juego que es lo que da su forma a éste”.*²⁸

La libertad del movimiento pulsional metabolizado a través de la sublimación y la simbolización, convierten al fantasma y sus fantasmaticaciones, al lenguaje, al mito, y en general, a las todas las producciones del psiquismo y la sociedad, en factores imprescindibles para entender el trabajo de la imaginación humana, en particular, la social, colectiva y popular.

El mito desde esta perspectiva es el vínculo a través del que fantasma y sociedad interactúan en varios niveles, pero siempre a través del lenguaje y de la significación: del sentido compartido. De ahí su función importantísima en el construirse cada día en el interior de la familia, en las interacciones sociales cotidianas y religiosas o festivas, institucionales o marginales.

El mito se juega igual en el interior de un consultorio, que en la alcoba, o se crea y recrea en un pequeño grupo, en una cantina, en el estanquillo de la esquina, en el descanso entre jornada y jornada, a la luz de una luna llena o de una fogata en las noches de luna negra.

Se rememora mientras conducimos en una carretera solitaria y cubierta por la bruma (las famosas bolas de fuego que según los trailereros que son brujas que se atraviesan en los caminos), incluso circula entre las mujeres y los niños, ocultándose de los fuereños o del párroco del lugar. Más aún el mismo párroco los invoca constantemente, sin tener conciencia de ello, ataviándolos con la autoridad que lo sagrado de su investidura les confiere.

²⁸ *Ibidem*, pp. 147-148

El mito salta de un pueblo a otro, del campo a la ciudad, se cuela en las redes cibernéticas, en todos los medios de comunicación. Es esquivo porque sabe que una vez atrapado entre las redes de un lienzo, de un libro, de una imagen, quedará convertido en historia. Pero tampoco le preocupa demasiado porque seguirá su curso, se regenerará en el mismo instante en que parezca extinguirse.

El etnógrafo tiene el compromiso de saber del carácter mítico; de su estrecha relación con la historia y de su vitalidad siempre renovada: "Ir de los mitos fundadores a las historias que los legitiman es un proceso de racionalización que mata y da vida, que emerge de las profundidades del pensamiento para refrescar la memoria, para sacar del olvido lo que no está; pero ahí se encuentra su vigencia y convertirlo en un acto escriturístico es interpretarlo-explicarlo, lo que significa terminar con toda su seducción onírica para llevarlo a su muerte, que es el principio de la historia".²⁹

Podremos teorizar sobre su origen e incluso entender algunos de sus significados, iterarlo hasta el infinito, fijarlo por unos momentos, doblegarlo en apariencia con métodos formales o con una hermenéutica analógica o simbólica, pero en el instante mismo de concluir nuestro estudio, el mito será otro, habrá sufrido una metamorfosis, haciendo relativamente estéril nuestro esfuerzo.

El mito participa de la condición del fantasma y es el mejor aliado de la fantasmaticización, en construcción permanente. Sólo puede iluminar nuestro camino para su comprensión, el `verosímil´ surgido del fundamento (somos soñantes incurables del deseo, la satisfacción plena y la eternidad).

Uno de los grandes inventos del hombre es el fantasma y el mito, la creación de esa bendita máquina del "jugar" que transforma el goce (pulsional) en placer, en una existencia nequentrópica, en la que lazo social y estética nos permiten imaginar la tierra prometida, el paraíso del vivir eterno, más allá del real del deterioro, la enfermedad y la muerte.

Veamos un ejemplo de este "jugar", en el construirse de una narración cuya trama refleja el imaginario individual y social de un pequeño pueblo. En este

²⁹ Rafael Pérez Taylor et al. *Aprender-comprender la Antropología: CECSA, México, 2000, p. 139*

relato confluyen en el hacerse mismo; mitos, tradiciones, recuerdos, miedos, esperanzas, incertidumbre y deseos. Como me lo contaron se los cuento:

El cuervo y la nopalera

En Villa Bernal, Querétaro, se vive despacio y se produce de prisa. Sus habitantes son negociantes, ganaderos, artesanos y “vividores”, en el buen sentido de la palabra, que atesoran el tiempo y las leyendas. Tienen fama de longevos, excelentes fabricantes de dulces y tejedores de lana. Ubicada a 2,060 metros sobre el nivel del mar, sus pobladores han urdido en torno a su peña una serpentina de magia y color; una historia que cada cual cuenta en un lenguaje donde mito y religión se entrelazan.

“...Que en el reliz de la peña hay figuras grabadas por extraterrestres; que a la mitad hay una puerta con un escudo y un reloj esculpidos y que dentro suceden cosas extrañas: se celebran misas y se escuchan campanadas en todo el pueblo en la madrugada; que existe un tesoro en su interior, custodiado por tres sillas y si alguien pretende llevárselo no sale jamás de la cueva... Es como escribir una carta, usted le pone lo que quiera. Lo cierto es que en las noches de luna se proyectan figuras caprichosas con la sombra de la peña. Algunos dicen que está asentada en plata porque en su base había una mina llamada La Chicarrroma, cuyo mineral despertó rencillas hasta que un cura la maldijo:

–Ciérrate, mina, para que desaparezcan las envidias, desde entonces la puerta de entrada no se encuentra.

Muchas historias quedaron encerradas y otras, pocas, consiguieron asomarse para decir: –De aquí salieron los niños que pueblan Villa Bernal...”, o

–En esta cueva vive Quetzalcóatl, en su forma de serpiente emplumada, que reclama como tributo a los infantes que se portan mal.

Pero la historia que más se conoce ocurrió fuera de la cueva: Hace muchas décadas vivían en el pueblo un religioso franciscano llamado Alonso Cabrera y un brujo muy poderoso, entre quienes existía un enconado antagonismo. El

hechicero hacía ya mucho tiempo que estaba molesto porque fray Alonso invadía sus terrenos: acostumbraba subir a las faldas de la peña para socorrer a las pastorcitas que vivían ahí.

Un día el brujo decidió enfrentarlo de una vez por todas, a fin de dejar en claro quién era más poderoso. Con gritos y amenazas retó al religioso, quien por toda respuesta bajó la cabeza y desvió la mirada.

El hechicero advirtió a su contrincante que a pesar de todo le demostraría su fuerza, y con sus malas artes de dirigió a un enorme nopal que había cerca y lo secó. Fray Alonso, inalterable, puso la palma de la mano sobre la nopalera y ésta revivió.

En el mismo momento pasaba por ahí una parvada de cuervos y el brujo, enfurecido, levantó la mano e instantáneamente uno de ellos cayó fulminado. Fray Alonso se encomendó a Dios y le pidió que el cuervo se reanimara para que pudiera proseguir el vuelo; así sucedió y en el lugar donde había caído el animal brotó un ojo de agua que hoy se conoce con el nombre de El Cuervito. Sus aguas cristalinas abastecen desde entonces a los habitantes de Villa Bernal; la creencia popular atribuye al agua de ese manantial y a los nopales de la peña propiedades nutritivas extraordinarias que explicarían la longevidad de los habitantes del pueblo”.

*Cierro este apartado con una idea que ha estado rondando durante su realización: **el mito es un puro movimiento simbólico.***

Capítulo VI

Plenilunio: sobre la estrategia mítica

*Sé que la luna o la palabra luna
Es una letra que fue creada para
La compleja escritura de esa rara
Cosa que somos, numerosa y una*

(Jorge Luis Borges, poema La luna. El hacedor, 1960)

Si pudiéramos confundir la esencia con la apariencia, la de la luna llena o plenilunio es una imagen muy relacionada con la función tradicionalmente desempeñada por el mito como paliativo para la humanidad; el refugio que cada grupo humano ha construido con imágenes y palabras para enfrentarse a la realidad de la finitud.

En el plenilunio, es imposible distinguir detalladamente su accidentada superficie; la ausencia de sombra impide reconocer sus irregularidades, su memorable orografía conformada por relieves geográficos inimaginables ha sido fuente inextinguible de inspiración.

Mejor, mucho mejor, llena, completa, resplandeciente; su aparente plenitud rebota de idea en idea, cargando con sus complicadas texturas y presentaciones los imaginarios de todos los tiempos.

Durante este ciclo, la luna refleja la luz del sol sobre la tierra, proyectando la totalidad de su cara visible, la cual puede observarse desde cualquier ángulo luminosa y circular; certera, amable, predecible. De ésta, la luna más “socorrida” de todas, el régimen de lo simbólico se nutre de manera particular. Bajo su manto de luz, las mentes y las inteligencias se encandilan, los sentidos se alteran; llena, sin fisuras, alejada de cualquier peligro es capaz de transportar los pensamientos más alucinados, de paliar los dolores más insoportables.

El mito se asocia constantemente a la luna, es su aliado incondicional y los hombres recurren a ella en las serenas noches de sus fabulaciones,

utilizándola como un talismán de buena suerte, como pasaporte seguro a la eternidad...

La luna llena, permite postular una relación metafórica muy interesante, pues el Plenilunio se presenta exactamente a la mitad del mes lunar, lo cual remite al espacio que hemos venido trabajando como transicional, de ´en medio´, zonas de transición o “zonas fractales”.

Así pues, tomando como referencia esta fase lunar me gustaría abordar este capítulo sobre la recursividad del mito, imaginando una reunión en un espacio transicional, donde sujeto, fantasma y mito dialoguen sobre el mecanismo a través del cual cobran cuerpo, se materializan a través de la palabra y la significación.

Desafortunadamente de estos personajes sólo se puede saber a través de quienes se atreven a trabajar en las zonas intermedias, fracturadas, repliegues; en los puntos de encuentro entre subjetividad e intersubjetividad. En ese sentido, la selección de autores y fuentes teóricas para formular preguntas y algunas respuestas, en buena medida responde al auxilio que la consulta de algunos textos, particularmente me han prestado para conformar desde una plataforma psicoanalítica predominantemente, un sesgo antropológico que me permita permanecer productivamente es un “espacio transicional”, en el entre-dos de un quehacer individual y social, en el espacio en donde, sujeto mito y fantasma se solidarizan para producir sujetos y sociedades aptos para trazar horizontes de sentidos compartidos, para simbolizar y sublimar los sinsabores de la existencia.

Para ello el sujeto ha inventado estrategias que le permiten contar con la certeza interna de que todos los hombres son mortales, invirtiendo grandes montos libidinales en el desarrollo de proyectos muy específicos que la imaginación presenta al pensamiento, de la misma manera que la luna llena cubre su superficie con el brillo de otro planeta, así la narración mítica cubre el destino de nuestra especie con la luminosidad del símbolo.

Dentro de esta lógica de lo negativo, pero entendida desde la óptica de Green: “(...)Lo negativo en el sentido de tope de lo posible hace existir lo imposible de otra manera. (...) El psicoanálisis encuentra lo negativo en el fundamento mismo de su existencia porque su teoría descansa sobre una positividad en exceso, aquella debida al funcionamiento pulsional, positividad a la cual el

sujeto no puede acomodarse sino negativizándola o poniendo en juego mecanismos de defensa que vuelven la vida pulsional compatible con las exigencias de la vida cultural, resultado ella misma de una negación de la vida natural”.¹

Las palabras, comportamientos e interacciones, particularmente las que conforman mitos y rituales, participan de una cierta circularidad. De una recursividad productora de emergencias en términos de la estructura mítica, pero no así del mito, el cual una vez formalizado a través de la palabra escrita o cualquier otra expresión estática, se desgasta, hasta agotar su sentido atrapado en una materialidad fija y reiterada mecánicamente (pierde su dinamismo, se estabiliza), hasta desaparecer en la memoria individual o colectiva o convertirse en historia.

Sin embargo, en el mismo movimiento por el que un mito se vacía de sentido, puede defractarse o transformarse; bifurcar sobre la base de otra necesidad o deseo humano arquetípico, para iniciar de nuevo el ciclo, seguir una trayectoria distinta, independiente, en otro nivel.

Sucede así que las emergencias a que el sistema mítico da lugar, participan de una recursividad manifiesta permanentemente en los hechos del lenguaje, sobre todo, en la palabra oral organizada y reorganizada; en las formas discursivas que el cotidiano urde y vierte en el sentido común y los saberes, haceres y deberes desprendidos de cada cosmovisión particular. Coadyuvando en la formación de patrones de organización social y simbólica, orientados a dar permanencia e identidad a cada grupo.

Sobre el particular, algunos autores muestran la concepción dinámica que alienta y mantiene vivo al mito, desde un ángulo teórico y metodológico diferente, pero con los mismos resultados.

Por ejemplo, para Blumenberg, “La estructura mítica tampoco sigue el camino del rodeo, sino el de la repetición, explícitamente, el del retorno a lo mismo, en contraposición con el progreso lineal. La estructura circular cerrada de este esquema parece ofrecer, frente a la indeterminación de una forma racional de la progresión, algo así como una certeza consoladora de la que es posible fiarse, aunque esta sea la de la muerte”.²

¹ Green, André. *El trabajo de lo negativo*. Amorrortu, Buenos Aires, 2006, pp. 390-391

² Blumenberg, Hans. *El mito y el concepto de realidad*. Herder, Barcelona, 2004, p. 82

El mito frente al “absolutismo de la realidad”

La postura de Blumenberg frente al “absolutismo de la realidad”, no deja duda, para el autor el mito es un reducto de la tradición, que da fijeza y estabilidad al sistema social, pero no participa de ninguna inteligibilidad, está desarraigado de la realidad. Paradójicamente el filósofo utiliza esa imposible distancia con la realidad, para poner de relieve el carácter autónomo del mito: en él se puede observar “(...) su libertad suspendida de su fabulosa proliferación que parece poseer la naturalidad y el dinamismo de lo orgánico, la obviedad de lo que ha sido desde un principio”.³

Según este singular filósofo alemán, cuyo estudio se centra en la importancia del mito y la metáfora respecto a la conciencia de sí mismo que desarrolla el individuo moderno, el mito es un indicador de “los modos históricos de comprender la realidad”; una objetivación de la experiencia social del hombre. Sus planteamientos nos remiten a la estrecha vinculación naturaleza-cuerpo-psiquismo-lenguaje-cultura, eje rector de las trayectorias míticas, del que ningún estructuralismo ha sido capaz de desviar el estudio del mito.

Muestra de ello, podría pensarse que se trasluce, en el señalamiento del autor sobre la asombrosa proliferación del mito, propia de la naturalidad y el dinamismo de lo orgánico: “La tradición mitológica parece fundarse en la variación y en lo inagotable de su contenido inicial, susceptible de ser continuamente recreado y modificado hasta el extremo de volverse irreconocible, como el tema de las variaciones musicales. Mantenerse a través de la variación, seguir siendo reconocible sin aferrarse a la intangibilidad de una fórmula, demuestra tener un modo particular de validez”.⁴

Ese modo particular de validez, remite a lo posible de lo imposible, es decir, a la capacidad de la fabulación y del mito de poner nombre al terror sin tapujos y a la incertidumbre; de simbolizar el reconocer-se del hombre social como ser de la contingencia, vulnerable y solitario ante la amenaza de su disolución, a la vez que conformar una trama imaginaria y simbólica, capaz de inventar una teogonía, una vida después de la vida, poblada de paraísos a salvo del tiempo y el deterioro.

³ *Ibidem*, p. 16

⁴ *Ibidem*, p. 29

Esta forma particular de validez, parece tener para Blumenberg su fundamento en el modelo mítico de la metamorfosis: “la forma más fugaz del episodio lúdico-ilusorio” como recurso de la interpretación y del significado alegórico. Materiales indispensables para la creación mítica, pero también para su recepción y representación; ya que el oyente al que se dirige también cumple su función interpretativa –no sólo una escucha pasiva–, gracias a la cual el trayecto del mito conlleva consecuencias en sí mismo, para el otro, quien lo construye o lo narra y para los otros, quienes escuchan y com-parten. Su movimiento fluye, se compacta en un atractor-tradición, o se defracta, en infinidad de atractores independientes del texto y del contexto, al adherirse a la dinámica de cada psiquismo. Pero igual desempeña un rol fundamental en el universo de sentidos compartidos por la colectividad, al proyectarse en dimensiones diferentes, a través del poder de su recursividad: en este vaivén de lo individual a lo colectivo se producen “emergencias” impredecibles. Consecuencias y finalidades múltiples se abren a partir del desdoblamiento del texto mítico, sus pliegues y repliegues desbordan lo posible, los límites impuestos por la norma y la institución, el mito es una flor que sólo crece y retoña en libertad...

Blumenberg lleva al extremo de la concreción (o de la abstracción, según se mire) la finalidad del mito, al atribuirla, de acuerdo con Nietzsche, a sus propio movimiento, al margen de cualquier contenido simbólico, consiste en representarse en su propia desnudez, llevándolo a su valor límite (infinito si habláramos de complejidad): “(...) el modo de repetición del pensamiento mítico se convierte aquí en su único y último contenido. Lo que se repite en todos los mundos se determinará tan solo bajo el peso de la enormidad de la repetición como tal”.⁵

El contenido semántico atribuido por el hombre a esta repetición cíclica, más allá de su carácter dinámico, alude a una mera narración creída, pero no acaecida. Sin embargo, es al rito y a la tradición, a los cuales se atribuye la pesada carga de la repetición principalmente. Gracias a ella, nuestro autor concibe el sesgo placentero y lúdico del mito, como “poder de variación, frente al poder de la repetición”.

⁵ *Ibidem*, p.50

El rito hace explícita una de las premisas de la repetición, ya que en él “la elección de lo discrecional en pos de lo significativo es una función de la repetición”, asegura Blumemberg. En otros términos, la tradición tiene un efecto selectivo sobre aquello que permite al hombre la autocomprensión de sí mismo, lo que le es significativo más allá de su verificación posible.

Sobre la infinitud de historias entramadas en el tejido social (imaginario y realidad), la tradición y el rito deciden qué quedará en la memoria colectiva, a fin de transmitir la dilatada construcción de una presunta verdad, organizadora de las creencias y acciones del grupo.

*No obstante, su vigencia es incierta y es el mito el encargado de revitalizar permanentemente los “mitologemas” * a través de su renovación, para ello se sirve de la significación, como potencial inagotable de la reelaboración del mito.*

Una de las tesis centrales de Blumemberg, consiste en lograr la comprensión de las estructuras “precategoriales” del mito, tomando como referente la diferencia, la inteligibilidad de la realidad que le es propia y a la vez, hace derivar de esta diferencia las diversas formas de su recepción.

En ese sentido destaca su concepto peculiar de realidad, sin el cual difícilmente podemos entender la insistencia en tal categoría: “Al concepto moderno de realidad como ‘contexto abierto, en sí unánime’, para el que la realidad siempre es el resultado de una realización, de una fiabilidad que se mantiene a través del tiempo, pero que nunca está definitivamente asegurada, de una consistencia nunca concluida que, por ello, todavía depende completamente del futuro, a este concepto de realidad le resulta incomprensible la posibilidad de percibir en un dato la validez de lo que ‘propiamente es’, o pensarlo como apercibido y ver en ello una exhortación a la repetición. El concepto de realidad de la ‘consistencia abierta’ es el de la certeza a demanda: esta realidad como tal se confirma sólo puesto que no es revocada o, dicho de otro modo, sólo el despertar puede delatar el sueño como irreal”.⁶

**De acuerdo con la definición de Kerényi, “mitologema” es un modelo arquetípico que enriquecido con elementos propios de la cultura, da origen al mito. Un complejo de material mítico continuamente revisado, plasmado y reorganizado.*

⁶ *Ibíd.*, p. 59

A este principio de realidad, se añade la forma como opera el mito sobre él, a través de mecanismos que van más allá de la mera repetición mecánica, de la rutinización en que suelen caer los ritos, las costumbres y las tradiciones, luego de ser atravesadas por épocas, modas, ideologías, políticas, creencias; así como por el desgaste propio de la acumulación de tensiones en los vínculos sociales.

El mito por su parte, siempre va un paso adelante si queremos asociarlo con el ritual; el mito sólo se entiende en función de una distancia que ya ha superado, llámese terror, desvalimiento, indefección, dependencia total, rigor de la normatividad mítica o coerción institucional, lejos de este horizonte de-limitaciones, el mito se inscribe en el espacio del “jugar”, del juego y la imaginación, como la raíz de su lógica inherente, de donde surgen las formas básicas aludidas en párrafos anteriores, como la metamorfosis, el rodeo, la repetición, la prolijidad etc.

Antropológicamente la observación de la función mítica como desactivación de aquello que siempre ha causado terror e impotencia al hombre, es muy familiar, Blumemberg hace referencia a una cita de Malinowski: “(...) la idea de la muerte está cargada de terror, del deseo de ahuyentar su amenaza, de la vaga esperanza de poder, antes de explicarlo, más bien explicándolo alejarlo, convertirlo en irreal y negarlo sistemáticamente”.⁷

Así pues, desde este enfoque, la técnica del origen de los mitos y el motivo por el cual la mitología invariablemente pasa a ser “recepción”, consiste en olvidar los “significados primigenios”, a través de un cambio de contexto narrativo y el entrelazamiento de elementos nuevos, o sujetos a cambios retóricos (juegos del lenguaje) y procedimientos ilusorios.

Finalmente, podría parafrasearse a Blumenberg, en las últimas páginas de su texto sobre “El mito y el concepto de realidad” reduciendo su propuesta a la única posibilidad de subsistencia mítica: la poesía.

“(...) opino que el uso de la palabra se interpretaría de forma pertinente siempre y cuando se tomase como proyección de un proceso que transcurre en el tiempo, que despotencia los horrores iniciales frente a lo omnipotente y que,

⁷ Malinosky, B. “The Role of Myth in Life”, en *Myth in Primitive Psychology*, 1926, p. 19.

al ‘rebajar’ las sanciones y coacciones, finalmente engendra lo poético mismo, o cuando menos la disposición a ello”.⁸

Esta disposición, según puede deducirse, no se refiere a la métrica, ni a la estética formal, se refiere a la poética de lo cotidiano, a la potencialidad de producir sentido. Los mitos enriquecen su significatividad con base en las configuraciones que adoptan y en las bifurcaciones hacia donde sus trayectorias se orientan; sea para formar parte de otro conjunto, o para crear uno propio, pero siempre sensibles a sus condiciones iniciales de creación y a la historia de sus acoplamientos estructurales.

Para el filósofo de las “historias”, “La polisemia es una deducción de su contenido a partir de su historia de recepción. Cuanto más polisémicos son, tanto más incitan a agotar aquello que ‘todavía’ podrían significar y, con seguridad, aumentarán todavía más sus significados”,⁹ en una dinámica recursiva infinita.

La mirada de este filósofo, quien a lo largo de su obra se inclina cada vez más por el desarrollo de una antropología fenomenológica “(...) donde los fenómenos son las diversas manifestaciones culturales cuya razón de ser es el alejamiento del absolutismo de la realidad, o, lo que es lo mismo el ocultamiento de la finitud”,¹⁰ permite, en paralelo con una hipótesis sobre el mecanismo del surgimiento del mito, proporcionar un marco de referencia sobre la vinculación de éste con el espacio cultural; la dinámica histórico-social y humana que hace posible su permanencia, como parte imprescindible del devenir de la existencia del sujeto.

Conforme Blumenberg avanza en su producción teórica, se acerca al más complejo de los temas, la inconceptualidad del mundo de la vida, la comprensión de sí mismo, la estructura de la vida humana, la permanente falla entre pensamiento y vida, la necesidad de probar nuestros límites y capacidades, como única vía para acceder a nuestra naturaleza humana.

En fin, su trabajo es una pregunta reiterada por la existencia, sus obras son el “campo de pruebas” de una “antropología experimental”. Utiliza las historias

⁸ Blumenberg, H. *Op. Cit.* p. 103

⁹ *Ibidem*, p. 121

¹⁰ Blumenberg, Hans. *Conceptos en historias*. Editorial Síntesis, Madrid, 1998, tomado de Introducción por César, G. Cantón, p. 19

como el material de su investigación: las anécdotas, sin importar si son reales o ficticias, como fuente y sustento de los conceptos.

Para este filósofo, la narración es la vía regia para el conocimiento del hombre, no es el pensamiento 'científico' su preocupación; a medida que desarrolla su teoría crece su certeza de que únicamente el pensamiento de tipo narrativo puede dar cuenta de la razón de la vida humana: "Lo que se quiere entender ha de mostrarse en una historia, que tiene la misma estructura que la vida humana".¹¹

Blumenberg es un autor muy difícil de leer, requiere paciencia y sobre todo, mucha persistencia, sin embargo, acercarse a él puede abrirnos la puerta hacia una poética del mito; una ética y estética de la narración. Pero sobre todo acercarnos a una teoría sobre el sujeto mucho más acorde a la antropología compleja que nuestra disciplina demanda en el momento actual.

"Si el hombre es un ser sin determinar, que va "realizando" su esencia, no importa tanto que algo sea "verdadero", sino que sea "significativo", es decir, que presente posibilidades vitales".

La cita anterior, también forma parte de la introducción al texto "Conceptos en historias" (obra póstuma del autor), con ella concluyo este sucinto recorrido a través de algunos aspectos relacionados con el mito y la realidad –podríamos decir uno de los registros antropológicos sobre la realidad–.

La óptica de Durand y la de Blumenberg, parecen coincidir en el mismo punto respecto al mito: muerte y repetición, la una como origen y la otra como mecanismo de funcionamiento. Aunque muy similares, curiosamente pareciera que sus líneas de reflexión transitan por vías diferentes.

En su texto sobre "El mito y el concepto de realidad" Blumenberg analiza particularmente la manera cómo en cada momento histórico la conformación de la mitología está fuertemente vinculada al concepto de realidad predominante en la época de que se trate, y cómo la historia de su recepción es el producto de las corrientes sociales, culturales y espirituales.

Mientras Durand se enfoca mayormente en la elaboración del concepto de Imaginación Simbólica y estudio de las hermenéuticas reductiva e instaurativa,

¹¹ *Ibidem*, p. 20

así como su necesaria vinculación a través de una antropología del sentido y la convergencia.

Pensamiento y finitud; el trabajo del mito

En capítulos anteriores se habló sobre ausencia y separación como dos factores determinantes para la instauración del psiquismo y el ingreso del infante al mundo simbólico. Gracias a ese vuelco del mundo interno; de la simbiosis materna, hacia el exterior y la asunción del otro como ente independiente, se prepara el espacio donde se alojará el psiquismo en el cuerpo y, por consiguiente, la primera distinción entre las emociones arraigadas en el cuerpo en estrecha dependencia con la psique humana y las pulsiones arraigadas en lo somático, de acuerdo con la teoría freudiana, la cual, como ya se dijo, plantea la pulsión como “un concepto fronterizo entre lo somático y lo psíquico”.

Existe pues de entrada una diferencia entre psique y soma, entre yo y entorno social y cultural. Para fines de una mayor claridad se podría decir que el yo se ubica entre el cuerpo biológico y el mundo externo y, consecuentemente, la psique se entiende como una estructura intermedia entre organismo y entorno. El esquema parece simple, pero su dinámica sólo puede hipotetizarse concebida como una hipercomplejidad de procesos y relaciones, sobre la cual, poco, muy poco conocemos, de no ser por los indicios, señales, claves, signos, símbolos, comportamientos y patrones de recursividad, entre otros, susceptibles de una interpretación, a su vez matizada por un proceso de ‘representación interna’, imprescindible para una presunta inteligibilidad en el campo de las humanidades.

El sí mismo (self, yo), es decir, lo que podemos observar de los otros y proyectar de nosotros, es una experiencia inmediata, delimitada por dos exteriores, uno en las profundidades del cuerpo y otro más allá de sus contornos, en el mundo. El psiquismo por su parte, tiene como uno de sus

atributos la elaboración imaginativa de lo corporal, digamos como el switch que enciende el motor del simbolismo.¹²

He retomado el tema del psiquismo como la vía más indicada para introducirnos al tema del rol biológico de la imaginación, así como para dejar constancia de la importancia de concebir al sujeto como ser integral, sin escindir su parte orgánica, instintiva, pulsional, emocional y afectiva, de su parte psíquica e intelectual.

En ese sentido, destaca la función de la “fantasía” según Freud, o la denominada “elaboración imaginativa” por Winnicott. Ambos autores coinciden en considerarlas como el fundamento del desarrollo emocional y psíquico: “La psique se forja a partir del material de la elaboración imaginativa del funcionamiento corporal”, afirma Winnicott, dando pie para enfatizar, su estrecha ligazón con la “ausencia primera”, (llámese madre o su equivalente) de cuyo significado, como se señaló anteriormente Green desprende una provocativa definición de psique como “la relación entre dos cuerpos, uno de los cuales está ausente”.

Del incipiente imaginario del pequeño y el de la madre; de la coincidencia de sus momentos y sus tiempos mediante una complejísima labor conjunta, depende la transformación del vacío dejado por la figura materna en un espacio de reunión potencial. En un espacio de creación simbólica en la que el objeto es inventado y fantaseado, más allá de la ausencia y la percepción. Nace así el símbolo, la representación y la interpretación, las relaciones entre memoria y conciencia.

El corolario para Green, es que la cadena de acontecimientos desplazada del soma al pensamiento es sustancial, más aún, basado en los postulados de Bion afirma: “El pensamiento difiere de la intelectualización, surge de la experiencia emocional; en otros términos arraiga en las manifestaciones pulsionales y se desarrolla en relación con la elaboración imaginativa, esto es, en relación fantasmática con la realidad. El objeto creado perdido es resultado del objeto subjetivo y del objeto objetivamente percibido”.¹³

¹² Green, André. *Jugar con Winnicott*, Amorrortu Editores, Argentina, 2005, pp. 13-21

¹³ *Ibidem*, p. 29

Este despliegue inicial de la fantasía está vinculado con el “objeto transicional” y la realidad psíquica, derivados de la “elaboración imaginativa” propia de la naturaleza humana.

De la interrelación entre estos elementos, sólo podemos observar el objeto transicional (osito de peluche, manta, chupón, pedazo de una prenda de vestir etc.) o un proceso por lo regular ligado a algún ritual para dormir, jugar, viajar etc. En otras ocasiones implica movimientos secuenciales o repeticiones estereotipadas, ya sea independientes o unidas al objeto transicional. Veamos un ejemplo, producto de mi observación:

La fría

(sobre el desplazamiento de un objeto transicional)

La fría es el trapito que acompaña a Valeria a todas partes, antes, cuando era más chica tenía una cobija a la que le puso La Pita porque era tan pequeña que no podía pronunciar la palabra cobijita y para abreviar mejor le decía “pita” y la quería mucho, además era un recuerdo familiar porque fue de su papá cuando estaba bebé. Lo malo que un día cuando la mamá de la pequeña, echó a la lavadora “la dichosa pita” junto con otra ropa; se le hizo un pequeño agujero al atorarse con el botón de una camisa, luego cuando la sacaron era sólo un montón de hilos destejidos.

La niña se puso muy triste cuando la vio, y esa noche no podía dormir porque extrañaba a la pita, sus papás la quisieron consolar y le regalaron una del mismo tamaño, pero más bonita. Era una cobija muy suave, acolchonadita y con unas tortugas verdes, verdes, bordadas en las orillas, que habían comprado para cuando naciera su hermanito, pero a Valeria no le gustó y mejor se quedó sin nada.

Se quedó sin su querida cobija que antes la acompañaba cuando se sentía sola, cuando la mandaban a la parte de atrás del coche, cuando la regañaban, cuando se despertaba en la noche, cuando llovía fuerte con relámpagos o truenos, cuando se enfermaba, veía las “cari” o tenía sueño: se quedó sin su amiga La pita... Todo eso pasó durante la ausencia de la prima mayor de Valeria, quien a su regreso se enteró de la tristeza de la chiquita y se quedó

muy pensativa porque no entendía como un pedacito de tela o de estambre podía ser tan importante. Recordó que cuando ella era niña más chica lo único que necesitaba para no sentirse como Valeria era un simple chupón, de cualquier color, de cualquier tamaño con miel o sin miel, ponchado o infladito, pero si se le perdía tampoco podía dormirse, ni entretenerse o arrullarse cuando se sentía cansada. Además nunca le puso nombre a ninguno de sus chupones, no, no, no, nooo, ni pensarlo porque como los perdía todos los días, no le daba tiempo de encariñarse con ninguno.

Bueno, pero la historia de la cobija no termina cuando se desbarata La pita, después de un tiempo, un día cuando nuestra protagonista se iba a dormir, ¡zaz! ahí estaba en su propia cama, debajo de la colcha de disney, un nuevo trapito, de una tela de flores chiquitas y azules y siempre olía muy rico.

Así apareció la magia otra vez. El nuevo trapito de sus amores, el que ahora la acompaña a todas partes se llama “La Fría”. Su prima quiere saber por qué le puso así, pero Valeria aunque es muy inteligente, todavía no sabe explicar porque le pone nombres a sus trapitos, ni tampoco porque unos le gustan y otros no. Por su parte la intrigada prima, por ser más grande, ya comprende muchas de las cosas que hace, que siente o que le pasan, pero todavía no tiene la suficiente edad para entender la razón por la cual algunos niños prefieren chupones y otros, trapitos...

(fragmento de un cuento para niños)

Si bien, el objeto y procesos transicionales, son parte de la cara externa de la pantalla conformada por el fantasma susceptible de simbolización, sea a través de la actividad psicomotriz y lúdica de los comportamientos habituales, de las interacciones, o del lenguaje como se manifiestan en el espacio sociocultural. Dichas expresiones en el tiempo y espacio preciso donde se producen, parecieran tener un contorno propio y en efecto, es el mejor lugar para captarlas y re-interpretarlas, pero sólo mediante un corte artificial, ya que estamos hablando de estructuras, procesos e interacciones en permanente movimiento.

Por ello he preferido elaborar el tema en un nivel teórico (dimensión fractal), para caracterizar la trayectoria psicoantropológica del sujeto respecto de su fantasma y su transcurrir en el flujo histórico social y cultural. El primero como condición inicial del sistema psicosomático y el otro como un continuum de acoplamientos estructurales con su entorno.

*Para entender dicha dinámica, se puede recurrir el concepto de “orden implicado” * (desde la óptica de la complejidad), en otras palabras de un esfuerzo para organizar el espacio psíquico en los registros de lo imaginario y lo simbólico, pero no desde una lógica aristotélica, sino desde lo que Lupasco considera una “lógica de la contradicción”.*

Se puede decir con Winnicott que los objetos y fenómenos transicionales son parte de los procesos de simbolización, acotados en formas y acontecimientos localizados en un tiempo y espacio. Mientras la dimensión fractal que les es propia se extiende a través de la existencia personal, épocas históricas, así como de sus permanentes transiciones y cambios, a través de las diversas corrientes espirituales y socio-culturales.

Otro buen motivo para introducir un concepto más abierto respecto a la noción de objeto y fenómeno transicional de Winnicott, para quien la simbolización nace entre el espacio que separa el cuerpo del niño y de la madre (boca-pecho), es decir la ruptura de una relación dual, es la propuesta que hace Green, quien basado en ese espacio inaugural, propone la creación de “(...) un tercer objeto entre ellos, no sólo en el espacio real que los separa, sino también en el espacio potencial de su reunión tras su separación (...) Es un espacio donde el futuro objeto está en tránsito, tránsito al término del cual toma posesión de un objeto creado en la proximidad de un objeto externo real, antes de haberlo alcanzado”.¹⁴

**En el orden implicado se podría decir que todo está plegado dentro de todo. (El concepto de ‘orden implicado’ (plegado) es particularmente adecuado para la comprensión de la totalidad no fragmentada en movimiento fluyente porque, en el orden implicado, la totalidad de la existencia está plegada dentro de cada región del espacio-tiempo. Así, cualquiera de las partes, elementos o aspectos que podamos abstraer en el pensamiento, estará plegado en el todo y, por consiguiente, estará relacionado intrínsecamente con la totalidad de cual ha sido abstraído). El orden implicado debe ser considerado básicamente como un proceso de pliegue y despliegue de un espacio multidimensional. (Consultar: Bohn, David. La totalidad y el orden implicado: Kairos, Barcelona, 1998).*

¹⁴ *Ibidem*, p. 35

El tema nos conduce directamente a la insatisfacción del deseo y la inadecuación del símbolo, debido a las cuales desplazamiento, metáfora y metonimia, o mejor, repetición y recursividad, serán los factores “jugados” continuamente en la dialógica del objeto-sujeto del deseo. Independientemente del escenario donde se re-presenten las historias de vida proyectadas por el fantasma y el mito dentro del inabarcable ritual que organiza la existencia. Tal despliegue de pulsiones sublimadas en búsqueda de placer, es reconocido por Green como una “función objetalizante”, entendida como facultad de la mente de crear objetos nuevos sin cesar: “No creamos objetos a partir del mundo externo, sino que proveemos a nuestro mundo interno de la capacidad infinita de crear objetos”.

La forma en que se introduce el tercer elemento potencial, dentro de la dinámica ausencia-presencia donde se origina el sujeto psíquico, resulta casi perturbadora, por su analogía con los trabajos de Lupasco, Bhom, Capra, Mandelbrot e incluso Morin.

Se trata de un factor facultado para tomar a su cargo los elementos del mundo psíquico desde un ángulo diferente, “(...) como si algo transitase de lo interno hacia lo externo y diera nacimiento a otra forma de existencia antes de ser enteramente definido por su exterioridad. Un estado transicional entre la simbiosis (Bleger) y la reunión potencial (Winnicott) que no se contentaría con reflejar el lugar de origen, sino que habitaría otro espacio”.¹⁵

Da la impresión entre-líneas, de una alusión latente a temas como el de emergencia, recursividad y tiempo fractal –no digo, ni remotamente que sea la única, ni la mejor lectura de este concepto de la terceridad de Green– pero puede uno arriesgarse por ese camino, más allá de sus aplicaciones a la “relación analítica”, enfocándolo hacia una posible reflexión de corte social y antropológico.

Mito y simbolización: sus antecedentes

Por ejemplo, ¿a qué se refiere Green en la cita anterior cuando habla no del origen únicamente, sino de habitar otro espacio; de otra forma de existencia del

¹⁵ *Ibidem*, p. 37

sujeto y el objeto antes de ser definido enteramente por su exterioridad? ¿Cómo entender ese 'otro espacio' al que se alude sólo tangencialmente, sin añadir pormenores sobre la forma en que su retroactividad y virtualidad se organizan para cobrar cuerpo simbólico en el mundo externo, así como aportar elementos para interpretar sus repercusiones en la interacción con el Otro y con los otros? Y si, a todo espacio corresponde un tiempo, ¿cuál podría ser el tiempo de la virtualidad, de la potencialidad y, sobre todo, de una retroactividad siempre a punto de concluirse? Probablemente el del psiquismo es un tiempo similar al de la naturaleza, no lineal, sino un fractal que debemos explorar para descubrir los repliegues de nosotros mismos.

Usualmente el tiempo se mide a intervalos mecánicos regulares, como una línea recta dividida en fragmentos de idéntica longitud. Pero sabemos que el del psiquismo, su memoria, sueños, representaciones externas e internas, así como sus percepciones internas y externas se asemeja más a una idea de tiempo que podría corresponder al de una dimensión o figura fractal: una línea repleta de curvas, giros, repliegues e infinitos detalles fractales. El tiempo del psiquismo es un enigma del que sólo tenemos noticia por sus producciones simbólicas.

Sueño y delirio, son ejemplos paradigmáticos de esta mezcla incomprensible de tiempos y acontecimientos, muchas veces sin una lógica aparente; de un inaudito trabajo de simbolización de imágenes resistente a cualquier esfuerzo de racionalización. Alucinaciones, paranoias, fobias, constituyen para la comprensión humana, un jugar de espejos, en los que las imágenes rebotan continuamente, se deforman, se reproducen fractalmente, se quiebran, se repliegan, desaparecen y aparecen ante la impotencia del marco interpretativo en el que antropólogos y psicoanalistas pretenden capturarlas.

Son puntos de reunión en los que la primera interpretación (la del observador) ya ha sido sometida a una serie de interpretaciones producto de su Historia y de sus historias, experiencias y entorno cultural, a las cuales habrá que añadir un imaginario, una política y una ideología, así como su correspondiente en cada uno de los integrantes del colectivo al que desea investigar.

Ambos, investigador e investigados en el proceso de construir el espacio antropológico aportarán excedentes imperceptibles de perturbación al sistema, ruido e información siempre imposible de dilucidar por completo, siempre

deficitaria, en permanente movimiento, re-organizándose y autorganizándose. Green (basado en algunas hipótesis de Freud y del propio Winnicott) no disiente mucho de esta caracterización del tiempo fractal y su relación con los registros imaginario y simbólico, al considerar la simbolización "(...) no sólo como la unión instantánea de partes antes separadas, sino también en una dimensión histórica uniendo dos momentos entre sí. Esta unión es concebida como la realización de un instante potencialmente anticipado, mucho antes de que tenga lugar, pero que sólo adquiere sentido al ligarse en el momento de la separación de las partes (...)

"En la simbolización dos partes de una unidad fracturada se reúnen, y el resultado final puede ser considerado no sólo como la reconstrucción de una unidad perdida, sino también como un tercer elemento distinto de las dos partes escindidas",¹⁶ imposible dejar de evocar la noción de "emergencia" concerniente a la Complejidad.

Mito y "religazon": sobre la dinámica del símbolo

Concebir el concepto de simbolización, desde la perspectiva de Green, es equivalente a "imaginar un vínculo entre los dos estadios de la separación y la reunificación", lo cual permite comprender el interjuego entre las funciones básicas de las pulsiones, ligazón y religazon (vida-muerte, amor-destrucción). A este clásico modelo freudiano de "ligazón", el autor añade un tercer elemento correspondiente a la reunión tras la separación, denominado "religazon" y lo justifica como sigue: "La mayor parte del tiempo, las estructuras psíquicas se nos presentan como ya ligadas. En realidad, más que ligadas están re-ligadas, y provienen de un estadio desconocido en que las partes constituyentes estaban separadas".¹⁷

Puede parecer un juego de palabras, pero la consideración del "tercer elemento" da cuenta de la dinámica del símbolo, al proponer un modelo abierto, más allá de la repetición freudiana, en perpetua recursividad. Una

¹⁶ *Ibidem*, p. 115

¹⁷ *Ibidem*, p. 116

caracterización del psiquismo como estructura abierta, (disipativa), en permanente proceso de creación, donde los elementos articulados por la simbolización e interpretación, una vez fijados y estabilizados mediante una atribución de sentido y significación (reunidos como una unidad ligada), se fragmentan, dando lugar a una nueva unidad de significación.

Una ausencia muy presente: mito y representación

*Como ya se señaló, la posibilidad creativa de la psique depende en todos los casos de una sensación de ausencia; de algo que tendría que estar presente, pero no está, o de algo que no debería estar. Situación que requiere una teoría del pensamiento necesaria como respuesta a la ausencia del pecho materno, es decir, **la construcción de procesos de pensamiento únicamente se logra a partir de dicha ausencia.***

Así pues, es indispensable un estado intermedio entre los extremos relativos a una pérdida absoluta o una presencia excesiva que facilite el surgimiento de la fantasía o representación. Estos dos elementos, son el recurso indispensable para ocupar la falta provocada por un estado de experiencia suspendida.

Para Freud, por ejemplo, pensar depende de la relación entre “representación cosa” y “representación palabra”, vinculadas la primera a la represión primaria y la otra a la represión secundaria, así como a las fantasías primarias y secundarias.

Si bien, en términos freudianos podría hablarse del pasaje entre “proceso primario” y “proceso secundario”, también se señaló, según Green, la existencia de un tercer elemento relativo no sólo al padre, sino a lo simbólico y desde luego, hay que insistir, a la formación de conceptos; “(...) a la descripción de procesos primarios y secundarios de Freud se agregará otro tipo de acontecimiento mental: los procesos terciarios (...) los procesos terciarios

funcionan como un intermediario y ligan los procesos primarios y secundarios”.

18

Con esta contribución, el psicoanalista deja abonado el territorio para explorar la relación entre psiquismo, pensamiento, imaginación simbólica y lenguaje, desde la que podría considerarse como un acercamiento a la antropología compleja.

El “rol biológico de la imaginación”: sobre fabulación y eufemización

El tema de la función mítica, no se entiende sin el de las funciones de la imaginación simbólica, ello además permite reconocer el papel de “lo real” y el “fantasma”, una de cuyas caras coadyuva en el logro del cometido de la imaginación simbólica como negación vital dinámica; “negación de la muerte y el tiempo”, de ahí que se consideren imaginario y símbolo como dos elementos permanentes de la restauración del equilibrio psicosocial del sujeto y de la colectividad. El pensamiento simbólico (del que el mito es ejemplo paradigmático como ya se señaló), para Durand, deja sentir sus efectos en sectores encargados de cumplir una labor de restauración equilibrante. Respecto al mito, particularmente interesa destacar el restablecimiento del “equilibrio vital”, muy relacionado con la primera hipótesis de esta investigación sobre sujeto y fantasma como origen del mito.

Como ya se ha mencionado, Durand apuntala su propuesta de “equilibrio vital”, apoyándose en la teoría del rol biológico de la imaginación, de la función fabuladora, consistente “en una reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia”.

Pensarlo de esa manera puede remitir a la diferencia entre pensamiento e intelectualización propuesta por Winnicott, además, contribuye a desmitificar el poder de la inteligencia y otros procesos cognitivos a los que se ha sobrevalorado en el campo de investigación de las ciencias cognitivas y las neurociencias, en detrimento de todo aquello relacionado con el psiquismo y el inconsciente, por citar algunos aspectos de la vida anímica que siempre es

¹⁸ *Ídem*

mejor tener controlados bajo el rubro del organismo biológico y, sobre todo, del cerebro.

Profundizando sobre el papel desempeñado por la inteligencia respecto a la imaginación, éste podría resumirse en el gran temor suscitado por la constatación del deterioro paulatino y la muerte en el hombre. La imaginación desde el ángulo del “equilibrio vital” consiste en una reacción defensiva de la naturaleza, contra la representación de lo inevitable de la muerte; de la disolución inminente del sujeto.

“El mito es nada más que el método seguido (...) por los hombres para restablecer en lo posible el orden y limitar los efectos de la muerte”.¹⁹ Ambos términos “fabulación” y “eufemización” parecen dar cuenta del desplazamiento entre el equilibrio vital y el equilibrio antropológico, sugerido por el mismo Durand.

Concretamente sobre la eufemización, el autor aclara la dependencia de dicho mecanismos respecto de los regímenes de lo imaginario, asimismo, señala que la eufemización recurre a la antítesis cuando responde al régimen diurno, o a la antífrasis si está sometido al régimen nocturno de la imagen.

Veamos algunos ejemplos de los recursos de la imaginación simbólica utilizados por el pensamiento, el lenguaje y el comportamiento: el primero es una descripción introspectiva, el segundo una descripción colectiva y performativa sobre eufemización y el tercero sobre antífrasis.

Mitos caseros...

Un ligerísimo roce de terciopelo apuró la madrugada, algunos destellos de amanecer delataron su presencia escalofriante: aletear de sueños y presagios. Una visita minúscula inundó el espacio, lo ocupó totalmente, cubrió con su manto de negrura la esperanza del día nuevo. Súbitamente conecté los hilos de mi cuerpo para expulsar aquellas alas torpes y perezosas: rasgar el espacio exterior, recortar la intimidad, cerrar el flujo de mi memoria que amenazaba con

¹⁹ Citado en Durand, Gilbert, *Op. Cit.*, p. 127

desbordarse sobre el frágil equilibrio construido durante tantos otros amaneceres prematuros.

Las consejas y los malos presentimientos se agolpan en mi mente, mientras sacudo un pedazo de trapo para ahuyentarla: una tregua, una fórmula pacificadora y amigable para encaminar al ave incómoda hacia una luz-niña que piadosa se cuelga a través de los visillos.

–Urge que te vayas, tienes que salir antes que sea demasiado tarde, dialogo con la pequeña siniestra; suplico, ordeno, mientras un hilo de adrenalina corre por mí ser. La mirada, las manos, mis piernas, todos los sentidos dispuestos para ganarle la partida a los recuerdos, a la memoria, a las imágenes:

–Si sale por su voluntad y sin violencia, no pasa nada, razono; lo que decía mi mamá de que una paloma negra es de mala suerte, queda sin efecto, lo importante es que no estemos las dos juntas mucho tiempo, meditaba mientras prendía y apagaba el interruptor de luz para ver cuando se esfumara.

–No sea la de malas y se vaya quedando confundida con la lámpara o algún otro mueble, es que con los nervios como que uno empieza a verlas en todos lados y en ninguno a la vez, el miedo siempre traiciona los sentidos. No pienso, sólo siento, mientras le pido a Dios que me ayude a sacar ese bicho sucio y desestabilizador, esa basurita visual de mi alma y de mi vida.

En realidad lo importante, lo prioritario es quitarme de encima las ideas que este volador animal evoca; sus resonancias; quiero sacarlo de mi cuarto y de mi cabeza, que para el caso en unos instantes se han convertido en parte de lo mismo. La alerta se ha encendido, ella tiene que salir de mi mente cuanto antes y evitar así una catástrofe futura.

Han pasado sólo algunos segundos, pero el tiempo se dilata, se curva y se alarga, dando paso a un torrente de sabiduría familiar y popular:

–La señora que hace el aseo, dice que si se mete una paloma negra en nuestra casa, hay que matarla porque sino el que se muere es uno o algún familiar y según ella sí es así, lo confirmó un día que la mentada paloma se le escapó y ese mismo día en la nohcecita le avisaron a su marido que su hermano se había muerto en un accidente.

–Pero no ha de ser cierto, me consuelo pensando, porque doña Rosita otra trabajadora doméstica –que tuve antes– decía que no pasaba nada, que eran

puros cuentos y supersticiones, mientras las sacaba con una jerga, vivas o muertas, no importaba.

Sí, eso ha de ser, pienso para darnos tiempo, a “la de la luz” y a mí, total mejor dejo abierta la ventana y me voy, igual cuando vuelva ya no está y hago como que no me despertó y no me puse a temblar sin saber cómo reaccionar, y finjo que no me quitó el deseo de seguir en la cama un ratito más: el último antes de levantarme.

Pero sobre todo me hago la desentendida para no tener que aceptar que en diez segundos esa in-significante palomilla fue capaz de contaminar con el virus de un mal anunciado: el de la muerte propia o ajena, esa frágil pero pura, puritita, idea de inmortalidad que hace las delicias de cada amanecer.

—De cualquier forma, sin querer, me vino otro recuerdo relacionado con el temblor del 85, eso lo contó un profesor de la ENAH, pero parece que se publicó en varios periódicos: se refería al hecho de que el día anterior al temblor las calles y edificios del Zócalo estaban tapizadas de palomas negras; un ejército de estos ani-malillos pintó de negro y gris el corazón de la ciudad sin siquiera llamar la atención de sus habitantes.

Entonces, ¿de qué se trata?, recapacité, mientras un ligero temblor de piel me recorría. Estaba a punto de reconciliarme con la avecilla, porque lo que sea de cada quién, ella, al igual que muchos otros animales, podrían prestarnos gran ayuda si volviéramos a intentar descifrar sus mensajes, previniendo así grandes catástrofes como maremotos y terremotos.

Nadie se atreve a negarles cualidades especiales para percibir los desastres. Pero, esta divagación científica no me llevaría a ningún lado, por eso no quería tiempo para pensar:

—¡Soy una inconsciente!, ahora estoy dando por sentado que esa siniestra mensajera podría prevenirme de algún maleficio futuro, sin considerar que tal vez ella está actuando de mala fe, movida únicamente por mi imaginación, sólo para molestarme, como una medida terrorista tomada por mi psiquismo con el propósito de boicotearme.

Hay que reconocer que sí, nos jugamos muy malas pasadas, pero yo no provoqué que esa malandrina se colara en mi cuarto y en mi ánimo. Estoy de acuerdo en que es temporada de lluvias y cada año aparecen en todas partes

de la casa, en el patio, en el baño, en la cocina, en el comedor y hasta en el sótano, pero no por eso dejo de sentirme perturbada con su aparición.

Más bien, no es tanto el encuentro con ellas, sino con las clandestinas, con las que nacen y crecen en mi espíritu, pero sólo se hacen presentes evocadas por la realidad de sus clones materiales. ¡Ups!, pero viéndolo desde esa óptica, las de afuera podrían ser un buen pretexto para podar esas otras aves malignas que proliferan constantemente en mi mente, arruinando todo el tiempo el paisaje existencial, ladinas, malévolas, escurridizas.

Amanece, el aleteo ha cesado, mientras me aseguro de que mi inquilina se ha marchado, sigo cavilando:

–No, pero no va a pasar nada, aunque ayer me avisó mi ex que viene a visitarme, hace poco estuvo muy grave de cáncer en el riñón, pero ya pasó el peligro, sí, seguro que ya pasó.

Cuando yo era chiquita mi mamá decía que las palomas negras eran de mal agüero, pero otras veces se han metido a la casa y no pasa nada, como la vez que entraron dos a la cocina y se fueron solitas sin necesidad de que las asustara.

No, no, no, nonoooo!, no va a pasar nada. Además ahora que me acuerdo, doña Rosita también me aseguró que esas inocentes pequeñinas sólo significan que uno va a recibir visitas o –como dicen en su pueblo- son aviso de que habrá dinero, tanto que cuando es temporada de palomas negras y grandes, los habitantes los de su tierra salen a cazarlas y las conservan en el interior de sus hogares por algún tiempo.

Sea lo que sea, no pienso matar ninguna, nunca; además ésta por lo pronto ya se fue y lo hizo rapidito y sin salir lastimada...

El cortejo

El trajín del amanecer arrastró consigo un pequeño mar de rostros compungidos y tensos cuerpos. Un hilo de figuras enlutadas: ancianos, niños, jóvenes, hombres y mujeres bajando por la avenida, se descuelga silencioso hasta perderse en el interior de una vecindad. Mientras caminan, cuchichean entre ellos; ajenos a la pena, al dolor, a sí mismos. Congelados por la fría

mañana, por un presente gris y miserable, por un futuro más fugaz que la ceremonia a la que acuden.

Así es mi calle, insensible y bullanguera, sembrada de basura, botellas de plástico, esquinas impregnadas con olor a vomitada, montañas de basura y orines. Atestada de pequeños sucios y desnutridos, de ancianos y limosneros tirados en los quicios de las casas.

Invadida por niñas disfrazadas de prostitutas y prostitutas disfrazadas de chiquillas, de chavos traficantes y rateros; pero sobre todo de infinidad de representantes de la ley, agentes de tránsito, de la PGR. Infestada de policías que hacen sus rondas evitando cuidadosamente confrontarse con algún grupo de delincuentes de los que pululan por mi calle.

Llena de perros famélicos, mujeres obesas, homosexuales y adolescentes confabulando todo el día, fumando marihuana, bebiendo cerveza a la vista de todo el vecindario.

Casi nada conmueve la vida de mi barrio, entre sus callejones no sopla la brisa fresca de ningún prado; el tiempo está coagulado, vacío, su atmósfera asfixia.

La arquitectura del paisaje se confunde con la del sonido; paredes embadurnadas de un penetrante olor a suciedad y miseria. Francachelas que se prolongan hasta el amanecer. La sirena de las patrullas haciendo sus redadas habituales para sorprender la cotidiana complicidad de los vecinos de la popular manzana conocida por todos como "ciudad perdida". Habitualmente por las noches el vaivén ininterrumpido de automóviles que transitan por el periférico es el obligado acompañante para conciliar el sueño o para distraer a los insomnes habitantes de esta frontera urbana que antaño compartía sus orillas, entrelazadas amorosamente, con las vías del tren y ahora, ya desaparecido, se debate entre los tormentos de las innumerables construcciones nuevas; entradas, salidas, distribuidores, segundos pisos, vialidades para bicicletas, puentes peatonales, etc.

Más adentro, en las inmediaciones de la zona, los ladridos de los perros en celo azuzados por una perra solitaria interrumpen la quietud de la madrugada, otras veces los relámpagos que en noches de fiesta se disparan desde el templete donde el quipo de sonido retumba implacable hasta cerca del mediodía. Altavoces, equipos de sonido, silbidos, rezos y cohetes se confunden en un sincretismo particular: trama y drama se entrelazan, hacen

discurso. Palabritas y palabrotas; alburés, insultos y expresiones altisonantes: borrachos, limosneros, drogadictos y sicóticos gritan su delirio botella en mano. Recorren la colonia aludiendo a todo el que pasa: “mamacitaaaa, bizcochito, quiero...”, “arriba el América...” “bola de c...jijos de la guayaba, háganse que hay les voy” “órale que yo soy su padre...”: palabritas y palabrotas.

Con suerte, a algunos de ellos el nuevo día los sorprende dormidos, tirados sobre el asfalto. A otros, menos afortunados; muertos por una congestión alcohólica, una sobredosis o simple desnutrición. Inertes ante la extrañeza de los perros del vecindario que husmean el cuerpo en busca del sitio estratégico para mear al difunto, en defensa de su territorio. En fin, palabritas para el que sólo tendrá que enfrentarse a su matutina realidad: “una chelita pa´ la cruda”, palabrotas para el que se quedó tieso, para el que se enfrió, para el que se lo cargó la parca, para el que se peló.

Pero, con todo, la muerte no es noticia, no es acontecimiento; es un albur que algún día se tiene que perder, por eso en mi calle la gente no se conmueve; se organiza para asistir a los actos fúnebres, hace colectas para los gastos del entierro y el traslado al panteón.

Los asistentes se dan el pésame, rezan, platican, se embriagan, mientras los niños juegan o se aburren. Después, unos se regresan a sus casas, otros, los más jóvenes, a sus esquinas a seguir practicando el ocio. En este rincón olvidado de Dios, ni la muerte hace discurso, sólo palabritas y palabrotas interrumpen el silencio de los deudos...

Del tremor al amor (El culto a la santa muerte)

Llegó intempestivamente, así nomás, sin avisar, el suegro de Gisela apareció con una pequeña maleta en la mano y un inmenso desaliento en el alma.

—Sólo por unos días, aseguró sin dar mayores explicaciones y se apoltronó en el sillón de la estancia, donde no sólo dormía por las noches, sino pasaba la mayor parte del tiempo mirando la televisión y distraendo el ocio con sus nietos, cuando regresaba de sus caminatas en busca de trabajo, de un futuro mejor y más independiente. La rutina se volvió a instalar en la vida de aquella pequeña familia, para quienes compartir su pobreza no implicaba ningún

sacrificio. El nuevo integrante era bienvenido, incluso un motivo de alegría para la pareja y sus tres hijos. Con él, la joven mujer al paso de un par de semanas tuvo un motivo para compartir algo más que la frugal comida y el techo de su vivienda.

Don Efrén, luego que se sintió “más en confianza” en la casa de su hijo, un buen día sacó de su maleta una cuadrado enmarcado en filigrana de plástico dorado con la imagen de la santa muerte, que yacía en el fondo envuelto en un trozo de papel de china descolorido, del que sus fuertes y enormes manos lo arrancaron para colocarlo en una repisa colgada muy cerca de la puerta de entrada de la casa.

Era una mesita antigua en forma de semicírculo, laqueada y tallada en madera que Samuel y su esposa, compraron en Tepito cuando eran novios.

Con el tiempo, de repisa, el mueble se transformó en una especie de altarcito sobre el cual ella fue colocando cuidadosamente los y las santas de su devoción como el niño-dios, el sagrado corazón de Jesús, la virgen de Guadalupe, ante quienes nunca olvidaba depositar flores, ofrendas y una veladora en los días señalados por cada festividad o en aquellos que como el martes simbolizan días cabalísticos para invocar el cumplimiento de deseos y lograr la protección del hogar contra todo tipo de males.

Cuando llegaron los niños de la escuela entre la bulla del cambio de uniformes y el hambre que todos traían, ni siquiera notaron aquel nuevo objeto, la parca inquilina no inmutó a nadie.

Anocheciendo ya, Gisela fue por el pan y de pasada recordó que el día siguiente era martes y tenía que comprarle su veladora a la santísima virgen. A la mañana siguiente salió de puntitas para no despertar a su suegro y luego de dejar a los niños en la escuela, ya que todos se habían ido, antes de comenzar con el quehacer de la casa, encendió la veladora y la colocó frente a la estampa de la Guadalupana, al momento una chispa la luz iluminó el nuevo marquito de la virgen-muerte.

Mientras una extraña emoción recorría su cuerpo, recordó haber visto la imagen de gran tamaño y cuerpo entero en el callejón donde vivía su marido cuando se conocieron y, sobre todo, en un local del tianguis que se pone los domingos a unas calles de donde vive su suegra. Como no estaba muy segura

de lo que aquella presencia le inspiraba, dejó pasar el incidente y siguió su rutina... el resto de la familia hizo lo mismo.

—Son ideas de mi papá, dijo Samuel, mientras se persignaba disimuladamente ante la santa visitante, quien poco a poco fue conquistando las simpatías de cada uno de los miembros de aquella familia. Lo primero que despertó aquella enlutada imagen en ellos, según las apreciaciones de la ferviente devota, fue temor, respeto después y por último una devoción que, asegura, ha ido en aumento:

—Al principio me daba miedito quedarme sola con ella, sobre todo cuando estaba oscuro sentía como un escalofrío, como un viento rápido que soplaba muy cerca de mí, o de repente se abría un ventana o se azotaba la puerta de la recámara.

—Las primeras veces me perturbaba, me confundía, pero luego el viento se hizo tibio, como que me acariciaba y me entraba una paz muy bonita.

—Para mí que fue su forma de manifestarse y así nació mi fe por ella, así explica el súbito cambio de sus creencias.

—Sí, insiste, porque yo digo ¿no?; ¿por qué nunca sentí nada cuando le rezaba a los otros santos?, ellos nunca me dieron una señal de su presencia, jamás vi su protección de una forma tan real.

Así, misteriosamente, fueron desapareciendo lentamente las otras imágenes, estampas, milagritos, escapularios y medallas, hasta vaciar el escenario donde únicamente quedó la figura de la santa muerte que había dejado el suegro, quien un año después, tras mucho batallar, puso un puesto de revistas y periódicos, consiguió una nueva mujer y se mudó a vivir con ella, dejando a la santa huesuda olvidada en la casa de su hijo.

También se mudó toda la familia, ya que económicamente no les estaba yendo bien y ya sin la ayuda del abuelo, prefirieron regresar a vivir a casa de la suegra, pero la diferencia es que, después de envolver cuidadosamente la solitaria imagen, se la llevaron a seguir compartiendo con ellos alegrías y penas en una zona del populoso barrio de Tacubaya conocida como "CP" —una ciudad perdida y llena de delincuentes, al otro extremo del D.F— lejos de la colonia Las Águilas, donde nuestra protagonista, nació y pasó toda su infancia.

—En Puerta Grande viví siempre, el departamentito que alquilamos tenía una

vista padre, verde, verde, por allá todavía hay hasta ranchitos, estábamos contentos pero la renta nos pesaba y luego que se fue mi suegro, más.

—En cambio la mamá de mi esposo nos ofreció un terrenito con un cuarto al lado de su casa para empezar a fincar.

—Yo eso de salirnos de la otra casa, lo platicué mucho con la santa muerte y le pedí que nos iluminara. No me puedo quejar, mal no nos va y estoy segura que es gracias a la virgencita, bueno porque aunque sea muerte, pero es virgen ¿no?

Ante preguntas así, en lugar de respuestas tontas, se antoja seguir indagando para conocer los detalles sobre la forma en qué se ha fortalecido el amoroso vínculo entre la santísima encapuchada y la protagonista de esta historia de la vida cotidiana. Para dilucidar el proceso a través del cual una piadosa e inofensiva ama de casa “de buenas a primeras” se transforma en apasionada y ferviente devota de un culto totalmente ajeno a su religión, tradiciones y creencias heredadas.

—En la iglesia católica esto de adorar a la muerte no es bien visto, a la familia de mi marido tampoco le gusta, pero no me importa porque antes yo nunca había sentido esta comunicación con la virgen, ni con ningún santo. Es como un calorcito que se me mete en todo el cuerpo y me relaja.

—Cuando estoy triste la acaricio y platico con ella todos los días, ya no le pongo veladoras porque en el cuarto que ahora vivimos los techos son de lámina y muy bajos, mi marido le construyó un nichito de madera y es peligroso, se puede incendiar.

—Pero no importa porque ya lo platicué con ella y lo comprende bien. Sin embargo, hay otras cosas en las que la Santa no transige, por ejemplo es muy celosa y no le gusta estar en la oscuridad, que sus devotos la oculten o que se avergüencen de ella. Todo lo contrario le encanta lucir, ser el centro de la atención, que se le rinda culto constantemente y no sólo con oraciones —que las hay por montones y para cada caso particular como la salud, el amor, el dinero, etcétera—, sino con objetos materiales y comida.

Gisela asegura que poco a poco ha ido creando sus propias maneras de complacer e interpretar los deseos de la virgen-muerte. Sus palabras me producen una gran inquietud, ¿sabrás ella en qué momento o circunstancias se invirtió el binomio y la muerte mató a la virgen para ocupar su lugar en el

imaginario de la joven? O, dicho en otros términos, cómo la nueva advocación sustituyó a la Guadalupana o a la de los Remedios, respecto de quienes la santa muerte manifiesta abiertamente a sus fieles no querer compartir créditos ni con ellas, ni con nadie, so pena de un castigo ejemplar.

Yo digo, ¿dónde se había visto, si en las iglesias católicas todos, santos, vírgenes, niños-dios, padres-dios, cristos crucificados, beatos en olor de santidad y candidatos a la canonización, departen amigablemente?

A lo mejor es una modalidad más acorde con la época, con esta nueva cultura del solipsismo que se empieza a desplazar de los monumentales recintos sagrados, a los cuartos de servicio, viviendas, vecindades, callejones; al interior de las coladeras, drenajes, cuevas, cárceles y todo tipo de viviendas improvisadas y clandestinas que cada día proliferan particularmente en los espacios urbanos y en las grandes poblaciones.

—Yo ya no voy a la iglesia, para qué si todos los días le rezo a mi santita, asegura orgullosa.

—La oración la hago al mediodía y en lugar de veladora le pongo sus ofrendas. Siempre consisten en cosas a las que les tengo cariño, aprecio, que significan algo para mí pues, como un perfume, una manzana, dulces y últimamente hasta la procuro con los juguetes que mis hijos ya no usan o con algún adorno de los que mi niña la más chiquita ya no se pone.

Cuando ‘Gis’—como la llaman de cariño— dice “mi santita” se refiere sólo a la de su propiedad, porque aquella que llevó el suegro, la imagen del cuadrito gracias a la que conoció a su protectora, la substituyó por otra de bulto, que compró en el mercado que se pone los domingos del otro lado del periférico. ¡No!, si el lector está pensando que se deshizo de la imagen inicial, se equivoca, hay que recordar que la santa muerte es muy “sentida” y muy rencorosa, no perdona ningún desaire. Incluso, asegura mi interlocutora, que si se ofende se va de las casas “pero se lleva todo lo bueno que trajo y le cae a uno la mala suerte”.

Bueno, pero ¿entonces por qué la reemplazó cuando se fueron a vivir con su suegra? Primero que nada porque la imagen anterior sigue siendo del abuelo.

—A él se la curaron y ya sabrá porque la dejó, pero eso sí ahora le está yendo rete mal, más que antes, asegura. —De todas maneras a la santa muerte que

dejó mi suegro la tengo en el mismo altar que la mía, a un ladito para que también se pueda lucir, que como dije es lo que más le gusta.

El otro motivo es porque la pareja que forman Gisela y su marido –quien poco a poco también se fue haciendo muy devoto de esta enlutada virgen– querían comprar su imagen a su gusto y que se la “curaran” a los dos.

—Hay de muchos colores, morada que es justicia, verde para la salud, negra para cortar las malas energías, amarilla para atraer el dinero, roja para el amor, azul que ayuda para abrir la mente, pero nosotros la quisimos blanca que significa protección y salud.

—La nuestra es de hueso, pero hay de otros materiales como la cera, es grandecita para que todos la vean y blanca para que resalte en su altar, en la orilla de su vestido tiene muchos símbolos como arroz, trigo, alpiste, además de animales y amuletos de buena suerte, elefantes y herraduras adornados con brillitos como de diamantina

—La curada va incluida en el precio y consiste en un tratamiento especial como rezos, limpieza con hierbas diferentes, baño con alpiste y chochitos, encomendaciones para sus nuevos dueños, etcétera, todo por cien pesos, pero vale la pena ¿no?, es el chiste.

—Yo pienso que seguramente sí, y ella confirma mi idea cuando me relata uno de los favores que ya ha empezado a recibir de la muerte, quien de acuerdo al relato, de parca en la otra acepción de la palabra no tiene nada, más bien parece que se trata de una mujer muy pródiga, posesiva y ostentosa

—Hace cerca de dos años, cuando ya vivíamos aquí en esta colonia, Samuel empezó a salir con otra señora y andaba muy volado, hasta me pidió que le diera tiempo para saber si quería “juntarse” con ella y abandonarnos a sus hijos y a mí.

—Yo estaba muy triste y le pedí más que nunca a mi santa que me ayudara para retenerlo. Además le regalé a mi esposo una medallita de plata con la imagen de la santa muerte que tenía en sus manos una guadaña para que lo cuidara y cortara esa mala energía, que lo alejara de su compañía y de su influencia.

—Sí, porque para mí que la señora esa le estaba haciendo un “trabajito”. Al poco tiempo dejó a aquella mujer y nunca más la volvió con ella. ¿Ve? eso es lo bueno de que nos curaran la imagen a los dos y ahora que me acuerdo,

también venden las imágenes dobles, en pareja es decir: la santa muerte y su compañero pero a él no se le ve la calaca, quiero decir los huesitos de la cara, de las quijadas, la dentadura, ni los huecos de los ojos...

Le pregunté muchas cosas más sobre cómo ha ido construyendo su fe. Quise indagar a fondo sobre esa inobjetable seguridad que tiene de la presencia de la santa muerte y de sus formas cada vez más frecuentes y familiares de “manifestarse”, como ella dice. Para todo tiene una explicación-intuición, menos para la forma en qué aquella emisaria del más allá y del más acá, se coló en su vida y ahora la dirige y la organiza a su antojo.

De cualquier forma es una mujer respetuosa y muy tolerante, nunca trata de convencer a nadie de las ventajas de encomendarse a esta nocturna enamorada del brillo, de la claridad, de la luz y de las cosas mundanas.

Sobre este proceso, mientras escuchaba otra anécdota muy reciente de la imagen, se me ocurrió que probablemente de ese relato podría obtener una pista que iluminara mi reflexión sobre la conexión histórica-familiar entre este micromito que ha nacido en el seno de su hogar, las condiciones que lo favorecieron y las trayectorias que lo mantienen vigente.

—Como le digo en la casa de mi suegra no quieren a la imagen, el otro día hasta le echaron sal, estoy segura que fue la abuelita de mi marido porque ella siempre anda queriendo obligarme a que bese su imagen de San Judas.

—Si yo no me meto con ella, ella que no se meta conmigo, cada quien sus santos ¿no? El asunto es que como no estoy segura de quien fue, le hablé a mi tía la curandera para saber qué onda. Ella me dijo que no moviera la virgen de su lugar, ni la sal tampoco, además me explicó que la misma santa muerte me protege contra cualquiera que me quiera hacer daño, así que dejé todo como estaba.

—Y si creo que no pasa nada porque, por ejemplo, mi esposo se quedó sin trabajo y luego luego le consiguieron otro, ya estamos construyendo a un lado de la casa de su mamá y yo como quiera ayudo con lo que me gano haciendo el quehacer en las casas.

—Problemas de que me pongan el cuerno ya no he tenido, Samuel se porta muy bien y quiere mucho a sus hijos, estoy muy enamorada de él, mi familia y yo somos felices, tenemos salud no nos podemos quejar.

—Por eso cada vez más soy más creyente de mi santa muerte, ella nos

protege mientras no le demos la espalda porque si no, igual que trae cosas buenas, si uno le falla le cae la maldición encima y el castigo para siempre... Dos ideas me surgieron sobre la plática sostenida; la primera respecto a la tía curandera, ya que convivir desde pequeña con ese sincretismo entre la religión católica y las prácticas a que siempre estuvo acostumbrada y a las que sigue recurriendo como “limpias”, trabajos para el amor, curaciones de todo tipo, lectura de la suerte y el futuro. Así como toda clase de rituales y rezos, mezclados con hierbas, amuletos y piedras mágicas, seguramente le permite mayor apertura y tolerancia para enfrentar su mundo de vida y el de los demás. La segunda cuestión es relativa a la cuota simbólica de significantes con los que tiene que alimentar permanentemente a la santa incolmable. Esa mujer virgen y muerte a la vez, demanda continuamente su atención; hay entre ellas un intercambio simbólico pero está basado en el amor y en el temor al mismo tiempo.

El vínculo que une a Gisela y a la santa muerte es personal e indisoluble; se ha construido a través de sus diarias interacciones, no requiere de una membrecía, de una filiación o de un ritual colectivo, ellas tienen una forma de comunicarse propia: lo comparten todo. Incluso un vínculo tan ambiguo como el binomio amor-odio, del que nuestra protagonista está plenamente segura: —Cuando uno entra en esto ya no se puede salir, es un pacto sagrado, si no se cumple hay que atenerse a las consecuencias, pero yo por mi parte estoy muy contenta con ella, ya no me siento sola nunca y siempre me da un gran consuelo y buenos consejos, nunca la voy a dejar.

—Poco a poco he ido aprendiendo sobre ella, algunas cosas en las revistas y libros que venden, pero la mayoría forma parte de lo que ella y yo platicamos todos días.

—Con eso no le hago mal a nadie, además mi familia está de acuerdo, si a los demás no les gusta ni modo, por eso le vuelvo a repetir: cada quien sus devociones...

Jugar el lenguaje

Finalmente en las narraciones anteriores, trátase de las figuras retóricas de las que se trate, lo fundamental es “jugar” el lenguaje, cuestión que desde luego no

era ajena al mismo Freud al constatar en la sublimación el rol amortiguador desempeñado por la imaginación entre pulsión y represión. Jung mismo con su concepto de arquetipo proporciona una síntesis equilibrante, por cuyo intermedio, el alma individual armoniza con la psiquis de la especie y propone soluciones tranquilizadoras para enfrentar los problemas formulados por la inteligencia de ésta.

La función de la imaginación simbólica, se extiende más allá de la aplicación antropológica, llevando las repercusiones de su manejo terapéutico hasta el territorio de la psicología, sobre la base de considerar la salud y la enfermedad mental, como una pérdida de la función simbólica.

Sin embargo, el trabajo predeterminado y sometido a un método y una técnica de manejo y cambio de imágenes de los dos regímenes y sus resonancias simbólicas, sostenido por Durand, no está suficientemente comprobado y considero que pertenece a un tipo de terapia sujeta a esquematismos, muy alejada de la libertad inherente al mito y de sus posibles efectos, siempre impredecibles, de equilibrador de los procesos sociales.

El imperialismo del significante: sus redundancias

“El símbolo es un objeto cortado en dos que constituye un signo de reconocimiento en el momento en que sus portadores pueden reunir sus dos pedazos” (dictionnaire Robert)²⁰, pero se trata de una co-incidencia fugaz, como el parpadeo del significante en su encuentro con el significado; de un coincidir en movimiento.

El sentido siempre es significante, por ello, se le puede designar mejor como significación, es un verbo, una acción permanente, más allá de los significados arbitrarios con que la lingüística los ha pretendido fijar. La dualidad y multiplicidad del símbolo lo hace el mejor aliado de la imaginación, probablemente por ello Durand optó por convertirlos en un solo término, ambos responsables de lo que llama “actividad dialéctica del espíritu”: “la imaginación simbólica tiene la escandalosa función general de negar éticamente lo negativo”.

²⁰ Tomado de Green, Andree. *De locuras privadas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2008, p. 72

Como nuestra luna, todo símbolo tiene dos caras, es doble, pero no siempre se manifiesta con la plenitud, con la 'llenura', ni la claridad constituida por el instante mágico en que se ilumina con la fusión de inteligibilidades en el espacio y tiempo del encuentro con la otredad; de la mutua introyección, del efímero momento en que se comparte un sentido, del choque estruendoso entre el hecho concreto y la ilusión que se tiene de él.

Comprender un símbolo para la antropología compleja, significa vivirlo, amén de expresarlo materialmente. El mito es un claro ejemplo de ello, por eso su carácter es oral, más allá de la plasmación que se haga de él en un discurso por el cual dejará de ser un mito para convertirse en una materia dúctil e inerte, muy expuesto a la ideología y a una cantidad de versiones y per-versiones de la historia oficial e institucional.

La palabra oral o escrita es el medio privilegiado de comunicar el mito y la historia, prueba de ello son las narraciones y testimonios a que todo estudioso de las ciencias humanas está obligado a recurrir para comprender e interpretar una ínfima parte de lo que escucha o de la experiencia vivida con los sujetos que pretende investigar, hay que admitir que siempre consciente o inconscientemente en el momento de interpretar, tendremos que "traicionar al texto".

Pero, Independientemente del problema de la subjetividad y la interpretación constantemente enfrentada por todo antropólogo, el mito por sí mismo, afortunadamente posee una peculiar condición que lo coloca al margen de este "manoseo", o en el mejor de los casos manipulación académica, política e ideológica, a la que difícilmente lograrán escapar los análisis y versiones escritas a las que da origen.

El mito es como la poesía, nunca se deja reducir del todo, acercarse a él requiere de un trabajo de hermenéutica simbólica; de intuición e interpretación mucho más allá de la simple exégesis. Comprender el mecanismo de funcionamiento mítico, no es que permita realizar adecuadamente el análisis del mismo.

Más bien, sus implicaciones antropológicas tienen que ver con la dinámica propia de su existencia, de su asombrosa permanencia; de una lógica que, más que ninguna otra producción humana, da cuenta de una necesidad vital: conservar la integridad del sujeto y su fantasma.

Y todo ello como producto del trabajo del psiquismo y sus instancias; así pues, el concepto de Durand, a través del cual una imaginación y símbolo parece muy atinado, para fines de claridad, además de ponernos en otra tesitura; la de trabajar con procesos y relaciones, no con entidades aisladas.

Sin imaginación no hay pensamiento y éste para expresarse requiere del símbolo y del lenguaje, sin imaginar no es posible simbolizar, ni re-presentar la realidad.

Para dar paso al concepto de repetición y recursividad, por el momento me interesa destacar la propuesta de Durand sobre el carácter redundante de lo que denomina “doble imperialismo del significante y el significado en la imaginación simbólica”. Ambos integrantes de las dos caras y las dos mitades que conforman el símbolo, ambos responsables de la flexibilidad del símbolo e “infinitamente abiertos”.

Significante y significado se entienden como: “El término significante, el único conocido concretamente, remite por <extensión>, digámoslo así, a todo tipo de <cualidades no representables>, hasta llegar a la antinomia. (...) el término significado en el mejor de los casos sólo concebible, pero no representable, se difunde por todo el universo concreto mineral, vegetal, astral, humano, <cósmico>, <onírico>, o <poético>”.²¹

Para Durand, este doble imperialismo implica en el caso del significante “(...) que al repetirse llega a integrar en una sola figura las cualidades más contradictorias, así como el imperialismo del significado, que llega a inundar todo el universo sensible para manifestarse sin dejar de repetir el acto <epifánico>, poseen el carácter común de la redundancia”.²²

En esta cita se destaca la repetición como un “poder” y una capacidad del símbolo para resolver de manera indefinida su “inadecuación fundamental”. Esta última premisa no llama la atención, ya que es compartida por casi todas las teorías sobre el símbolo, pero sí interesa señalar la modalidad que se añade a la repetición, de “perfeccionante, merced a sus aproximaciones acumuladas”.

Tal propuesta es análoga a la idea de bucle recursivo, utilizada por la complejidad humana, si bien no hace énfasis en las “emergencias”, sino en la

²¹ Durand, Gilbert. *La imaginación simbólica*, Op. Cit. p.16

²² Ídem.

capacidad de estas repeticiones de circunscribir cada vez más su enfoque; su propio centro. Es decir, independientemente de que cada símbolo es igual de significativo que el resto “(...) el conjunto de todos los símbolos relativos a un tema los esclarece entre sí, les agrega una <potencia simbólica suplementaria>.”²³

Este mecanismo de la “redundancia significativa”, el poder de la repetición instauradora del objeto simbólico prevalece para todas sus manifestaciones. Entre ellas, las iconográficas, los rituales y, en el caso que nos ocupa, las míticas y sus derivados.

Como motor del funcionamiento y permanencia del mito, la repetición constituye una forma –siempre cambiante y diferente de instauración de sentido–. Durand, haciendo eco de Lévi-Strauss, considera el mito una redundancia (repetición) de relaciones lógicas y lingüísticas entre ideas e imágenes verbalmente expresadas. Posiblemente, a pesar de los extensos desarrollos sobre el semantismo de la imagen, Durand no concede tanta importancia al diacronismo del relato, como al sincronismo de las secuencias, de ahí las dos columnas: diurno y nocturno (binarismo), fundamento de sus regímenes simbólicos.

Ello, para mi gusto, restringe un poco las potencialidades del lenguaje a favor de un predominio de la imagen, sobre todo, tomando en cuenta que ambos: diacronismo y sincronismo están contenidos en los textos, relatos, narraciones, cuentos y mitos. Expresiones que vehiculizan un sentido desde el momento en que son pronunciados, ya sea por primera o enésima vez, implicando metodológicamente, no sólo una hermenéutica convergente –propia de los postulados del autor–, sino más bien una hermenéutica del sujeto, en la que estarían implícitas, dentro de las secuencias del texto: sincronía y diacronía, como la manifestación de una dialéctica de los contrarios, igualmente en constante movimiento. No quisiera introducirme al siguiente apartado, sin aducir a favor de Durand, una acotación realizada por él mismo, respecto al binarismo aparente de sus regímenes: “Poco a poco, en el mundo imaginario y su estudio, se difuminan las malas costumbres heredadas del <tercer elemento excluido>. Resulta significativo el caso de Freud, esta

²³ *Ibidem*, p. 17

segunda tónica de tres elementos (ello, yo, superyó), que se sustituye al primer tónico dualista: consciente/inconsciente. Nosotros mismo hemos sustituido una contradicción demasiado fácil de lo <diurno> y de lo <nocturno> –heredada de Guy Michaud– por una tripartición estructural (esquizomorfa o heróico-mística o participativa-sintética o, mejor diseminatoria).²⁴ Diseminatoria suena mucho mejor para introducimos al tema del re-curso del mito.

Desde la óptica de Durand: “Un proceso mítico se manifiesta por la redundancia imitativa de un modelo arquetípico”, sin embargo, no deja muy claro ¿qué pueden significar los excedentes arrojados por estas repeticiones?, ¿cómo afectan la dinámica mítica, tanto individual como colectiva? y ¿cuáles son sus implicaciones, al ser atravesadas por los fantasmas construidos en cada época?, ya que no son simples aglomeraciones, constelaciones, ni paquetes o enjambres, sino constituyen ‘modos otros de significación’. Modos sobre los cuales la complejidad humana puede aportar luz si empezamos a buscar las respuestas en los lugares más ocultos, nimios, aparentemente intrascendentes; en las fisuras, los defectos, las anomalías, en los pequeñísimos flujos del dialogo espontáneo, de la charla imprevista... Situémonos dentro de una metáfora más acorde a nuestros tiempos, como aconseja Rovatti, “la declinación de la luz” como metáfora del saber, que no del conocer. Hay que buscar las redundancias no sólo en el texto formal, sino en los coqueteos del fantasma, compañeros inseparables de la narración; no únicamente en la deslumbrante epopeya de los dioses o de las ciencias, sino en el acontecer humano; no en la plenitud del sol que todo lo alumbra, sino en las sombras que proyecta la luna de nuestros sueños, en “el carácter débil, obscuro, indeciso, indirecto de la luz misma”.²⁵ De ninguna manera es cuestión de minimizar la importancia del “pensamiento simple” de que habla Morin, y menos aún los avances científicos y humanísticos sobre los que cada profesional construye sus prácticas. De alguna forma, nuestro psiquismo se estructura sobre la base de las huellas cognitivas originadas a través de los intercambios naturaleza-cuerpo-cultura, a partir de la primera interacción con el otro, los otros y finalmente la introyección del Otro, o sea el ingreso en el mundo de lo simbólico, del lenguaje y el flujo histórico-social.

²⁴ Durand, Gilbert. *Lo imaginario*. Ediciones Del Bronce, Barcelona, 2000, p. 101.

²⁵ Rovatti, Pier A. *Como la luz tenue*. Gedisa, Barcelona, 1999, p. 10

Somos dueños de una subjetividad, de un inconsciente, una ideología, una historia, las cuales, si bien son susceptibles de cambio, también constituyen en alguna medida, referentes determinantes en la estructuración de nuestras “ventanas de maduración”.

Las formas de pensar, de razonar; los comportamientos e interacciones, base de nuestra personalidad, están acotadas por la propia identidad del sistema en mayor o menor medida, así como por la persistencia de “esquemas no adaptativos”, postulados por Murray Gell-Mann.

Estos esquemas en un principio están sujetos a variaciones (inestabilidades), pero con el paso del tiempo suelen hacerse resistentes al cambio, el término “ventanas de maduración” para este Físico creador del concepto, equivale a falta de plasticidad. Si bien estas ventanas representan ventajas de tipo general relacionadas con la posibilidad de que, al cerrarse, dejan dispuesta la maquinaria para adquirir nueva información. Para los seres humanos las ventanas no suelen ser absolutas, son susceptibles de cierta flexibilidad definida “(...) como la capacidad del sistema nervioso para reorganizarse de manera que patrones de conducta que de otro modo persistirían indefinidamente puedan de hecho cambiarse”.²⁶

Si se me permite la comparación, lo mismo sucede con las estructuras míticas, tanto si se les considera como sistemas independientes, como si se toma en cuenta la influencia recíproca entre dichas estructuras y sus acoplamientos al sujeto y el fantasma que las origina, así como los diferentes entornos y contextos histórico-sociales y naturales.

No digo que esta dinámica de intercambio permanente se desentienda de los llamados arquetipos, condiciones iniciales, o ventanas de maduración, pero tampoco es admisible quedar adheridos a un esquematismo categorial y lingüístico de un presunto análisis mítico, cuyo carácter mismo es inestable y dinámico, en permanente movimiento y desequilibrio.

Frecuentemente hay un malentendido de base, cuando desde la complejidad humana se pone de relieve la necesidad de un “pensamiento complejo”, ello supone más que cambiar nuestra manera de pensar, cambiar la tendencia a aferrarnos a esquemas predeterminados e incluso a distorsionar la nueva

²⁶ Gell-Mann, Murray. *El quark y el jaguar, Aventuras en lo simple y en lo complejo. Matemáticas*, Barcelona, 1995, p. 321

información para hacerla embonar en ellos.

Un pensamiento complejo en cualquier disciplina, particularmente para el antropólogo, supone poder evolucionar con la suficiente rapidez para afrontar los cambios acarreados por la cultura. Entre ellos, los medios de comunicación, la cibernética y la tecnología en todos sus ámbitos; así como la concepción del mito, su interpretación y el papel preponderante que juega respecto a la producción de sentido y humanismo abierto, demandada por el presente.

Veamos un ejemplo de cómo un adulto, cuya imaginación se fue desplegando en contacto con el cine y la televisión, visualiza la realidad de la muerte de uno de sus héroes de caricatura, a través de un pequeño relato:

Caos sin K

El actor Don Adams que le dio vida al Super agente 86 acaba de colgar los tenis, se murió, pues, y con eso se llevó parte de mi formación intelectual. Cuando hace casi 40 años yo veía en la televisión meterse al 86 a un elevador y bajar hasta unas oficinas subterráneas, completas y complejas, ese fue mi primer acercamiento a las realidades alternas. O a la noción de que la realidad no era única, sino que había otras, que sucedían por abajo de los propios zapatos... Y cuando Maxwell Smart salía de ese elevador con una actitud desparpajada, a encontrarse con su jefe, a contradecir a ese señor, a mostrarle que sus indicaciones no eran las más adecuadas, uno aprendía ciertas formas, aunque fallidas, de resistencia frente a los poderosos. Porque al final, Smart siempre terminaba aceptando las difíciles misiones que se le encargaban, sobre todo si iba a estar acompañado por la agente 99, que estaba muy bonita. ¡Y con la que terminó casándose! Eso implicaba que la felicidad completa sí era posible, con todo y unos gemelitos... Luchar contra los malvados integrantes de la perversa organización KAOS era su principal finalidad y Maxwell la realizaba utilizando un retorcido sentido común, más una serie de artefactos sensoriales, como el zapatófono, o el sandwich radiotransmisor. Por cierto que éste último ha sido revivido, lo más seguro que como homenaje involuntario, en un reciente anuncio de pan, en el que un niño como el que yo

fui cuando me reía de las hazañas del super agente 86, le pregunta a su emparedado cuál es el resultado de una raíz cuadrada...

Maxwell Smart me enseñó a enfrentar a los malosos con ingenio, con humor, con ironía; con él aprendí de manera divertida que las realidades adversas muchas veces se pueden cambiar: me enseñó optimismo pues, para enfrentar los problemas de la furris vida.

Hoy que leo en el periódico que el actor Don Adams, que era quien le daba vida, no tuvo más remedio que sucumbir ante el caos, sin k, nada más digo: no hay problema, el Súper Agente 86 es inmortal, me cai que sí..

Enrique Aguilar

Capítulo VII
Luna Azul o Luna Doble
(El juego de la repetición)

LA LUNA

*Hay tanta soledad en ese oro.
 La luna de las noches no es la luna
 que vio el primer Adán. Los largos siglos
 de la vigilia humana la han colmado
 de antiguo llanto. Mírala. Es tu espejo.*

Jorge Luis Borges

Se conoce como Luna Azul o Doble Luna Llena a la segunda luna llena que se observa ocasionalmente en un mismo mes, este fenómeno tan inusual ha sido motivo de explicaciones científicas, pero sobre todo ha originado todo tipo de ritos, cuentos, leyendas, mitos, consejas, etc.

Astronómicamente este curioso evento se explica porque el intervalo entre dos lunas llenas es de cerca de 29.5 días y un mes regularmente tiene 30.5 días, por ello es muy poco probable que aparezcan dos lunas llenas en un mismo mes. En febrero nunca acontece esta duplicación, la cual regularmente se puede dar cada dos años y medio. Este hecho remite a la tercera luna llena a lo largo de una estación (tres meses) que abarca cuatro lunas llenas.

Las versiones sobre la segunda luna llena varían mucho, así como sus denominaciones, por ejemplo, otra explicación afirma que en general se pueden observar 12 lunas llenas en el año, de las cuales corresponden tres a cada estación, pero ocasionalmente el año presenta 13 lunas llenas, es decir a una estación le sobra una luna llena, para no confundir la primera aparición del mes con la última, se le denominó "Luna Azul" o "Luna Sobrante" (Almanaque de los agricultores de Maine. USA, 1819-1962).

¿Cómo se pasó de una versión de cuarta luna de una estación a segunda del mes?, se asegura en la literatura científica que fue debido a una equivocación al publicar datos de una fuente de segunda mano y no directamente del citado

almanaque. Como quiera que sea, la versión de la segunda luna, “Luna Azul” prevalece hasta la actualidad, demostrando con ello la fuerza del símbolo, la tradición y la costumbre. Más allá de la recepción, la percepción y la representación, Luna Azul es el significado más difundido para la doble luna. Ciertamente el sentido de Luna Azul concierne más al folklore, a lo cotidiano; hace alusión a lo absurdo, a aquello que nunca podrá suceder en la realidad, a lo chusco de una ilusión inalcanzable, o a una ‘inocentada’ como decirle a una persona de estatura muy baja que crecerá cuando salga la “Luna Azul”.

Sin embargo, como todo simbolismo contiene en sí los vestigios de un signo, ya que efectivamente se han registrado lunas con esa coloración como resultado de circunstancias que inciden en la atmósfera (incendios forestales, explosiones volcánicas, sequías, etc.)

Respecto a la constatación de la doble visita lunar, los astrónomos registraron una doble luna llena en mayo de 2007 y en diciembre de 2009, la anterior que se recuerda fue en diciembre de 1990 y se prevé otra para el 2028.

Independientemente de los datos antes citados, la luna nos es perfectamente familiar y ajena a la vez. Previsible en los diferentes aspectos visibles en su giro alrededor de la Tierra (según su posición con respecto al Sol) conocidas como fases lunares; o, en ocasiones, como cuando se asoma dos veces en el mismo mes, extraña y perturbadora.

No porque el fenómeno de la duplicación sea privativo únicamente de la Luna Azul, ya que igualmente se dan estas repeticiones en las demás fases (cuarto creciente, cuarto menguante, luna nueva), sino porque en ocasiones esta duplicación no es perceptible.

Pero más allá de las explicaciones científicas, astrológicas o literarias, para el hombre de cada día, quien observa cotidianamente este juego de luces y sombras, de ‘aparezco-desaparezco’, ‘me muestro, me oculto’, la luna es cantera inagotable de simbolismos.

Ella nos ha acompañado en este recorrido, en este bregar de preguntas y cuestionamientos sobre los mecanismos a través de los cuales fantasma y mito se organizan gracias a una dialógica cerebro-psiquismo-cultura, para simbolizar un real: algo que siempre queda fuera de la estructura, de lo que nada se sabe, ni se quiere saber, una “Luna Sobrante”, cuya presencia alumbra la única certeza para el devenir humano: la muerte

Repetición y recursividad: reflexiones sobre la estrategia mítica

Inicié este trabajo con la idea de que recursividad y emergencia, son los mecanismos que explican la existencia del mito como una producción simbólica inherente a la existencia humana. Este planteamiento –el cual me sigue pareciendo válido– lo fundamenté en la concepción de Maturana sobre la diferencia entre el concepto de repetición y el de recursividad: en términos generales lo que hace recursión o repetición a una operación recurrente, es su manera de asociación con algunos otros procesos, para este biólogo, cualquier proceso circular puede ser recursivo o repetitivo de acuerdo a su asociación con otro proceso en el mismo o en otro dominio diferente. La consecuencia observable de una repetición es que todo permanece igual, en cambio cuando se está ante una recursión, siempre aparece un nuevo dominio fenoménico.¹

No obstante, a la luz del concepto de repetición planteado por Deleuze, pareciera ser necesario complementar la concepción de Maturana, enfocada particularmente desde la biología del observador –en el marco del paradigma de la complejidad y teoría de la cognición de la Nueva Biología–, con algunas reflexiones que seguramente contribuirán a profundizar y ampliar el concepto de repetición, más allá de lo biológico, lo cognitivo, lo físico, la naturaleza, las matemáticas y la cultura, desde la perspectiva del psiquismo y sus registros, así como lograr una mejor comprensión y/o problematización de la dinámica de su funcionamiento en los procesos de simbolización, lenguaje e interpretación considerados propios del mito.

En este último capítulo me propongo introducir al tema de la recursividad y emergencia míticas a partir de algunas reflexiones deleuzianas sobre el concepto de repetición, para luego abordar la Fractalidad y desde luego, como parte de ella los conceptos de recursividad y emergencia.

Sin duda, la lectura de Deleuze para el antropólogo y sobre todo para el

¹ Maturana, H.R. (1995). *Biology of self consciousness*. In Giuseppe Tranteur (Ed.), *Consciousness: distinction and reflection*. Nápoles. Editorial Bibliopolis. Italy. Tomado de Alfredo B. Ruiz. *Las contribuciones de Humberto Maturana a las ciencias de la complejidad y la psicología*. INTECO, Santiago de Chile, 1997, pp. 9-10. (<http://www.inteco.cl>)

etnógrafo puede resultar hipercompleja; incluso para los más pragmáticos, planteamientos como los de este filósofo francés, sonarán ajenos a las teorías antropológicas. Ociosos, en el mejor de los casos, para quienes prefieren el contacto directo con su objeto-sujeto de estudio en campo, sin adentrarse en las sinuosidades de la filosofía y el psicoanálisis, ni mucho menos hacer conjeturas sobre su indispensable y persistente presencia en la vida del hombre.

No obstante, para aquellos quienes desean profundizar en el tema; encontrar una respuesta sobre la enigmática constitución del mito y su efecto posibilitador de una existencia, a todas luces marcada por la solidaria labor de encubrimiento en la que se confabulan sujeto, fantasma y lenguaje para sublimar y tornar creativa la difícil tarea de vivir, la lectura de Deleuze puede resultar fascinante.

Lo posible y lo probable: el difícil arte de interpretar

El momento en que la repetición y su relación con el mito, pasa de ser una palabra habitual y bien entendida, inocente y de fácil uso, a constituir un término cargada de sentido, pero también de malentendidos, de la misma manera que la tan perceptible, como inexplicable Luna Azul o Sobrante; es la oportunidad de arriesgarse a transitar hacia otras disciplinas en busca de iluminar los pequeños o grandes huecos que se enfrentan al momento de la interpretación de un hecho antropológico.

El concepto de repetición obedece, dentro del paradigma de La Complejidad dura, más a la idea de fractalidad propio de la matemática, a partir de la iteración de un algoritmo. En tanto, para la antropología queda el estudio de la Complejidad Humana, poniendo al sujeto como eje de cualquier acción y reflexión, ya sea en el campo de la biología (cerebro y neurociencias), en el de la interpretación (historia, tradición, costumbres, mitos, rituales, etc.) o en el de las interacciones sociales y culturales (cerebro, psiquismo y entorno sociocultural), donde existe una gran oportunidad y necesidad de enfrentar problemáticas actuales, abriendo más el ángulo de nuestra lente para romper el tabú entre ciencias y humanidades.

Del juego a-moroso de la repetición, entre mito y fantasma

Desde el punto de vista antropológico –más allá de la cura analítica, cuya base es la transferencia en un intento por “atravesar el fantasma”, o de “franquearlo”, para impedir al “goce” presentificarse en sus diferentes modalidades psicopatológicas, sea el dolor, la locura, la melancolía, entre otras formas–: ¿Es posible esperar de la repetición, fuera del dispositivo psicoanalítico, un efecto terapéutico?, ¿puede la ritmicidad del rito y del mito, provocar el fenómeno del “communitas”, como una potencialidad de cambio y solidaridad humana gracias al vínculo social?

Dispositivo analítico y dispositivo, llamémosle por el momento “social” obedecen a dinámicas, experiencias, métodos y registros simbólicos diferentes, fundamentalmente porque el psicoanalista trabaja con el inconsciente, la transferencia y la repetición, por cuya vía está, o pretende estar, en contacto no sólo con lo reprimido primario de los sueños y el síntoma, sino con sus manifestaciones en lo reprimido secundario o “propiamente dicho” como lo identifica Freud.

El analista además es quien lleva la “dirección de la cura” al ser investido por el analizante como “sujeto supuesto saber”, digamos que, a través del dispositivo se organiza una experiencia dual, una dialógica para repetir en condiciones creadas artificialmente, aquello que se repite compulsivamente por no poder simbolizarse. “Atravesar el fantasma” (así plantea Lacan el fin del análisis, entendido como un cambio de posición subjetiva respecto a la castración de cada sujeto) y descifrar el mito individual del neurótico, a través del cual el fantasma se despliega en sus diversas modalidades conscientes e inconscientes, es el trabajo individual, una de las estrategias planteadas genialmente por el psicoanálisis, como alternativa al “Malestar en la Cultura” freudiano.

El método propio del psicoanálisis es la “asociación libre”, un dejar jugar libremente el psiquismo y sus producciones mediante la palabra y la acción, acotado en el tiempo y en el espacio (diván, tiempo fijo o escandido, intervenciones etc). Paradójicamente se trata de un juego sujeto a reglas, limitado y determinado por el pago de una “deuda simbólica”, traducida

concretamente en el costo de cada sesión; de un juego en el que el “jugar” se restringe, a la vez que delimita el espacio para que un observador interprete ocasionalmente algunos destellos del objeto “a” y del “goce” (de Lacan).

Dicho objeto aparte de habitar en lo real, es un componente demorado, es decir, siempre amenazando con su llegada, con aparecer desnudo de sus atuendos imaginarios y simbólicos para presentar el real de la muerte, la disolución y el abismo del sujeto. Es una instancia a-morosa como anuncia el título de este apartado, pero no precisamente por obedecer al deseo, sino a la pulsión cruda, al instinto de destrucción.

La dimensión social en que la repetición se presenta engalanada por la sublimación, la creatividad, la estética, la poética, participa de otra lógica, es decir de una emergencia adicional, un excedente imaginario y simbólico que atenúa los libretos del instinto y la pulsión, favoreciendo una repetición sublimada (amorosa). Una repetición creativa, mezcla de tradición, cultura y solidaridad colectiva.

Una emergencia trabajada por el vínculo y las interacciones; concretada mediante la experiencia compartida y la acción: promotora de cambios y transiciones. Liberadora de las energías acumuladas por fricciones y desgaste de las prácticas económicas, políticas e ideológicas; por las luchas de poder, prestigio, envidia y competencias. Pero también por el agotamiento de universos de inteligibilidad caducos e inoperantes ante una realidad que los rebasa.

*Los acoplamientos estructurales-culturales requieren de un constante **re-cicla-miento**, de una permanente acción-creación de horizontes de sentido y valores para conservar no sólo sus identidades, sino las diferencias, cuya dinámica permite romper las estereotipias de la repetición, a la vez que promueve la repetición creativa.*

Ambas, ´diferencia´ y ´repetición´ constituyen el estribillo, la cantinela siempre igual y siempre diferente del fantasma y el mito. Son motores que mueven y organizan los comportamientos humanos: el tejido que conforman fantasma y mito, con todas las implicaciones que este anudamiento, al expandirse y contraerse implican.

Su entramado proporciona un material invaluable para comprender el trasfondo de las interacciones sociales y culturales, los escenarios donde se representan

los textos y contextos que a cada profesional de las disciplinas humanas, toca, no sólo registrar e interpretar, sino ‘intervenir’, sentir, experimentar, dialogar, modificar o cambiar, en la medida que así lo requieran los propio actores del sistema social.

Asimismo, diferencia y repetición son materia prima para el psiquismo y comportamientos sociales, éstos se pueden encauzar o desviar si se tiene un conocimiento mínimo sobre las motivaciones humanas y se aquilatan las repercusiones de nuestra acción en la dinámica de sus movimientos y flujos de significación en la medida que logremos participar en ellos.

Sobre repetición y funcionamiento psíquico

¿Cuál es el mecanismo inicial que posibilita el funcionamiento mítico?, la respuesta involucra como he tratado de sustentar en este trabajo, tres instancias: sujeto, fantasma y mito, articulados por un presunto origen, una lógica y una dialéctica; sostenidos en un tiempo y espacio siempre presente, siempre actual, pero también constantemente haciéndose y deshaciéndose, comenzando sin cesar...

Algunos autores como Freud, Lacan, Nietzsche y Eliade, atribuyen a la repetición la posibilidad del funcionamiento mítico; si bien cada uno hace su interpretación partiendo de su propia teoría, ponen a la repetición en el centro de sus explicaciones. En su texto “Diferencia y repetición”, Deleuze trabaja ambos conceptos y sus relaciones con la muerte, el fantasma y la imaginación. Sus planteamientos abarcan un recorrido a través de la obra de algunos de los autores mencionados, además de ofrecer un enfoque útil para introducirnos al tema de la recursividad, sin abandonar la complejidad humana, ya que es precisamente el sujeto, a través de su comportamiento interno (“contemplativo”) y externo, el soporte de su teoría sobre la repetición. Deleuze destaca el enfoque freudiano, partiendo de la propuesta biológica del padre del Psicoanálisis sobre el instinto de muerte, como la tendencia del organismo a volver a su estado de materia inanimada que sostiene el modelo de una repetición “meramente física o material”.

Dicha concepción coincide con la idea de Deleuze de una repetición originaria

que abarca no sólo el organismo, sino la naturaleza misma. Lo cual, de entrada nos permite establecer una continuidad respecto a los temas desarrollados en capítulos anteriores, ya que proponer la idea de sistemas humanos implica al sujeto y desde luego su entorno. Si bien, como se ha planteado en este trabajo, la muerte es el hecho que a todas luces justifica la existencia del mito, es también, de acuerdo con Freud, retomado por Deleuze, “aquella que afirma y prescribe la repetición”, por consiguiente el vínculo entre mito y repetición es fundamental.

El filósofo afirma: “El momento crucial del freudismo aparece en *Más allá del principio del placer*: el instinto de muerte no aparece vinculado con las tendencias destructivas ni con la agresividad, sino en función de un examen directo de los fenómenos de repetición: allí está su dominio y su sentido”.²

El instinto o pulsión de muerte determina la repetición a través del vínculo entre ésta última y los disfraces que le son propios como sucede, por ejemplo, en los sueños, los mitos, los fantasmas o los relatos, mediante la condensación y el desplazamiento (propuestos por Freud), la metáfora y la metonimia (propias de la teoría lacaniana) o la dramatización, entre otras expresiones del comportamiento gestual y corporal o las relativas a las figuras retóricas.

En todos los casos se trata de encubrir la repetición “desnuda, como repetición de lo Mismo”, cabe aclarar que para Deleuze “lo Mismo” alude a un origen imaginado, pero nunca existente, a un inconmensurable paradójico e inexistente encargado de dirigir el timón de nuestra existencia: “Los disfraces y las variantes, las máscaras o las simulaciones no se colocan –por encima–, sino que son, por el contrario los elementos genéticos internos de la repetición misma, sus partes integrantes y constituyentes”. No obstante, la idea deleuziana difiere del modelo material para entender la repetición utilizado por Freud, al enfatizar la existencia de una relación espiritual entre el instinto de muerte y los disfraces como única vía para la constitución de la repetición. La repetición para Deleuze, no se encuentra debajo de las máscaras, pero se forma de una máscara a la otra, con las variantes y dentro de éstas. Las máscaras sólo recubren otras máscaras, de tal manera que no se puede hablar de un primer término que se repita, “Por consiguiente, no hay nada repetido

² Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Amorrortu/editores, Barcelona, 2009, p. 43

que pueda ser aislado o abstraído de la repetición de la cual se forma, y también se oculta. No hay repetición pura que pueda ser abstraída o inferida del disfraz en sí”,³ la repetición es del orden de lo simbólico, por tanto, “el símbolo, el simulacro es el argumento de la repetición misma”.

De lo dicho, también se infiere la función de las variantes como meros mecanismos diferenciales, inherentes a la esencia y génesis de aquello sujeto a la repetición: “Sea una repetición desnuda (como repetición de lo Mismo)”, por ejemplo, un ceremonial obsesivo, o una estereotipia esquizofrénica: lo que hay de mecánico en la repetición, el elemento de acción aparentemente repetido, sirve de cobertura a una repetición más profunda, que se desarrolla en otra dirección, verticalidad secreta en la que los roles y las máscaras se alimentan del instinto de muerte.

Consecuentemente, Deleuze postula que el ceremonial (incluidas máscaras, disfraces) no significa más que una envoltura externa, el vestido de la verdad de lo desnudo, por tanto, no hay más sujeto de la repetición que la máscara, incluso afirma: “(...) la repetición por naturaleza difiere de la representación, lo repetido no puede ser representado, sino que debe ser siempre significado, enmascarado por lo que significa, enmascarando a la vez lo que significa”.⁴

El filósofo invierte la premisa freudiana: “repito porque reprimo”, formulándola como: “reprimo porque repito, olvido porque repito”, es decir, se repite porque hay algunas experiencias como la destrucción, la disolución, el vacío, la falta de sentido y la muerte que únicamente se pueden vivir como repetición, al margen de la simbolización; el sujeto repite aquello que no puede simbolizar. Digamos que la represión originaria apunta en primera instancia a las “presentaciones-percepciones” puras y desnudas (modo pulsional, Tánatos), no a la representación-simbolización (regida por la satisfacción y el deseo, por Eros).

Para comprender mejor el papel que desempeña el instinto de muerte con respecto a la repetición, Deleuze remite a tres exigencias “paradójicas complementarias”⁵:

³ *Ibidem*, p. 44

⁴ *Ibidem*, p. 45

⁵ *Ibidem*, p. 47

- 1) *Proporcionar a la repetición un principio original positivo (de posibilitador y fundamento del ingreso al mundo de lo simbólico).*
- 2) *Ofrecerle una potencia autónoma de disfraz y*
- 3) *un sentido inmanente, en el cual se mezclan terror y movimiento, tanto para seleccionar, como para el despliegue de su libertad.*

En función de la existencia de las exigencias mencionadas, si nos remitimos a la causalidad existencial, dentro de ella, de acuerdo con la teoría deleuziana, se pueden identificar dos tipos de repetición; el concerniente al efecto total abstracto provocado por la repetición, y el relativo a la causa actuante (estática la primera, dinámica la segunda).

La interacción de ambas implica dos formas diferentes de simetría: “Se distingue una simetría aritmética que remite a una escala de coeficientes enteros o fraccionarios y una simetría geométrica, fundada en proporciones o relaciones irracionales; una simetría estática, de tipo cúbico o hexagonal, y una simetría dinámica, de tipo pentagonal, manifiesta en un trazado en espiral o en una pulsación en progresión geométrica, en una palabra en una evolución viva y mortal. Ahora bien, este segundo tipo está en el centro del primero, es su corazón y su procedimiento activo, positivo”.⁶

La pregunta es, si tomando como referencia esta concepción, ¿se puede entender la dinámica mítica como un movimiento simétrico y complementario; una dialéctica (estructura-sistema) en la que ambos tipos de repetición se determinan como referencia y como movimiento, dentro de un sistema psíquico (autopoiético)? Otra cuestión pendiente es si podrían atribuirse al mito, las nociones de repetición-medida, entendida por Deluze como una división regular del tiempo –“recurrencia isocrónica de elementos idénticos”–, cuya existencia y duración obedece a un acento tónico, regido por intensidades, las cuales actúan dando origen a desigualdades en espacios de igual duración. Creando una polirritmia como origen del concepto de repetición-ritmo.

Esta diferencia entre repetición-medida y repetición-ritmo es de suma importancia, suponiendo que valga la analogía con el modelo de la complejidad, ya que iteración, recursividad y emergencia son elementos que

⁶ *Ibíden*, p. 49

permiten acercarnos a la teoría de los fractales, la cual constituye un modelo analógico para reflexionar sobre el mito, sus mecanismo de permanencia, estereotipias o recreaciones emanadas de la repetición y la recursividad. Parece existir un nexo entre el pensamiento deleuziano y la complejidad humana, la cual asoma tímidamente entre líneas: “La medida no es más que la envoltura de un ritmo y de una relación de ritmos. La reiteración de puntos de desigualdad, de puntos de flexión, de acontecimientos rítmicos, es más profunda que la producción de elementos ordinarios homogéneos; de modo que en todos los casos, debemos distinguir la repetición-medida y la repetición ritmo, ya que la primera es sólo la apariencia o el efecto abstracto de la segunda. Una repetición material y pura (como repetición de lo Mismo) no aparece más que en el sentido en que otra repetición se disfraza en ella, constituyéndola y constituyéndose ella misma mediante el disfraz.

“Aun en la naturaleza, las rotaciones isocrónicas no son más que la apariencia de un movimiento más profundo, los ciclos evolutivos no son más que entes abstractos; puestos en relación, revelan ciclos de evolución, espirales que representan una razón de curvatura variable, cuya trayectoria tiene dos aspectos disimétricos, como la izquierda y la derecha.

“Siempre en esta abertura, que se confunde con lo negativo, las creaturas tejen una repetición, recibiendo al mismo tiempo el don de vivir y de morir”.⁷ Pero, ¿cómo explicar esta diferencia, repetición-medida, repetición-ritmo en términos del lenguaje, en tanto el mito, más allá del psiquismo, toma cuerpo gracias a un texto oral, a una narración inventada, recreada o reinterpretada, pero siempre compartida (un mito no cobra existencia sin la participación de la otredad en cualquiera de sus modalidades).

A tal propósito sería necesario recurrir al tema de la repetición en la literatura, a la existencia de un espacio abierto por la repetición en el seno mismo de las palabras. El espacio de las máscaras, los disfraces y la muerte; aquel que a la vez esclaviza, salva y precisamente salva de aquello que esclaviza.

En tal sentido Deleuze cita a Péguy, este literato plantea que “la repetición es sustituida no ya por la homonimia, sino por la sinonimia; atañe a lo que los lingüistas llaman la función de contigüedad, no ya la similaridad; forma un pre-

⁷ *Ibidem*, p. 50

*lenguaje, un lenguaje auroral, donde se procede por pequeñas diferencias para engendrar gradualmente el espacio interior de las palabras”.*⁸

Para ambos autores, al igual que para la complejidad humana, se trata de trascender la idea de la mera repetición de palabras como figuras lingüísticas, de abandonar el mero nivel horizontal y superficial de la repetición mecánica en el lenguaje, para profundizar en sus dos coordenadas –horizontal, vertical, superficie, fondo– e identificar la repetición de los puntos relevantes para emprender un viaje hacia el interior de las palabras.

Pegúy considera en la constitución del sentido, lo exterior y lo interior de los procesos de significación hablada; sus diferencias y las singularidades en las que se repite, pero sin olvidar que sin repetidor no hay repetición, esto es, se requiere de un psiquismo repetidor.

Significa que la primera repetición se comprende como la identidad del concepto de representación y la segunda conforma la diferencia. La primera es repetición en el efecto, la segunda en la causa, la primera estática, la otra dinámica; horizontal una, vertical la segunda.

En resumen, una es de igualdad y simetría, la otra se funda en lo desigual, lo no medible, lo asimétrico; una inanimada, la otra poseedora del secreto de la vida y de la muerte, de la libertad y la esclavitud, de lo maléfico y lo divino.

“Una es repetición <desnuda>, la otra es repetición vestida, que se forma a sí misma vistiéndose, enmascarándose, disfrazándose, la otra tiene como criterio la autenticidad”, afirma nuestro filósofo Deleuze, conciente de las sinuosidades en que hunde el pensamiento de su y de nuestro tiempo.

La repetición a que se está aludiendo, desde luego responde más cabalmente a una “dialéctica de los contrarios”; una dialéctica-dialógica, ya que su síntesis no constriñe los opuestos, sino que los relanza en un movimiento permanente, infinito. Esa repetición ‘otra’ que se forma en el corazón de la primera, “es el espíritu de toda repetición”, su argumento virtual, potencial, en estado de “cifra constituyente”, textualmente: “Es el sentido material que resulta del otro, secretado como una concha”.

Las dos repeticiones aludidas, no son independientes debido a que la primera no se concretiza más que gracias a la segunda. Bajo el trabajo normativo y

⁸ *Ibídem*, p. 51

estructural de la primera, subsiste y se desarrolla el juego de las individualidades. Así pues, en el interior de cualquier repetición hallaremos la diferencia como resultado de su relación con un orden de otro grado que el propio; una repetición “desfasada”.

Para comprender la idea de repetición y diferencia con relación al psiquismo, hace falta considerar al observador, no sólo como receptor de ambas, sino capaz de engendrar ideas y conceptos que afectan a las representaciones y objetos materiales “que dramatizan una idea antes de representar un objeto”. Ello significa que podemos hipotetizar la existencia de proceso interno de continuas repeticiones, en contacto con lo que Deleuze llama “un elemento diferencial intensivo, síntesis de lo continuo en el instante”, este elemento lleva a cabo la síntesis de lo continuo, posibilitando la concepción del espacio interior. Para el autor resulta muy arriesgado hacer alguna afirmación contundente sobre el comportamiento de la diferencia y la repetición, tanto a nivel interno, como externo, pues –acepta– se desconoce la verdadera esencia de la repetición, “En realidad, mientras se inscriba la diferencia en el concepto en general, no tendremos ninguna Idea singular de la diferencia, permaneceremos tan sólo en el elemento de una diferencia ya mediatizada por la representación”.⁹

En este punto da la impresión que Deleuze se detiene al reconocerse impotente para llevar más allá su discurso, si bien ha llegado demasiado lejos, contribuyendo a despertar nuestro deseo por no abandonar el tema del psiquismo y la naturaleza de los conceptos que deberían serle propios, más allá del dominio de las ideas, en el territorio del espíritu o el psiquismo, aquello de lo que solamente se puede dar cuenta partiendo de la experiencia, aceptándonos como sujetos nacidos del afecto y del deseo, “afectados” por nuestra subjetividad.

Por ello repetir como dice nuestro fallido filósofo, “es comportarse, pero con respecto a algo único, que no tiene algo semejante o equivalente. Y, tal vez, esta repetición como conducta externa se hace eco, por su cuenta de una vibración más secreta, de una repetición interior y más profunda en lo singular que lo anima. La fiesta no tiene otra paradoja aparente: repetir un

⁹ *Ibidem*, p. 58

<irrecomenzable>. No es agregar una segunda y tercera vez a la primera, sino elevar la primera vez a la <enésima potencia>”.¹⁰

¿Podría deducirse de las propuestas anteriores la diferencia entre una antropología clásica y una antropología compleja?; ¿La necesidad de apelar-enfrentar la noción de psiquismo como parte fundamental a considerar, tanto para la observación, como para la interpretación de nuestros sujetos-objetos de estudio. Más allá y más acá de la estadística, de las categorías preestablecidas, esquematismos, generalidades, universales, modelos y programas matemáticos y cibernéticos?

El etnógrafo, el etnólogo y el antropólogo social requieren de un bagaje teórico, de categorías, para interpretar, en este caso aquellos fenómenos como el mito y el ritual, así como sus contextos de referencia en el tiempo y en el espacio, conformados por las dinámicas de interacción en los diferentes ámbitos como relaciones familiares, de pareja, amistosas, de trabajo; institucionales, religiosas, grupales, colectivas e incluso me atrevería a decir “virtuales” para empezar a incluir los medios de comunicación masiva, las redes sociales y todos aquellos ciberespacios, que afectan (de afectar y de afecto) la subjetividad individual y grupal, más allá de la realidad física.

Me pregunto si la relación sujeto-fantasma-mito cobra cada vez mayor importancia en las conformaciones sociales y culturales, dado que proliferan los espacios virtuales, imaginados, fantaseados. Aquellos en los que el otro y los otros despliegan sus libretos fantasmales, tomando como referencia una imagen y una representación. Apuntaladas únicamente en un mensaje y una imagen, sin referente corporal humano; en el rebote de mil imágenes, palabras, sentidos y significados, cuya interpretación dependerá únicamente de quien ‘sube’ al escenario electrónico sus infinitos fantasmas; de aquellos sujetos aislados y solitarios esperando ansiosos que la luna se oculte para continuar sus dramatizaciones proyectadas en la pantalla de una computadora, celular, iPad, o cualquiera otra modalidad cibernética.

Cada mañana el sujeto sacude su máscara y se coloca su disfraz para volver a iniciar, retomar, proseguir un diálogo consigo mismo; transita solitario a través de una banda de moebius, imaginando que está en compañía de otro u otros

¹⁰ *Ibidem*, p. 22

sujetos, sin percatarse de la mascarada en que participa. ¿A qué tipo de repetición corresponderán estos comportamientos y conductas, donde el emisor y el receptor pasan por la aduana de un sí mismo sin objeto, ni “concepto”, entendido este último como “el objeto de la representación”?, ¿Qué pensaría Deleuze sobre las cada vez más difundidas y sobrevaluadas prácticas sociales (predominantemente solipsistas y deshumanizadas) si viviera?...

Seguramente a nuestro visionario filósofo, la realidad actual no le sorprendería demasiado, antes bien, muy probablemente, viene a reforzar gran parte de sus reflexiones, sobre todo en lo relativo al “jugar” del fantasma y la repetición constituida por la máscara y el disfraz, las cuales a su vez sólo pueden ser estimuladas por el imaginario.

Ciertamente la imaginación desempeña el papel detonador para echar a andar esta infernal máquina de simulacros que es la existencia humana: “(...) la repetición es, en su esencia, imaginaria, puesto que sólo la imaginación forma aquí el <momento> de la vis repetitiva desde el punto de vista de la constitución, haciendo existir lo que contrae a título de elementos o casos de repetición. La repetición imaginaria no es una falsa repetición, que vendría a suplir la ausencia de la verdadera, la verdadera repetición es imaginaria. Entre una repetición que no deja de deshacerse en sí, y una repetición que se despliega y se conserva para nosotros en el espacio de la representación, hubo la diferencia, que es el para sí de la repetición, lo imaginario.

La diferencia habita la repetición”.¹¹ Así, la diferencia siempre que aparece la repetición, entra en escena, posibilita el acceso de un orden a otro de la repetición; por ejemplo, nunca podremos decir que entre un ritual y el siguiente, hubo una simetría perfecta.

Cada vez que un mito se cuenta de nuevo, es diferente; el arte del etnógrafo estaría en identificar la novedad-diferencia, en comprender, interpretar y registrar esta diferencia, la singularidad capturada en la dinámica del instante, del devenir e incorporación a la estructura mítica en constante movimiento. “La repetición dicha de lo mismo, es la envoltura exterior, como una piel que se deshace, para un núcleo de diferencia y de las repeticiones

¹¹ *Ibidem*, p. 127

*internas más complicadas. La diferencia se halla entre dos repeticiones”.*¹²

Son embargo, lo mismo podría afirmarse para el otro polo de la dialéctica diferencia-repetición-diferencia: la repetición se halla entre dos diferencias y permite igualmente pasar de un orden a otro.

*En este punto Deleuze se apoya en la propuesta de Gabriel Tarde, para quien el desarrollo de la dialéctica citada implica “(...) la repetición como paso de un estado de las diferencias generales a la diferencia singular, de las diferencias exteriores a la diferencia interna; en una palabra la repetición como el diferenciante de la diferencia”.*¹³

La propuesta de Deleuze efectivamente pareciera un acertijo, pero como antropólogos no debemos olvidar que incursionar en la trasdisciplina lleva implícita una dosis de esfuerzo y paciencia para dilucidar algunos lenguajes crípticos, como si la claridad fuera exclusiva de aquellos privilegiados destinados a con-vivir, bien-vivir y sobre-vivir comiendo el pan y la sal de los hombres de cada día. De cualquier forma, un destello para iluminar la oscuridad siempre se agradece, venga de la disciplina que venga.

*Por ejemplo, Tarde acude en nuestro auxilio, al ser convocado en el texto de Deleuze, y ofrece una mirada muy interesante enfatizando su postura respecto a la dialéctica planteada: “(...) la repetición está entre dos diferencias y nos hace pasar de un orden de la diferencia a otro: de la diferencia externa a la diferencia interna, de la diferencia elemental a la diferencia trascendente, de la diferencia infinitesimal a la diferencia personal y monadológica. La repetición es, pues, el proceso por el cual la diferencia no aumenta ni disminuye sino que va <difiriendo>, y <se da por meta a sí misma>”.*¹⁴

Respecto a este sociólogo Deleuze resalta su planteamiento sobre el tema, al proponer sustituir la alternativa entre datos impersonales e Ideas de prominentes hombres, por ideas propias de hombres habituales, así como sus pequeñas invenciones e interferencias entre corrientes imitativas, dando lugar a una microsociología “(...) que no se establece necesariamente entre dos individuos, sino que ya está fundada en un solo y mismo individuo, (por ejemplo, la vacilación social como <oposición social infinitesimal> o la

¹² *Ibíd.*, pp. 127-128

¹³ *Ibíd.* p. 128

¹⁴ cf. <Monadologie et. sociologie> y <La variation universelle>, en *Essais et melangés sociologiques*, ed. Maloine, 1895.

invención como <adaptación social inifinitesimal>; cf. Les lois sociales).

Utilizando este método, procediendo por monografías, se mostrará de qué modo la repetición suma e integra las pequeñas variaciones”.¹⁵

Pero, ¿qué hacer con ese resto que secreta y es secretado por la diferencia y la repetición? Cómo abordar las emergencias producidas por cada época, particularmente cuando empezamos a ver una relación muy estrecha, casi de idénticos entre lo “real” y lo material.

Una amalgama que paulatinamente está acabando con la naturaleza y el planeta, para dar paso a una tecnología insumisa, con voluntad propia, la cual se resiste a desaparecer del planeta. Pareciera que “lo Mismo” de la repetición humana está por clonarse en una nada que nos atrae como un atractor extraño al exterminio de nuestra interioridad. Quizá no esté tan lejano el día en que los arquetipos o las metáforas-raíz desaparezcan, aboliendo nuestra condición humana para instaurar otras dimensiones no sabidas de la muerte, probablemente ‘la muerte de la muerte puede llegar sigilosamente, sin hacer ruido, hurtándonos el alma.’

Mitos y atractores: sobre la virtualidad del objeto

Mientras tanto, un nuevo paradigma ilumina la bóveda celeste; ocasional como la Luna Doble o Sobrante que preside este capítulo, igual es esperanza que ilumina nuestro horizonte, una promesa de salvación: la complejidad humana. El ejercicio de un pensamiento complejo consciente de sus limitaciones, pero también de sus riquezas, es un reto y una realidad que podemos ejercer de manera personal, pero también socialmente.

Somos sujetos en pos de un objeto siempre incompleto, agujerado por el deseo, gracias al cual, más allá de una satisfacción biológica, podemos amar, sufrir y enloquecer por una demanda siempre insatisfecha.

Si el objeto fuera asible en su totalidad no habría una dimensión simbólica, las palabras y los pensamientos estarían atados a las cosas, no existiría la diferencia, tampoco la figura, ni el fondo; el claro-oscuro, la mal-dicción o la bien-dicción; el nacimiento y la muerte, el principio y el fin.

¹⁵ Deleuze, Gilles, *Op. Cit.* , p. 129

Careceríamos de límites y fronteras, todos y todo seríamos parte de lo mismo. El predominio de lo “real” se apoderaría de nuestros cuerpos y nuestros psiquismos, cancelando la posibilidad de hacer presente lo ausente.

Paradójicamente es la incompletud, la fractura de la pulsión latente desde nuestro alumbramiento, justo en el punto donde pecho y boca se encuentran, en el choque del deseo y la necesidad, donde surge la mirada de la madre, el aliento de su deseo sopla como brisa fresca para dar a luz por segunda vez: por su cuenta corre el advenimiento del bebé al mundo de lo simbólico, el nacimiento del sujeto.

Pero el arribo, tiene un costo, castración y represión son el precio por acceder a este mundo repleto de objetos fracturados –portadores de su propia virtualidad– en tanto siempre carentes, siempre deficitarios, en la eterna búsqueda de una “primera experiencia de satisfacción”; de una “identidad de percepción” explicitadas por Freud como alucinada, como el recuerdo inconsciente de una plenitud nunca alcanzada, pero siempre recordada, repetida constantemente, fantaseada al infinito.

Finalmente, sin saberlo –pero sabiéndolo–, construimos nuestro yo sobre un espejismo que nos permite oponer Eros a Tánatos; vencer la velocidad y la fuerza de la entropía a contrapelo de una neguentropía social y culturalmente producida. Y todo, gracias a la ausencia de una parte del objeto que podemos representar a través de la mirada, pero determinados por una envoltura libidinal retroactiva y prospectiva, es decir, su virtualidad.

“Tomado del objeto real presente, el objeto virtual difiere de él por naturaleza; no sólo carece de algo en sí mismo, al ser siempre una mitad de sí mismo, cuya otra mitad se enuncia como diferente, como ausente. Ahora bien, esta ausencia es, como veremos, lo contrario de un negativo; eterna mitad de sí, sólo está donde está con la condición de no estar donde debe estar. Está donde se lo encuentra sólo con la condición de ser buscado donde no está. (...) Lacan muestra que los objetos reales, en virtud del principio de realidad, están sometidos a la ley de estar o no estar en algún lugar, pero que el objeto virtual, por el contrario, tiene la propiedad de estar y de no estar, allí donde está”.¹⁶

¹⁶ *Ibidem*, p. 162

En síntesis, se puede deducir que el objeto virtual en sí mismo únicamente puede ser simbólico. ¿Ello hace de la repetición mítica un objeto de estudio en parte virtual? Sí, como estructura en movimiento, como referente potencial; pero su otra parte, al igual que la luna, atraviesa por diferentes fases, de acuerdo a nuestra existencia, constantemente iluminada por el deseo de la significación (mito) y oscurecida por ese sobrante siempre a punto de revelarse, una parte nunca colmada, imposible de simbolizar, pero compulsiva e insistente, latente en el cuerpo biológico, en las estereotipias de nuestra conducta diaria, en la dinámica de nuestras interacciones, siempre fallidas, erosionadas por la ruptura de los vínculos o acumuladas por la fuerza de la pulsión.

La pulsión de muerte y sus libretos, son también la parte latente o actuante de los fantasmas, en tanto que ellos en su interior más recóndito ocultan el corazón latente de la represión, de aquello que por no obedecer más que al instinto, requiere ser reprimido y sublimado a través de la cultura.

Preguntarse por el tiempo de la estructura mítica y el del mito, implica la confluencia de tiempos virtuales en un punto complejo del presente vivido, en el cual el mito se está diciendo (narrando), pero ese dicho es portador de pasados y horizontes no-dichos tal vez, pero implicados en la narración.

El presente del mito se hace viejo en el mismo instante en que se le pone punto final a lo contado, para convertirse en un término último o un principio siempre latente, atractor de significación, listo para conferir sentido a la siguiente repetición. Ese es el carácter del mito, su vitalidad.

Por ello cuando la palabra escrita lo captura en un texto, se convierte en historia y muere. Sin la redundancia, sin la repetición, el mito se convierte en puro texto congelado, su re-citación no aporta nada a la audiencia, en tanto no de pie a la imaginación y la invención; en tanto no pueda beber y alimentarse de sus fuentes y horizontes; en tanto no se deje iluminar y atraer por el cincelado de la existencia en el aquí y ahora.

Es sólo en el punto en que la letra salta del texto para convertirse en idea, en una nueva organización de sentido, es decir, en palabra viva, cuando el mito a su vez se convierte en atractor y abre las compuertas del flujo significativo.

La leyenda que presento enseguida me la contó un lugareño, en apariencia es un cuento pequeño e intrascendente, pero luego de viajar por buena parte de la

república y escuchar las narraciones de cantidad de pueblos asentados en las laderas de cerros y montañas, el texto empieza a cobrar relevancia inspirado seguramente por un atractor, arquetipo o metáfora-raíz, surgido del acoplamiento naturaleza-psiquismo, de la dialéctica diferencia-repetición:

El reloj mágico

En Ometepetl, municipio de Tetela ubicado en la Sierra Norte de Puebla, durante el invierno aparece un reloj entre sus dos cerros, el cual se alcanza a distinguir clarito clarito, con sus manecillas muy bien estiradas. El resto del año sólo se escucha el golpe de sus campanadas al marcar las seis de la tarde. Cuenta la leyenda que el misterioso reloj descansa dentro de las entrañas de un animal, porque caminando por el centro, al amanecer pega el sol en un pedacito de cantera donde se nota el buche de un gallo cargado con el mágico cronómetro. Se dice también que detrás de los cerros, en una gran peña, se encuentra una puerta que sólo se abre la víspera del día de San Miguel Arcángel, patrono de Ometepetl, cuando en su iglesia suenan las campanadas que anuncian el crepúsculo. En una ocasión un devoto de San Miguel, intrigado por el contenido del enigmático portón, entró en él y nunca se volvió a saber de su paradero. Muchos años después apareció con la misma edad que tenía cuando entró y refirió que el tiempo que había pasado adentro le había parecido “unos cuantos segundos”. Al salir buscó a sus familiares y todos habían muerto.

Sólo encontró gente extraña y uno que otro descendiente de sus nietos. El “reloj mágico”, forma parte de una serie de mitos, leyendas o cuentos breves repetidos regularmente en cada poblado donde su orografía, montañosa, desértica, mar etc. tradicionalmente ha despertado la imaginación de sus habitantes en diferentes épocas y como resultado de la cultura heredada. Ésta se combina con los accidentes climáticos, las riñas entre familias, los festejos, las creencias, las formas de producción y objetos comerciales de cada región, rituales o fenómenos socio-económicos como la migración, además de las influencias ejercidas por factores externos, por ejemplo, la entrada de los

medios masivos de comunicación, vestimentas, aparatos y venta de todo tipo de alimentos procesados.

Las formas de contar mitos van cambiando de acuerdo a los estímulos internos y externos, sean individuales, grupales o colectivos; la significación se transforma imperceptiblemente, quedando sedimentos, muchas veces inconscientes, de las formas del lenguaje de los antepasados o las importadas de visitantes o vecindados recientemente, sean autóctonos u originarios de otras regiones e incluso ciudades o países ajenos al nuestro.

Sin embargo, los arquetipos o modelos que dan origen a las narraciones, no varían, la constitución humana obedece a estructuras muy similares; el psiquismo se constituye –de acuerdo con la explicación freudiana–, sobre un dualismo pulsional (Eros y Tánatos) a partir del principio del placer y posteriormente de realidad.

Lacan por su parte habla de un principio de alienación-separación gracias al cual el individuo ingresa en el mundo del lenguaje. Tanto Freud como Lacan coinciden en la conformación de “Lo Mismo”, es decir del desarrollo del instinto de muerte para el primero, del goce, objeto “a”, “real”, la muerte o, en el mejor de los casos, “destitución subjetiva” para el segundo; siendo estos factores origen y atractores, en ambos polos.

Principio y fin de la existencia, por medio de los cuales la dialéctica repetición-diferencia condicionan procesos como la “fijación”, “la compulsión a la repetición”, “la regresión”, “idealización” y toda una serie de patrones de comportamientos e interacciones, reflejadas, sobre todo, en algunos automatismos donde individuo, grupo y sociedad son jugados, más allá de su participación consciente.

“Los tres conceptos muy diferentes de fijación, automatismo de repetición y regresión dan prueba de esta distribución entre un término que se supone último o primero con respecto a la repetición; una repetición que se supone desnuda en relación con los disfraces que la recubren, y los disfraces que se agregan necesariamente a ella por la fuerza de un conflicto. (...) Poco importa que el antiguo presente actúe, no en su realidad objetiva, sino en la forma en que ha sido vivido o imaginado. Pues la imaginación no interviene aquí más

*que para recoger las resonancias y asegurar los disfraces entre los dos presentes en la serie de lo real como realidad vivida”.*¹⁷

Deleuze aclara la función del “objeto virtual” y su desplazamiento, mismo que atribuye a un disfraz y enmascaramiento, primero como un principio de dónde surge la repetición ya disfrazada; esta repetición se conforma únicamente con y en aquellos disfraces que afectan las relaciones y términos de la realidad.

La repetición, según este enfoque, depende del objeto virtual, entendido como instancia inmanente, caracterizada en primer lugar por el desplazamiento.

Freud denomina dicha instancia “represión primaria”, una fuente permanente de conflictos, a la vez que la única posibilidad de acceder al mundo de lo simbólico.

Por consiguiente, podemos suponer el desplazamiento del objeto virtual entre pasado y presente, pero también con respecto a sí mismo (un insimbolizable) poniendo constantemente en juego la complejidad de lo intersubjetivo.

De manera que cada sujeto desempeña un rol dentro de las coordenadas de su existencia según la “posición intemporal”, ocupada por él con relación al objeto virtual.

En ese sentido, al objeto virtual no hay que asignarle un lugar fijo; su lugar es el de la ausencia. Para Lacan, por ejemplo, el falo (entendido no como pene en la realidad, sino como poder y potencia) es el “órgano simbólico de la repetición” y siempre está oculto bajo la máscara.

Asimismo, Deleuze explica que los personajes parentales no son los términos últimos de un sujeto, sus amores no remiten a la madre quien, en determinado momento ocupa un sitio respecto al objeto virtual, no obstante, su lugar será sustituido en su momento por otro actor, parte del presente de otra

subjetividad: “Los personajes parentales no son los términos últimos de un sujeto, sino los términos medios de una intersubjetividad, las formas de comunicación y de disfraz de una serie a otra, para sujetos diferentes, en cuanto estas formas están determinadas por el transporte del objeto virtual.

*Tras las máscaras hay pues, otras máscaras y lo más oculto es, a su vez, un escondrijo y así hasta el infinito”.*¹⁸ *Ciertamente, Deleuze reconoce la naturaleza del inconciente como “diferencial e iterativo, serial problemático y*

¹⁷ *Ibidem*, p. 164

¹⁸ *ibidem*, p. 167

cuestionante”, pero también como un concepto indispensable para reflexionar sobre los mecanismos de funcionamiento del “objeto virtual”.

Efectivamente, hablar del psiquismo, conlleva una elaboración conceptual y teórica muy complicada, ya que de él no se puede saber a través de un trabajo científico ante un objeto pasivo, que se preste a la manipulación como sucede en las neurociencias y en otras disciplinas, en las cuales, el especialista se pueda relacionar con un objeto-objeto (materia o cuerpo biológico) susceptible de estudio.

Por ello, si consideramos el objeto-sujeto de las ciencias sociales y en particular de la antropología desde el ángulo de la complejidad humana; pensar algunos temas como el mito resulta casi imposible basándose un enfoque meramente lingüístico o dentro de los paradigmas clásicos de la investigación. Factores como la experiencia, la subjetividad e intersubjetividad, la diferencia de los sexos, las relaciones humanas, los intercambios simbólicos, la comunicación e infinidad de comportamientos y constelaciones cognitivas y somáticas, internas y externas, siguen siendo una incógnita, incluso para la psicología, sociología, psicoanálisis o antropología.

Un enigma del que participan aquellas expresiones, casi tan antiguas como la especie humana, las cuales tienen como principio y mecanismos de funcionamiento y permanencia, el simbolismo y la repetición.

En síntesis el objeto virtual (fallido y de deseo) tiene un carácter “esencialmente perdido”, en tanto que el objeto de la realidad se encuentra siempre disfrazado, pero ambos están en constante codeterminación, se desplazan en el interior del objeto, impidiendo su localización fija y estable. Se hayan en interacción y movimiento continuos; uno late en el corazón del otro y viceversa.

La labor mítica consiste en velar una parte del objeto, mantenerla oculta, cubrir su desnudez en el mismo proceso que la des-cubre; participa a la vez de una condición de virtualidad y realidad. El mito en parte está sujeto al significante y a su eventual posibilidad de dejar asomar el sentido y la significación, por otra está sujetado por un siempre insimbolizable, excedente, resto, un plus imposible de adecuación al texto.

El mito –podría conjeturarse en el marco de la teoría deluziana- también participa de las condiciones del objeto, virtualidad y realidad, en tanto que, producto de una estructura mítica en permanente movimiento. Dispuesta

siempre a re-tornar a su atractor de origen (sujeto y fantasma), pero a la vez, inventándose y reinventándose en el corazón de la palabra y la estructura narrativa, literaria.

Su dialéctica obedece a las mismas pulsaciones que el objeto, pero también se organiza constantemente, toma cuerpo escritural a través de en un decir-significante, de una lógica y una gramática conjuntas: sin el otro o los otros no hay mito. Digamos que el sujeto al contar un mito, responde a las leyes de su lengua, su cultura, tradiciones, historia, etc.

En fin, hace lo posible para acoplar su texto y su contexto, trata de organizar, ordenar el caos del que proviene su fantasmagoría y la del grupo, acorde a una dialéctica y a una dilógica. De ahí la complejidad humana del mito, ya que, independientemente de conformar un producto del psiquismo de un sujeto, comparte una exterioridad debido a la cual, lo social y lo cultural le dan un carácter muy peculiar respecto a las otras producciones del psiquismo.

“Palabra esotérica”, define Deleuze a aquella que sólo puede representar su sentido como un sin-sentido:

“...la palabra esotérica es el objeto =x propiamente lingüístico, pero también el objeto =x estructura la experiencia psíquica como la de un lenguaje siempre y cuando se tenga en cuenta el perpetuo desplazamiento invisible y silencioso del sentido lingüístico”.¹⁹ Digamos que el caos formado por el instinto de muerte, es el atractor de punta, en cuyo centro se pliegan y despliegan las dinámicas del sujeto, su psiquismo y su fantasma. Dentro de un sistema en el cual se conforman constantemente atractores extraños, bifurcaciones, desvíos, vórtices y creodas; todo tipo de equilibrios y desequilibrios, estabildades e inestabildades según el objeto (necesidad-deseo) y la cara desde donde se proyecta a través de la existencia del sujeto (virtualidad-realidad).

El sujeto y su fantasma surgen de un caos –diferenciación-separación pecho-niño–, constantemente organizado a través del disfraz y la máscara. Por ello se puede hablar de un orden presente y temporal, pero en movimiento permanente. Se puede hablar de una ley, normas, orden, sociedades, tradiciones, instituciones y todo tipo de comportamientos y hábitos destinados al mantenimiento de un presunto equilibrio social.

¹⁹ *Ibidem*, p. 191

El lenguaje, las religiones, el aparato productivo, los sistemas económicos y los sistemas de impartición de justicia en cada país, paralelamente a sus equivalentes en los microsistemas, como la familia, los grupos y la colectividad, son los encargados de dar cuerpo a igual número de disfraces y máscaras producto de los imaginarios en cada ámbito social.

El caos es el origen de las diversas instancias que instauran e integran el psiquismo, esto es, la diferencia y la repetición son la máscara, sin embargo como se vio, ambas sólo pueden subsistir, coexistiendo, en una dialéctica-dialógica que se despliega en espiral, cada una de cuyas iteraciones es similar, pero diferente a la anterior.

“Es evidente que las series son sucesivas, una <antes>, otra <después>, desde el punto de vista de los presentes que pasan en la representación. Es incluso desde este punto de vista como se dice que la segunda se parece a la primera. Pero no sucede lo mismo con respecto al caos que las comprende, al objeto =x que las recorre, al precursor que las pone en comunicación, al movimiento forzado que las desborda: siempre, el diferenciante las hace coexistir”.²⁰

El fantasma fundamental surge de este caos, como un orden, una organización en cuyo centro la ausencia del objeto fantaseado por el niño (experiencia de satisfacción primaria) se cubre con los velos del disfraz y así circula en la espiral de la existencia humana. Sobre este punto Deleuze se pregunta por el fenómeno de “retraso” constituido por el tiempo indispensable, a fin de que la escena infantil alucinada como deseo originario completamente satisfecho, y no como una necesidad más cercana a lo biológico, cobre sentido retroactivamente en una fase adulta. Atribuyendo este desfase a la resonancia entre las dos “series de base” (infantil y genital), las cuales se suceden indistintamente y coexisten en un “inconsciente intersubjetivo” en el sujeto. De ahí la importancia conferida a la escena primaria, la cual, según él, pone en comunicación las dos series.

Freud reconoce tal mecanismo de retraso (nachtraglich) como una manera de convivir del antes y del después, por ello concibe el inconsciente como intemporal. “Lo que es originario en el fantasma no es una serie con respecto a

²⁰ *Ibidem*, p. 192

otra, sino la diferencia de las series, en tanto relaciona una serie de diferencias con otra serie de diferencias, haciendo abstracción de su sucesión empírica en el tiempo”.²¹ Sobre el fantasma freudiano, Derrida y Deleuze coinciden al asegurar que para éste “sólo el no-origen es originario”, por consiguiente no es posible hablar de un origen-original y de sus posteriores simulacros como copias, puesto que la semejanza de las repeticiones entre las dos series, únicamente “son efecto del funcionamiento de esta diferencia, única en ser originaria en el sistema”. Esta declaración nos deja indefensos para seguir considerando la repetición como idéntica, como igual o semejante a lo que repite (la diferencia), incluso de acuerdo con Deleuze en todos los casos la repetición es una ficción “engendrada por el eterno retorno”, y los simulacros o fantasmas son las estrategias utilizadas por las series de base, como vehículo para su despliegue y movimiento, dentro y fuera del psiquismo.

El re-curso del mito: sobre una antropología compleja...

Las consideraciones anteriores pueden parecer tortuosas para el antropólogo formado dentro de los cánones clásicos, pero no podemos olvidar que para desplegar una mirada antropológica sobre un campo transdisciplinario, antes hay que establecer un marco teórico capaz de dar cuenta de algunos aspectos, no considerados a través del desempeño de nuestra práctica profesional.

Cuesta aceptar que la historia del sujeto; sus historias presentes o proyectadas a través de un horizonte fractal; un horizonte al que cada vez que el hombre cree acercarse, se aleja más; que los paraísos imaginados, son espejismos contruidos minuciosamente, para alejarse del origen y el fin.

La muerte del sujeto es el motor de la diferencia y la repetición, de las máscaras y los disfraces siempre presentificados por el mito y el ritual procedentes del cotidiano o de la mística celebración, de la estereotipia nunca lograda o de la anomia-promesa de cambio.

La estabilidad de los sistemas psíquicos y sociales es precaria, sujeta al movimiento y desequilibrio permanentes, los humanos tenemos que improvisar siempre para romper y restaurar el objeto (de deseo y de necesidad), para no

²¹ *Ibidem*, 193

interrumpir el juego de la vida. Por ello, el mundo del sujeto es el de la complejidad (conciencia), pero más aún de la complejidad humana (autoconciencia).

Comprenderlo no requiere sólo adquirir conocimientos y aplicarlos dentro de la infinidad de disciplinas y contextos humanos que conforman el entorno de cada individuo, trátase de un oficio, de trabajo con la naturaleza y con la tierra, con las emociones y sentimientos de los demás, o en el inabarcable campo de acción de las ciencias humanas y sociales; requiere sobre todo, conocer-nos, pensar-nos: de un saber, un conocer y un hacer-nos. Es indispensable comenzar a ejercer un pensamiento, un comprender y un hacer, sea éste vivenciar, comunicar, investigar ocualquier o otra acción y reflexión humana, pero de “segundo orden”. Si pensamos sobre lo que pensamos y sobre lo que hacemos, si somos concientes, incluso de las repercusiones posibles de nuestro inconsciente y el de los otros en el quehacer antropológico, podremos iluminar la obscuridad sobre algún aspecto de la realidad que nos rodea. Estaremos en condiciones de mayor apertura y flexibilidad para entender al otro-Otro, para desalienarnos de algunas creencias e ideologías muchas veces más que impuestas, autoimpuestas por un desborde pulsional y libidinal carente de cauce, estructura o referencia, por mucho que éstos estén en movimiento. Se requiere de una actitud de alerta sobre nuestros propios mitos y fantasmas, así como los de los otros, o los que se construyen en común. Mayor intuición, sensibilidad y más alto grado de resolución en la observación e interpretación de los libretos y escenarios contruidos por las personas, los colectivos y nuestra subjetividad inmersa en el teatro de la vida, podrán hacer de la “compulsión a la repetición” freudiana; de su “retorno de lo reprimido inconsciente” y de los patrones estereotipados, de las repeticiones incontroladas; espacios potenciales para el despliegue de una libertad y creatividad requerida.

Hoy más que nunca requerimos un pensamiento complejo, alerta, para la erradicación del consumismo compulsivo y todo tipo de prácticas capitalistas de manipulación de las ideologías destinadas, por una parte a convertir a los individuos en simples números y estadísticas, a masificarlos y despersonalizarlos; mientras por otro lado se provoca su aislamiento, limitando sus vínculos y relaciones cada vez más, a un ciberintercambio,

despersonalización y el soledad que amenazan con destruir no sólo al hombre, sino sus propios mitos y fantasmas.

Resulta irónico comprender, si ya de por si es complicado lidiar con cantidad de patologías causadas por ese misterioso salto del primate al “homo sapiens” y su inherente tendencia a producir símbolos, historia y cultura, ¿cómo el mismo mecanismo que libera al sujeto de la muerte y sus contingencias, es el que lo esclaviza?

Pareciera que, las máscaras y disfraces de que habla Deleuze, respecto a la dialéctica diferencia-repetición por la cual se construye el psiquismo y sus instancias, luego de un largo devenir existencial de la humanidad, está muy próxima a instaurar un nuevo orden de la mascarada: la máscara de la máscara; el difraz del disfraz. ¿Tal vez un segundo orden de la diferencia y la repetición emergidos está vez de los vínculos con la virtualidad?, ¿De una falla en la dialéctica y en la dia-lógica entre la realidad y la virtualidad del objeto? Como quiera que sea, sabemos que del caos surge constantemente el orden y el movimiento permanente de acoplamiento y autoorganización de los sistemas humanos, susceptible siempre de restablecerse, mientras se mantenga con vida. De ahí la relevancia de un trabajo antropológico orientado a enfrentar las problemáticas actuales y a reconocer como centro único de la actividad científica, al hombre.

Repetición y diferencia: reseña de una mirada antropológica

Este apartado está basado en las notas tomadas en una conferencia dictada por el Dr. Raymundo Mier, he tratado de apegarme lo más posible a su intención y a su palabra, procurando no traicionarlo en la literalidad y el significado de su mensaje. Sin embargo, al no contar con una versión estenográfica del mismo, me hago responsable de aquellas partes en las que los apuntes tomados apresuradamente para no perder detalle, se hayan alejado del sentido inicial. Mi único mérito en el registro del discurso citado, ha sido el de la selección y sistematización de las aquellas partes acordes con mi tema de investigación, así como demostrar que también puede existir una etnografía de la academia, una práctica de registro basada en la escucha y el

reconocimiento de la palabra del otro, para enriquecer nuestro marco epistémico propio, pero sobre todo la experiencia, al contacto con un saber especializado y siempre original.

Sobre diferencia y repetición: “Bateson, una mirada desde el ámbito antropológico”, por Raymundo Mier.

El espacio discursivo se abre con una afirmación contundente: “La noción de estabilidad es fundamental en la cultura y la sociedad”, en el auditorio Javier Barros Sierra prevalece el silencio, cada asistente en función del desarrollo del tema podrá, o no, ser parte de la maquinaria simbólica que el disertador echará a andar, en nuestras manos estará la oportunidad de ejercer un pensamiento complejo. Habrá tantas versiones y per-versiones de las palabras escuchadas, como número de espectadores, pero ninguno, seguramente, será el mismo al concluir el evento...

*Así pues, a continuación presento la puntuación, el sentido, el estilo y el matiz sobre una lectura-escucha reproducida para compartir: La producción de diferencias y repeticiones constituye un momento genético fundamental en la emergencia de los psiquismos, y sus modalidades particulares cristalizan en la acción de cada persona en su interacción con los otros (cualidades de equilibración y desequilibración). En el trabajo antropológico hay que tomar en cuenta no sólo el concepto de repetición, sino sus repercusiones y efectos a través de sus “procesos de acumulación”.²² De acuerdo a la propuesta del Dr. Mier, “la acumulación de repetición (iteración, ciclicidad) produce formas particulares de equilibración”, **su mirada teórica permite abordar el concepto de repetición desde una perspectiva más pragmática en términos de una reflexión ubicada, ya no tanto en el marco del psiquismo, sino en el de las interacciones en el terreno social y cultural.** En ese sentido, se trata de ampliar y profundizar la mirada filosófica y analítica, articulándolas desde la antropología; de consolidar una plataforma epistémica para dar sustento a la construcción de verosímiles y estrategias metodológicas más comprometidas*

²² *Notas personales sobre la conferencia dictada por el Dr. Raymundo Mier: “Bateson: Una mirada desde el ámbito antropológico”, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, D.F., 20011*

con la complejidad humana. Para comprender la relación entre acumulación de repeticiones y formas particulares de equilibración, hay que establecer “la doble condición de la repetición como producto de una relación de tensiones”.

Entendida dicha condición como:

1) Estructural y generadora de estabilidad de los procesos sociales (procesos normativos), o sea, una condición de estabilizadora del proceso socio-cultural.

2) Productora de divergencia, inestabilidad y disolución de las correspondencias ineteraccionales, provoca la ruptura de la correspondencia estática, como afirma Mier “La repetición tiene una condición de irreparable”. Consecuentemente la repetición supone una condición dual (dialéctica de los contrarios) al estar conformada a la vez por elementos estabilizadores de la ruptura y elementos disgregantes del vínculo social.

Asimismo, esta dialéctica a partir de la cual funciona la repetición, no permite su identificación, pues resulta prácticamente imposible delimitar, acotar, los momentos de ruptura o de vinculación correspondientes a un proceso en movimiento.

Ahora bien, respecto a la relación entre repetición y acumulación, entendida esta última como “principio de acrecentamiento de las simetrías”, Raymundo Mier se remite a las aportaciones de Marcel Mauss, a través de su teoría del “don”, cuya naturaleza iterativa (“reposición incesante”) es un ejemplo representativo de la dinámica a través de la que se conjugan los elementos citados. El “don” como productor de tensiones e identidades es fuente de prestigio y, por lo tanto, de distribuciones desiguales, las cuales dan pie a una acumulación de diferencias y por ende, provocan confusión y conflicto en la colectividad. Mauss plantea que a partir del “don” se da una acumulación de tensiones y el acrecentamiento de conflictos, los cuales derivan en una merma de la estabilidad, “el prestigio como modo particular de atraer adeptos, implica la aparición de marcos suplementarios de identidad y por ende, la intensificación de conflictos (modalidades cíclicas no-lineales)”.

Si se toma en cuenta la condición intrínsecamente no-lineal de cualquier interacción como reacción de un sujeto frente a la reacción de otro sujeto, se entiende la existencia de una reciprocidad, la cual, asegura Mier: “...genera sutilezas de enormes magnitudes: dichas reacciones no son circulares, son iterativas y producidas por las transmisiones de la acción recíproca”.

Sobre la anterior afirmación, el conferencista señala como problema central el de la conducta, debido a que etnográficamente el antropólogo no enfrenta conductas, sino comportamientos, y es precisamente a la luz del tema de los comportamientos que se requiere un cuestionamiento sobre su discrecionalidad, naturaleza y sentido; al respecto la pregunta que el antropólogo debe formularse es ¿dónde comienza y termina un comportamiento?, ¿cómo se conforma el espacio que media entre conducta y comportamiento? Las respuestas no son fáciles, pero primeramente hay que considerar el espacio entre ambos términos, como “el intervalo donde aparece el tema del sentido y la significación”. Y, considerar también el concepto de “configuración” como el más apropiado para entender la dinámica de un campo vincular.

Para Bateson, asegura el ponente, “el comportamiento abarca la morfología del discurso del sujeto, un campo de interacción no-lineal, así como las características estabilizantes y desestabilizantes de la interacción social”, por su parte, Víctor Turner asume este último dualismo en el marco de la conducta ritual, al considerar el espacio ritual, como el “espacio configuracional de la ruptura”. Asimismo, introduce al tema de la “intensificación” de las repeticiones, explicando el dualismo a partir de la dominación y la subordinación en aquella fase del proceso ritual que identifica como escalamiento del conflicto.

Desde este enfoque la cuestión sobre ¿cómo y bajo qué condiciones se produce la intensificación, remite al refuerzo de las identidades; es decir, el paso de una a otra intensidad, involucra no sólo la transformación, sino una distorsión identitaria, por tanto, la distorsión de la personalidad conlleva una escalada social y la ruptura de los vínculos de identificación.

La mirada batesoniana se desvía ante la exigencia de afrontar el insoslayable problema de la “destrucción cultural”, no así la de Turner, quien aconseja una actitud vigilante y analítica sobre las conformaciones y dinámicas de la interacción social; sobre la identificación de estabilidades e inestabilidades en dichos procesos.

El tema de la destrucción de los vínculos, su quebranto y devastación, hoy más que nunca está vigente, es indispensable dar un paso más allá, crear una teoría de los equilibrios dinámicos. Como antropólogos hay que asumir la existencia de una dialéctica equilibrio dinámico-destrucción radical, acorde a un

paradigma de la complejidad humana, atrevernos a aceptar la inminencia de la muerte de las relaciones entre grupos. Hacernos conscientes de la realidad vivida, en la que todos los planos apuntan al problema de la destrucción del sujeto y de los vínculos entre sociedades, aceptar y reconocer los desequilibrios radicales producidos por la información; en suma, la existencia de la inestabilidad y la destrucción como amenaza de los vínculos y las culturas, así como sus consecuencias potenciales.

Entre psiquismo y cultura: el mito como recurso y el re-curso del mito

Teniendo como sustento un trabajo con el concepto de repetición y diferencia desde diversas concepciones teóricas, es posible hacer una reflexión más consistente sobre la importancia del mito como re-curso y como estrategia en el abordaje de la problemática planteada en los capítulos anteriores.

Su ubicación privilegiada en el espacio intermedio entre psiquismo y cultura, entre conducta y comportamiento, proporciona una materia de conocimiento y un potencial invaluable para la identificación de aquellas señales e indicios, huellas y signos de estabildades e inestabildades, fracturas, procesos de acumulación y destrucción de los procesos sociales.

El mito como estructura y como texto es fuente de conocimiento sobre los saberes sociales, sobre las historias de vida, pero también se ofrece como un cuerpo textual plasmado en palabras, comportamientos, costumbres, tradiciones y producciones estéticas y culturales. El texto mítico participa de una condición que le permite renovarse constantemente, a la vez que permanecer él mismo. Así, se constituye como un atractor de constelaciones simbólicas conformando una espiral de sentido permanentemente cambiante; a la vez que la estructura mítica de la que proviene, es un referente del que el universo del mito nunca se desprende.

Ambos, la estructura mítica y el mito son producto y productores de una dinámica cuyo orden se puede considerar fractal, así pues, la trayectoria mítica desde la perspectiva de la complejidad humana podría pensarse como un sistema recursivo.

La premisa anterior se desprende del despliegue del fantasma y del mito, plasmados en una narrativa que impregna con su significación los vínculos

extendidos por la recursividad, a través de la memoria y la tradición, así como de sus múltiples formas de organización en el presente vivido:

“El juego de las recursividades nos conduce por un sentido de vida compartido que provee al sistema de elementos emocionales y experienciales por ambas partes, y produce en la experiencia del antropólogo, una línea única de comunicación entre él, el sujeto de estudio y su escritura (...).”²³

Suponemos entonces que al hacer un recorte artificial en el “magma de significaciones”, al acotar y delimitar nuestro objeto-sujeto de investigación, provocamos un movimiento hacia el interior del proceso.

*Sujetos e interacciones estudiadas, a la vez que la recursividad de las acciones del cotidiano, de los acontecimientos y de la práctica antropológica, crean una emergencia (un segundo giro experiencial e interpretativo) capaz de provocar a través de la reflexividad –si se logra el *communitas*– un cambio, una transformación o la extinción de alguna parte del accionar social.*

En suma, como antropólogos podemos suscitar movimientos; generando puntos de convergencia, pero también seguramente, puntos virtuales de bifurcación entre la propia disciplina, el antropólogo y la red de hechos y actores sociales.

El mito recreado, recordado, repetido o inventado, al plasmarse en el interior de este giro hermenéutico, puede ser indicador y detonador de cambios. Por eso el movimiento es factor imprescindible para el estudio de las sociedades; el desequilibrio nos anoticia de lo que sucede en la dialéctica-dialógica de los entramados del tejido social.

Pero ¿a qué tipo de movimiento se alude al hablar concretamente del mito, si consideramos que estructura mítica y mito participan de una dinámica particular debido a su posición en un espacio intermedio (transicional), entre el eje del psiquismo y el histórico-social al que alude Castoriadis? El paradigma de la complejidad humana permite repensar algunos aspectos siempre resistentes a la simbolización del mito, sin pretender por ello estar comprobando hipótesis o dando rigor científico a las que pudieran parecer tesis asumidas.

En el terreno del espíritu, más que en ningún otro: conjetura, metáfora y

²³ Pérez-Taylor, Rafael. *ANTHROPOLOGIAS avances en la complejidad humana. Colección Complejidad Humana, sb, Buenos aires, 2006, p. 39*

analogía, semejanza, similitud, son armas indispensables para encarar aquello que no se puede medir, ni parametrizar.

Pero también se cuenta con indicadores de gran valía como las conductas, los comportamientos, las experiencias, la intuición, el sentido común, la observación participante, la “atención flotante”, y desde luego, “la hermenéutica de sentidos compartidos”.

Como vemos, no es poca cosa, cada uno posee una luna para soñar, para adivinar formas, para inventar historias, para imaginar hijos, quesos, ranas, conejos, miel y en su luminosa redondez, para darle y pedirle sentido; una luna para extrañarla cuando no se cuela por las rendijas de nuestros sueños...

Capítulo VIII

Luna Creciente o Luna Cenicienta

(los juegos de la diferencia)

El viento se estrella
 violento ante mi rostro
 cuarto creciente
 la luna marca exacta de mis pasos
 los perros han huido
 hacia el norte
 el trineo ha quedado
 hacia el sur
 y yo cara a cara
 el crepúsculo
 voy camino,
 a la abolición total de mi cuerpo
 al fin de mis muertes
 o
 mi definitiva liberación

Leo Zelada

La Luna Nueva, antecede a la Luna Creciente, en la tesitura de los capítulos anteriores podría decirse que es el origen fantaseado del proceso lunar para aquellos que la observamos a simple vista.

La Luna Creciente es el proceso transcurrido entre la Luna Negra y la Luna Llena, durante ese lapso poco a poco incrementa su tamaño y visibilidad; es una lenta transición de luces y colores que iluminan el lado derecho de la luna. Conforme la Luna se separa angularmente del Sol hacia el este, permite apreciar un angosto gajo iluminado, el cual día con día se extiende. Durante ese intervalo, es posible mirar la parte no iluminada del disco lunar.

Esta peculiaridad se conoce como “luz cenicienta”, un fenómeno que se observa cuando la fase lunar es aún muy joven, la parte de la luna no iluminada por el Sol aparece de un color gris ceniciento y es producto de la reflexión de la luz del Sol por parte de la Tierra.

La explicación de este hecho astronómico se debe a Nicolás de Cusa y posteriormente a Leonardo de Vinci, de acuerdo a sus versiones “se trata de luz solar, doblemente reflejada, del reflejo de la “Tierra Llena” sobre las regiones lunares sin iluminación solar. Las fases de iluminación de la Tierra y la

Luna son inversamente recíprocas. Cuando la luna está en la fase de Luna Nueva, la tierra aparece en fase de Tierra Llena, por este motivo cuando la fase lunar es joven, la tierra envía mucha luz reflejada a la Luna (la Tierra consigue reflejar alrededor del 40% de la luz que recibe), misma que aparece en forma de luz cenicienta. La intensidad de la luz cenicienta varía en función de las regiones terrestres expuestas a la Luna.

La mayor intensidad se obtiene en la fase menguante, cuando la luna aparece antes del alba y su parte oscura devuelve la luz reflejada de una gran masa continental. Asia, África y el Este de Europa. En la fase de luna creciente el fenómeno es menos notable, ya que la luz que refleja la Tierra procede de los océanos. (elbesoenlaluna@gmail.com <L2 Luz Cenicienta>).

En el cuarto creciente se forma un ángulo recto entre la Luna, la Tierra y el Sol, ello permite observar en el cielo la mitad de la luna en su periodo de crecimiento. Cuando la Luna inicia su fase creciente se pueden percibir detalles relevantes de su superficie, particularmente en el llamado “Terminador” (zona límite entre la luz y la oscuridad), en ésta y otras zonas cercanas, las luces y sombras producidas cuando está amaneciendo, muestran gran cantidad de sus accidentes selenográficos, como la profundidad de los cráteres, sus bordes y protuberancias profundas, o las alargadas sombras, antes que concluya el amanecer en diversas cadenas montañosas.

Destaca el carácter “revelador” de la Luna Creciente, ésta no es tan espectacular y fascinante a la vista, como la Luna Llena, pero aporta datos y proporciona mayores detalles sobre los accidentes de su superficie.

Paradójicamente el plenilunio con su brillo espectacular ilumina totalmente su superficie impidiendo observar contrastes notorios, indicadores que contribuyan a su mejor conocimiento.

Sucede igual con la repetición y la diferencia en el ámbito de las interacciones sociales, son los patrones, los comportamientos recurrentes los que aparentemente informan con mayor precisión sobre la dinámica de los grupos y sociedades, si bien es en lo anómalo, en lo diferente, en los quiebres y fracturas que no se pueden prevenir, —aquello que dentro de la complejidad se entiende como “criticalidad auto-organizada”¹— donde también se puede

¹Significa que en un punto crítico se hace máxima la transmisión de información. Para obtener un comportamiento global coherente, es preciso que las interacciones entre los individuos den lugar a correlaciones que abarquen el sistema entero y ese orden global emerge en un punto crítico, en el filo del caos. La complejidad aparece a través de los puntos críticos en las transiciones de fase. (Back, Solé, Kauffman, Wolfram.).

encontrar una fuente inagotable de señales, indicios, simbolismos, objetos, significados, sentidos de cambios producidos, transformaciones, rupturas, desapariciones, nuevos brotes, etc.

La ´diferencia´ es un concepto-clave para entender el comportamiento de la lógica borrosa, del valor de lo cualitativo, de lo analógico, más allá de lo medible y lo digital. Por tanto, recurrir a las categorías de ´repetición´ y ´diferencia´, entendidas, como complementarias, como una dialéctica y una dialógica, nos coloca en este último capítulo, ante la necesidad de destacar el carácter relevante de la ´diferencia´ como factor determinante en la comprensión de la recursividad del mito y mecanismo fundamental para su permanencia en la historia de la humanidad.

También nos confronta con la necesidad de aceptar que para estudiar el mito se requiere mucho más que un modelo de análisis basado en fórmulas matemáticas, esquemas, algoritmos o cualquier tipo de parámetro fijo, predecible, reproducible, estable, en equilibrio.

En suma, nos encara al problema de la incertidumbre y la necesidad de movernos en un paradigma, dentro del cual el hombre sea el eje, el centro, el núcleo de los avances y toma de decisiones en todos los ámbitos de las ciencias.

La complejidad humana constituye una oportunidad para buscar un ángulo no descubierto, desapercibido, sobre el mismo objeto-sujeto de estudio abordado por infinidad de corrientes, escuelas y teorías antropológicas, lo cual permite contar con fuentes de consulta y referencia muy amplias, y, aunque con pasos cautelosos y sin demasiada certeza, permite también incursionar en la llamada “transdisciplina”, en otras palabras, repensar algunas ideas ya dadas y organizarlas de una forma alternativa.

Para abordar el tema de la re-cursividad del mito, hay que introducirnos por la puerta del concepto de fractalidad, propio de la Complejidad dura, pero como se mencionó anteriormente no se hará referencia a los fractales observables a través de la recepción-percepción, no de los fractales que la naturaleza nos regala, ni de los que la matemática y los programas cibernéticos crean a través de algoritmos y fórmulas de iteración.

Nuestros fractales desafortunadamente tienen como único sustento un trabajo de observación e interpretación de las dinámicas sociales recursivas; de los despliegues presupuestos por todos los simbolismos y comportamientos que irrumpen en el cotidiano, en la fiesta, en el ritual, en el mito. O, por el contrario, se ocultan tras los velos del fantasma, del “kerigma” de las ceremonias; de los lenguajes-comodín o locales con que se comunican los diversos grupos, ya sean niños, jóvenes, ancianos, homosexuales, mujeres, hombres, militantes de algún partido político o de una religión, indígenas, profesionales, académicos. En todos los universos específicos de interacción se inventa y re-inventa permanentemente la palabra y sus inabarcables sentidos...

Pero para hablar de “fractales sociales” (con la cautela que el concepto requiere), más allá de la música, tatuajes, cerámica, arte rupestre, mandalas, monumentos culturales, patrones de asentamiento, parentesco, arquitecturas, coincidencias o redundancias arqueológicas, primeramente hay que dejar claro que se trata únicamente de construcciones teóricas, de analogías entre nociones y conceptos; de representaciones, símbolos e interpretaciones.

*Así pues, la primera premisa es atribuir al psiquismo y a todas sus producciones como la imaginación, el juego, el ritual y especialmente el mito, una presunta configuración fractal. **¿Qué implicaciones tiene entender el mito como un fractal?***

“Los fractales poseen un patrón observable y una estructura subyacente que se identifica con los procedimientos que los generan. En este contexto una estructura no ha de ser nunca más una entidad estática sino, como lo quería el antropólogo Siegfried Nadel, una sucesión de procesos en el tiempo, una secuencia de acontecimientos, un conjunto de reglas gramaticales de generación que como sucede en las complejidades emergentes, son en si muy simples pero se aplican recursivamente muchas veces, dando lugar a una productividad que no es ni un ápice menos que infinita”.²

Tal calidad (no cantidad) productiva, en nuestro caso, puede atribuirse al imaginario, al fantasma, al simbolismo, al mito y a la cultura. De entrada esta postura nos ubica dentro de un pensamiento complejo, permitiéndonos retomar la invaluable noción de “estructura mítica en movimiento”, uno de los

² Reynoso, Carlos. *Complejidad y Caos: Op.Cit. p. 331*

presupuestos-eje de esta investigación. A propósito, Reynoso hace un comentario muy sugerente, “La geometría fractal, creo, encarna una forma teórica como la que debió haber adoptado el estructuralismo mecánico de Lévi-Strauss, pues en cierta manera es un estructuralismo recursivo y generativo, emergente y acotado a una escala. El proceso de generación de figuras fractales demuestra que los fenómenos observables, toda vez que sean complejos, no deberían ser el punto de partida para inferir linealmente la estructura de los mecanismos que los han engendrado”.³

Así pues, si como se pretende en este trabajo, el mito obedece a una geometría y una estructura fractal, este apartado se base en la idea de que “la relación entre las estructuras generativas y los objetos tangibles no puede menos que ser recursiva, no lineal”.

Consecuentemente el mecanismo del funcionamiento mítico es la recursividad, entendida ésta no como una repetición mecánica, ni como una iteración; sino como un dialéctica repetición-diferencia.

En el despliegue de tal dinámica, está explícita, no sólo la permanencia del mito, sino sus trayectorias, vicisitudes, formas de organizarse; su caos en el orden y su orden en el caos. Sus bifurcaciones, turbulencias, estabilidades, inestabilidades, creaciones y recreaciones, latencias y manifestaciones. Se incluyen sus presuntas ausencias y presencias estereotipadas, el tránsito permanente entre la narración y la historia; en fin, su carácter complejo y su vínculo imprescindible e inagotable con el sujeto.

Este vínculo en realidad es la clave de la complejidad humana del mito, lo que le da su carácter, además de hacerlo muy esquivo para su estudio, análisis o cualquier tipo de elaboración teórica o esquemática.

Desde la primera interacción con el “otro” y con el “Otro”, el mito empieza a construirse, nace ya inmerso en el mundo del lenguaje y la cultura a la cual ingresa el sujeto, pero también tiene su sello particular, crea su historia personal en el devenir de la mano con el fantasma fundamental y sus innumerables caracterizaciones. Los fantasmas se manifiestan, se materializan individual y culturalmente vía el mito.

Así, tradición, historia, cultura, memoria, consciente e inconsciente, se

³ *Ídem*

organizan colectiva e individualmente en el ámbito de cada interacción, de cada grupo, de cada institución de diversas formas, entre ellas a través del mito, para dar sentido a la existencia, a la experiencia vivida, a la vivencia del aquí y ahora y a la del por-venir. El mito constituye para el antropólogo una herramienta muy útil para comprender los sentidos de vida compartidos de sus sujetos de estudio, así como la significación extra que ambos (antropólogo y grupo o persona) añaden a la elaboración del evento vivido o recordado. Ese excedente generado en cada interacción, en cada relato o narración del mito, incluida la carga afectiva, interpretativa y la intervención del fantasma, el mito individual, el imaginario y el trabajo de elaboración o reelaboración de quien cuenta y quienes escuchan.

El jugar y el juego de las interpretaciones, el choque de las repeticiones y las diferencias en cada ámbito de la oralidad, construyen un cúmulo de “emergencias”, alejando al mito de la posibilidad de transcribirlo, de volver a ser lo que fue. Imposible encerrarlo en ninguna fórmula, formalismo ni formalidad: Mito es movimiento.

*Tomando en cuenta lo dicho, en capítulos anteriores se empezó a hablar, no ya de “espacio u objeto transicional”, sino de “dimensión fractal” *, un término más dinámico, el cual además permite ubicar el tiempo y espacio del mito desde otro ángulo, más incluyente, el de una dimensión no entera, lo que sitúa al psiquismo en el marco de una geometría no euclidiana, sino más apegada a una geometría fractal.*

Reynoso al hablar de geometría y dimensión fractal no se refiere específicamente a los que llama “fractales culturales”, pero los considera naturales. El psiquismo participa de las dos condiciones biológica y cultural, por ello parece adecuado ubicar el mito también entre ambas instancias.

“Mandelbrot llamó fractales a los objetos que poseían esas dimensiones intermedias, que enseguida comenzaron a revelar también otras características inesperadas. Son objetos que poseen formas irregulares, accidentales o interrumpidas, y que siguen siendo así a cualquier escala que se produzca su examen, dentro de ciertos rangos que sólo a veces se precipitan hacia el infinito.

“La definición simple de una dimensión fractal es la de un número que sirve para cuantificar el grado de irregularidad y fragmentación de un conjunto geométrico o de un objeto natural”.

(Reynoso, Op. Cit. p. 333)

Esto define una característica que se llama homotecia interna; los pequeños detalles y la configuración global son estructural y visualmente parecidos”.⁴

Si se evoca la idea de Morin sobre la transdisciplina como portadora en su misma raíz de cierta trasgresión, podría afirmarse desde el psicoanálisis que el fantasma fundamental, los fantasmas y el mito individual del neurótico conforman y están conformados por una estructura de referencia (primera experiencia de satisfacción alucinada) y las formas infinitas de combinación entre pulsión y deseo (máscaras y representaciones) expresadas a través de los registros del psiquismo, ¿por una homotecia interna? Si se planteara así, se contaría con un argumento más para considerar el mito como un fractal, pues la homotecia es una de las propiedades indispensables de la fractalidad.

Mito y fractalidad

Entendida la estructura mítica como una permanente dimensión intermedia, es decir, fractal, no está por demás señalar algunas connotaciones de la palabra fractal como vocablo utilizado indistintamente para conjuntos matemáticos, naturales o culturales.

El término deriva del latín fractus, que significa “quebrado”, pero se utiliza referido a cualidades como fraccional y fragmentario, es una magnitud que cambia el viejo esquema de dimensiones enteras. Se puede definir como “una curva con una forma tan compleja que toque todos los puntos de un plano, pero que nunca se cruce consigo misma” (Peano, 1890).

Independientemente de la definición que resulta muy general, hay algunos indicadores más precisos para conocer las propiedades de un fractal:

“Siguiendo la sugerencia de Ron Eglash, la especificación informal de las condiciones que debe cumplir una figura para calificar como fractal incluye: (1) recursividad; (2) escalación o invariancia por cambios de escala; (3) auto-

⁴ *Ibidem, p. 335*

similitud, ya sea estricta o aproximada; (4) infinitud; y dimensión fraccional (Eglash 1999: 17-19)”⁵

Aunque no es mi propósito profundizar demasiado sobre este concepto, antes de pasar al tema de la recursividad, para concluir este apartado, me gustaría retomar una cita sobre un perspicaz y muy humano comentario del descubridor de la geometría fractal, el matemático francés Benoit Mandelbrot: “Un aspecto de los fractales que al principio me sorprendió muchísimo y que sigue maravillándome ahora, es que la gente responde a los fractales de un modo profundamente emocional. O les gustan o les tienen aversión, pero en cualquier caso la intensidad de la emoción no tiene nada que ver con el fastidio que la mayoría de la gente siente ante la geometría clásica”⁶

Curiosamente sucede lo mismo con el mito, cuyo significado para el grueso de las personas no va más allá de una mentira, no obstante, la misma sabiduría popular ha hecho de él, una fuente de sentido: un manual para compartir o destruir la vida propia y la de los otros, una herramienta para dialogar y comprender al pro(x)jimo –si semejante– o un potente misil para destruir al enemigo (si diferente).

El mito encierra verdades y mentiras a medias, para él como para nuestra Luna Creciente, todo depende de la luminosidad del sentido; de la capacidad de simbolizar, de repetir y diferenciar.

Para muestra, un botón:

Se dice que las mujeres embarazadas han heredado de generación en generación una fórmula relacionada con las luna, infalible para conocer el sexo de sus futuros vástagos, sin necesidad de recurrir al ahora tan popular ultrasonido: “Si luna menguante, semejante; si luna creciente, diferente”.

Diferencia y emergencia: sobre mito y recursividad

“Estructuralismo recursivo” es un término muy enriquecedor para introducir a esta reflexión sobre el mecanismo de funcionamiento del mito, este concepto

⁵ *Ibidem*, p. 336

⁶ *Tomado de Gómez Marin, Edgar. Esto es el caos. ADN editores, México, 2004, p.42*

dentro de la complejidad humana permite concebir estructura, repetición y diferencia –de acuerdo al planteamiento de los capítulos anteriores– como parte de una dinámica en la cual sujeto y mito son inseparables.

Incluso, para algunas corrientes antropológicas, el mito en sí mismo, no significa nada si no es un conjunto de categorías para construir una inteligibilidad recíproca. En el momento en que deja de participar en esta capacidad de crear inteligibilidad el mito pierde su fuerza, no tiene sentido. Se dice entonces que se convierte en una especie de relato y cobra una posibilidad autónoma. El tema de la autonomía del relato me parece muy importante, pues apunta de nuevo a lo mítico y el mito y en ese sentido involucra también el tema de la identidad del sistema y su fractalidad. Lévi-Strauss puso el dedo en la llaga y dejó abierta la herida: ¿mueren los mitos?

Dar una respuesta sería aventurado, en caso de haberla, pero si se puede formular una conjetura, el mito puede alejarse de su origen, de las condiciones iniciales de las que surge, pero su estructura permanece siempre la misma, en otras palabras, el mito puede cambiar de forma hasta parecer diferente del que le dio origen, pero no independizarse de la estructura, siempre su presunta autonomía será una más bien como una especie de “formación de compromiso”(entendida desde el psicoanálisis como un acuerdo entre las pulsión y el deseo), pero el hilo del que pende su miticidad, es indestructible en términos de psiquismo, símbolo y cultura.

Toda proporción guardada, dado que considerar el mito como un fractal es sólo una analogía, podría aludirse al descubrimiento de Michael Barnsley (matemático estadounidense) basado en la teoría de los fractales, consistente en que “todo objeto fractal puede ser descrito por un conjunto de expresiones que relacionan sus partes con el objeto como un todo”, si a este objeto se le considera “ (...)como un área cualquiera y le sumamos la mitad de esa área, después la mitad de la mitad de esa mitad y así sucesivamente, nunca llegaremos a un área total igual al doble de la original, puesto que siempre vamos agregando la mitad de lo que nos falta para llegar a ella”.⁷ De las áreas, dimensiones, formaciones y producciones psíquicas, poco se sabe, pero no

⁷ *Ibidem*, p. 47

hay duda de su funcionamiento, dadas las conductas, hábitos, comportamientos, vínculos e interacciones sociales.

Así pues, es factible arriesgarse formulando ciertas hipótesis para comprender algo sobre los mecanismos a los que obedecen. Por ejemplo, según la teoría freudiana la pulsión está en el límite entre lo psíquico y lo somático, pero posteriormente la iteración de la pulsión, el pensamiento, el imaginario y su representación (alucinada primero y fantaseada después) echan a andar la maquinaria de la simbolización, sin por ello perder la conexión con el inconsciente.

De tal manera, las imágenes, figuras, objetos dejan de ser un patrón inicial (análoga a lo que en matemáticas se conoce como “primera iteración”, es decir la función misma), para luego adoptar formas siempre inusitadas, imprevistas, impredecibles. Se sabe de ellas por su simbolización en cada momento social con un límite identificable, pero no de su estructura, de su potencial y virtualidad, las cuales responden, como se ha insistido, a una “estructura recursiva” y, por tanto, inicialmente podrían conformar a un patrón (delimitado), pero imposible de percibir, pues son como un parpadeo del instante de instauración del sujeto y del psiquismo; un umbral que aparece y desaparece de inmediato; un relámpago que ilumina el nacimiento del sujeto, la irrupción de una frontera eternamente móvil entre instinto, necesidad, pulsión y deseo. Diferencia y repetición, se con-juegan en una espiral lanzada al infinito... El mayor inconveniente es que para construir o deconstruir este fractal que hemos denominado mito, no podemos servirnos de una fórmula, algoritmo, ni computadora, ya que en este caso el encargado de poner a iterar la función mítica es el azar. La teoría propia de la complejidad humana está hecha de circularidad, de repetición, de pequeñas causas que provocan grandes efectos. Una pequeña “diferencia” en la condición inicial, tan pequeña que puede ser producto del simple paso de una iteración mítica a otra (movimiento) puede tener efectos insospechados en su posterior desarrollo. De ahí la relevancia atribuida al tema de la diferencia para postular, a partir de la complejidad humana, su relación con aspectos como el de iteración, recursividad y emergencia.

Mito e iteración: la dialéctica estructura-forma

Partamos de una definición sobre iteración para establecer su vínculo con el concepto de “repetición” y “diferencia” planteado en este trabajo: “Iterar significa repetir, pero no se trata de una repetición cualquiera, sino de la repetición de ciertas instrucciones, reglas o procedimientos. En un proceso iterativo, el resultado de una iteración pasa a formar parte de los datos de la siguiente”⁸. La iteración es un término que a veces se confunde en el habla popular como reiteración, pero “iteración” es un concepto matemático relacionado con el ámbito de las ecuaciones, funciones y órbitas, de gran importancia para trabajar la fractalidad.

De manera muy sucinta se explica con base en la <función>, es decir, la relación existente entre dos cantidades o variables, una de las cuales depende de la otra. A través de esta operación iterativa se establecen los valores de las variables propias de la ecuación; cada órbita va creciendo según el número de iteraciones. El concepto de iteración “(...) es muy creativo, de su aparente sencillez, surge toda una serie de estructuras, no sólo gráficas, sino también numéricas, lógicas, orgánicas, la complejidad misma de todos los seres vivos le debe mucho a la capacidad iterativa de la molécula de la vida: el ADN. En la teoría del caos, la iteración y la autorreferencia desempeñan un papel fundamental”⁹.

He mencionado algunos rudimentos de lo que significa la iteración, a fin de enfatizar que, ni siquiera en la matemática el cálculo relacionado con los fractales implica un concepto de repetición, digamos mecánica, ya que cada iteración puede estar sujeta a un cambio, así sea por realizarse en un tiempo y un espacio “diferente”, además de ser impredecible su comportamiento. Se trata de una operación que participa de una condición de cambio y transformación.

La “recursividad” no es una operación, es un principio también muy relacionado con la fractalidad; la geometría euclidiana se basa en las ecuaciones analíticas, en tanto que la fractal se funda en los algoritmos recursivos.

En términos generales un proceso recursivo es aquel cuyos productos son

⁸ *Ibidem*, p. 125

⁹ *Ibidem*, pp. 27-28

necesarios para la propia producción del proceso. Como se indicó en capítulos anteriores, hay recursión, parafraseando a Maturana, siempre que, de acuerdo con el observador, la reaplicación de una operación ocurre como consecuencia de su aplicación previa.

Hay repetición cuando se constate que una operación dada es realizada de nuevo independientemente de las consecuencias de su previa realización.

Una consecuencia de esta condición, recordemos, es que cualquier proceso circular puede ser recursivo o repetitivo, según su asociación con otro proceso en el mismo, o en otro dominio diferente. La clave de la diferencia consiste en que cuando se observa una repetición todo permanece igual, en cambio, una recursión, supone la aparición de un nuevo dominio fenoménico.

Se pueden identificar distintos tipos de recursividad, algunos autores como “Ron Eglash distingue (1) la recursión en cascada, en la cual hay una secuencia determinada de procesos similares; (2) la recursión iterativa o retroalimentación, como en la serie de Fibonacci o regla áurea; (3) la recursión mediante auto-referencia, cuya mejor ilustración acaso sea la escena en la que un pintor se muestra pintando el mismo cuadro que la escena representa (Eglash, 1999: 109-111). Técnicamente se considera recursiva una definición basada en otra instancia de lo que se quiere definir.”¹⁰

Tomando en cuenta la tipología de Eglash, parece ser la “recursión en cascada” aquella que se ajusta más a las características del mito, toda vez que su concreción sólo se puede dar a través del lenguaje oral y éste, si bien se conforma según una serie de palabras discretas, cada una de ellas obedece a una idea que es continua. Las palabras nunca corresponden exactamente a las ideas, amén de las cargas afectivas, semánticas e inconscientes que se adhieren a cada expresión a lo largo de su trayecto fisiológico, pulsional, perceptivo, imaginario, simbólico, social, cultural etc. Las traslaciones de sentido muchas veces son imperceptibles, pero muy eficientes... Morin maneja el término con relación a las actividades cerebrales, para cuyo examen, afirma, se requiere ir más allá de la idea de iteración, y utiliza más específicamente la idea de bucle recursivo como “(...) un proceso en el que los efectos o productos al mismo tiempo son causantes y productores del proceso

¹⁰ Reynoso, Carlos. *Op. Cit.*, p. 343

mismo y en el que los estados finales son necesarios para la generación de los estados iniciales. De este modo el proceso recursivo es un proceso que se produce/reproduce a sí mismo, evidentemente a condición de ser alimentado por una fuente, una reserva o un flujo exterior. La idea de bucle recursivo no es una noción anodina que se limita a describir un circuito, es mucho más que una noción cibernética que designe una retroacción reguladora. Desvela un proceso organizador fundamental y múltiple en el universo físico, que se desvela en el universo biológico, y que nos permite concebir la organización de la percepción (cfr. pág. 105) y la organización del pensamiento, que no puede ser concebido sino como un bucle recursivo en el que computación<->cogitación se generen entre sí".¹¹

El concepto de recursividad se mira muy diferente desde la óptica de la matemática, la biología, la lingüística, o de aquello que podría considerarse algo así como filosofía de la complejidad humana. Este último enfoque creo es el indicado para comprender la recursividad como mecanismo princeps del mito, al constituir un producto con-formado, parte por el psiquismo del sujeto, y parte por el lenguaje; por ser potencial como estructura en movimiento, pero adoptar formas relativamente estables constantemente.

La hipótesis de este capítulo, en suma, se traduce como la posibilidad de atribuir al devenir mítico, un carácter recursivo, cuyas emergencias se distribuyen a la manera de un movimiento browniano, de atractores de Julia, o por qué no, como un movimiento rizomático. Ello impide su desgaste o desaparición como producto humano, del lenguaje y de la cultura, en tanto los sistemas que lo originan y mantienen no desaparezcan.

Para pensar el mito desde la complejidad humana, pueden señalarse tres principios fundamentales introducidos por Morin y susceptibles de despertar acuerdos y coincidencias en otros campos disciplinarios:

** "El principio dialógico, que encarna dos lógicas contrapuestas pero, mutuamente necesarias. Por ejemplo, orden y desorden son enemigos, pero en ocasiones colaboran y producen la organización y la complejidad.*

**El principio recursivo, que rompe con la idea lineal de causa-efecto.*

¹¹ Morin, Edgar. *El Método. El conocimiento del conocimiento*. Ed. Cátedra, Madrid, 1999, pp. 111-112

**El principio hologramático, mediante el cual no sólo la parte está en el todo, sino el todo está en la parte. Esta idea trasciende al reduccionismo que sólo ve las partes, y al holismo que sólo contempla la totalidad (Morin 2003:105-108).¹²*

El mito se puede entender desde cada una de las perspectivas citadas, si bien, particularmente la propuesta moriniana sobre el concepto de recursividad, es una de las que tiene mayor resonancia para plantear un ejercicio de intertextualidad con respecto a los planteamientos de este trabajo.

Morin considera a la recursividad el mecanismo de “La producción-de-sí”, además de permitir entender toda organización activa natural –que no es otro el origen del mito, si bien a un nivel muy cercano todavía, al fisiológico– instintual y pulsional-. Posteriormente el mito se despliega y adquiere multitud de formas que lo alejan de sus condiciones iniciales, pero nunca pierde su referente humano, por eso es tan difícil entender cómo puede volverse autónomo en su devenir a través de las formas lenguajeras y culturales que adopta constantemente.

En su teoría, Morin antepone la idea de bucle retroactivo a la de recursividad, entendiendo el primero como transformador de los procesos, turbulentos, desordenados, dispersos o antagonistas en una “organización activa”, debido a la cual las interacciones del sistema se vuelven retroactivas: “secuencias divergentes o antagónicas dan nacimiento a un ser nuevo, activo, que continuará su existencia en y por el bucle”.

Asimismo, para este pensador francés, el bucle se vuelve generativo permanentemente, uniendo y asociando a través de una organización, lo que de otra forma sería divergente y disperso. Es decir, articula en un todo ininterrumpidamente, elementos/eventos que por sí mismos desintegrarían el todo.

Totalidad activa, por consiguiente, es entendida como una sobredeterminación del proceso total en y sobre cada proceso particular: buclaje, desde esta perspectiva teórica, debe entenderse como “la constitución permanentemente renovada de una totalidad sistémica, cuya doble y recíproca cualidad emergente es la producción del todo por el todo (generatividad) y el

¹² Reynoso, Carlos. *Op. Cit.* p. 177

*reforzamiento del todo por el todo (regulación), reabsorbiendo en forma de oscilaciones y fluctuaciones las desviaciones que provocan perturbaciones y alea. De este modo en un sistema práxico, distinto de la máquina artificial (que sólo es práxica en la organización de su funcionamiento y no, en la generación de su ser), toda totalidad toma necesariamente la forma de un bucle recursivo”.*¹³

Partiendo de las afirmaciones anteriores, se podría considerar al sujeto como una totalidad cuya forma necesariamente sería la del bucle recursivo, en cuyo seno, de acuerdo con la Teoría, se hayan otros bucles retroactivos que ella genera y regenera, al la vez que es generada y regenerada por ellos.

Así, la forma de un ser vivo es la de un multiproceso retroactivo que se enbucula sobre sí mismo a partir de múltiples y diversos bucles como el de la circulación de la sangre, del aire, de las hormonas. Cada bucle es encargado de generar y regenerar al otro, y el global es al mismo tiempo producto y productor de tales bucles especiales.

Es precisamente al establecer esta dinámica de funcionamiento, que Morin sustituye el concepto de retroacción por el de recursividad: “La idea de bucle no significa solamente refuerzo retroactivo del proceso sobre sí mismo.

*Significa que el final del proceso nutre su principio, por la vuelta del estado final del circuito sobre y en el estado inicial: el estado final se convierte de alguna manera, en inicial, aunque sigue siendo final y el estado inicial se convierte en final, aunque siga siendo inicial. Lo que significa decir al mismo tiempo que el bucle es un proceso en que los productos y los efectos últimos, se convierten en elementos y caracteres primeros. Este es un proceso recursivo: todo proceso cuyos estados y efectos finales producen los estado o las causas iniciales”*¹⁴.

La recursión no es sólo un principio organizacional como el que prevalece en la retroacción, sino aporta a esta última una dimensión lógica esencial que significa “producción-de sí” y “re-generación”, fundamento lógico de toda generatividad. Dicho término contribuye, desde un enfoque epistemológico moriniano, a reforzar el de totalidad activa, en tanto, la “Producción-de sí” consiste en que el proceso retroactivo/recursivo produce el sistema, y lo

¹³ Morin, Edgar. *Op. Cit.*, p.216

¹⁴ *Ídem*

produce sin discontinuidad, en un recomienzo ininterrumpido que se confunde con su existencia.

“Regeneración” significa que el sistema como sistema que trabaja, produce un incremento de entropía tendiente a degenerar y en consecuencia, posteriormente necesita generatividad para regenerarse. Desde esta concepción, la permanente producción-de sí, a la vez es una regeneración y reorganización permanente.

La organización recursiva, constituida por elementos en tránsito es atravesada por el flujo, la degradación, la renovación, lo cual no impide al sistema producir estados estacionarios, “que el <turner> ininterrumpido produzca formas constantes, que el devenir sin tregua cree al ser”, es decir una “morfostasis” (término que remite a aquellos sistemas capaces de compensar ciertos cambios del ambiente, manteniendo a la vez una estabilidad en sus propias estructuras) La permanencia del movimiento, mantiene la organización de la permanencia de las formas, a la vez que dicha organización mantiene el movimiento, dando lugar a una relación recursiva entre organización y renovación de los constituyentes, incluidos los de la organización misma, así nace y se conserva el estado primario de toda organización activa, es decir, el estado estacionario.

El estado activo se mantiene estable por la acción, “El cambio asegura la constancia, la constancia asegura el cambio. Toda organización de la constancia está abocada a asegurar la renovación, la cual asegura la constancia”. Abunda Morin: “En principio el estado estacionario forma parte de la organización recursiva que lo produce; no sólo es renovado permanentemente, es también necesario para la renovación del proceso recursivo mismo: es necesario que haya una constancia, una permanencia, un <ser> en una palabra, para que exista la organización que lo mantiene”.¹⁵

El estado estacionario, desde esta óptica, es de suma importancia, ya que gracias a éste, el ser y la existencia adquieren una primera consistencia.

Por efecto de la recursión, el movimiento generativo produce orden y determinismo internos a partir del desorden, así como una probabilidad de existencia local y temporal; la organización, el ser y la existencia, se originan,

¹⁵ *Ibidem*, p.219

mantienen y sustentan recíprocamente. La idea de <ser> planteada por Morin consiste “en permanecer constante en las formas, la organización, la genericidad, es decir la identidad; el estado estacionario constituye así el estado primario de un ser dotado de una organización activa”.

Equilibrio/desequilibrio, estabilidad/inestabilidad, desde esta perspectiva, no se oponen; se complementan sin dejar de ser antagónicos. La complejización de estos binomios, implica sobrepasar sus propios términos para enmarcarlos dentro de una lógica y una dinámica en la cual la inestabilidad es una “virtud original” del sistema, la organización activa, nacida de turbulencias, choques, antagonismos, lleva la marca del origen. El desequilibrio y la inestabilidad, son genésicos. En su origen, permanencia y existencia de los estados estacionarios, tienen como elemento fundamental de orden y organización, el desorden y la desorganización. Se trata más bien, de una “meta-estabilidad”, o sea que: “la estabilidad nueva, ya no es una verdadera inestabilidad, ni una verdadera estabilidad”, es parte de un dinamismo estacionario.

Para Morin, lo antes planteado vale para el ser humano, en quien se lleva a cabo la unidad del ser y el movimiento “en este estado seguro y frágil, constante y fluctuante: la vida”.

El bucle recursivo es generativo del ser, uno de los caracteres de la retroacción recursiva del todo sobre el todo. Otra de sus características es no responder a un dispositivo corrector de error, sino a una organización reequilibradora y reestabilizadora que responde constantemente, tanto a las perturbaciones recibidas del exterior, como del interior. Reaccionando ante ellas mediante pequeñas fluctuaciones, las cuales se expresan como desviaciones corregidas y devuelven a la norma las perturbaciones experimentadas.

Dentro de este planteamiento lo central es el bucle retroactivo, pues “el dispositivo informacional corrector sólo es propio del fenómeno vivo, si bien reaparece solamente como regulación en el estadio cibernético de las máquinas artificiales”.

Respecto a la regulación espontánea, lo sorprendente para Morin es: “lo que hemos omitido admirar en el mundo, no sólo biológico y antro-po-social, sino también físico es la virtud espontánea de la organización-de sí. Estamos demasiado habituados a buscar y encontrar la regulación en un dispositivo de

corrección de errores y no en la <poiésis>, en la que el juego de solidaridades y antagonismos forma bucle”, asegura.

Para el ser vivo, desde esta óptica, existir y funcionar son inseparables y la regulación tiene que ver con la existencia; es un aspecto de la producción de sí, su cara negativa, encargada de anular desviaciones y perturbaciones.

Se deduce que la regulación de una máquina artificial sólo tiene que ver con su funcionamiento, en tanto que la “homeostasis” del ser humano está intrínsecamente vinculada a sus procesos fundamentales de reorganización existencial. Entendida la homeostasis como suma de procesos que permiten al individuo resistir ante la corrupción y degeneración; “esta resistencia es la otra cara de la producción de nuestra existencia”, opina Morin. En resumen, la máquina artificial no se produce a sí misma.

Por su parte la máquina viva fabrica sus constituyentes y sus procesos de reorganización, vivir es ésa producción constante, la homeostásis es el vínculo activo entre los antagonismos corrupción/desorganización y fabricación/reorganización: la homeostasis deviene indispensable para la acción generativa que la constituye.

Al más puro estilo del autor, se entiende que en “el circuito recursivo, la organización de la regulación debe ser regulada por la regulación que ella crea”. en otras palabras “la regulación viva implica una regulación recursiva del regulante por el regulado: La homeostasis consiste en que “un bucle dentro de un bucle regenera el bucle que la genera”.

Más sobre repetición y recursividad: notas para comprender la complejidad mítica

La premisa del planteamiento moriniano reconoce en el bucle recursivo, el carácter de reiteración, de repetición. Pero para las que en este contexto se reconocen como máquinas artificiales, el concepto de repetición obedece a lo que Morin denomina un automatismo de repetición, adecuado a la naturaleza propia de las máquinas industriales. La diferencia fundamental respecto a las máquinas vivas estriba en la <poiésis>, la cual permite mantener en los ciclos y circuitos reguladores internos que la integran, intactas sus capacidades estratégicas, de inventiva y creadoras del todo como todo.

Se trata, de la diferencia entre una repetición mecánica y una poiética, punto clave para la complejidad humana.

En la máquina artificial prevalece una separación entre su funcionamiento y su constitución, lo que es activo en ella es sólo el funcionamiento y únicamente este último está empujado y regulado. De manera tal que su constitución puede persistir sin el bucle, la regulación, ni el funcionamiento; es decir que si deja de funcionar pasa de ser una máquina a ser una cosa, pero no desaparece, no degenera.

No sucede así, con los seres vivos en quienes la generatividad, como se ha venido viendo, constituye el “carácter fenoménico de base de una organización productora, regeneradora y reorganizadora-de-sí”. Esta organización es activa, retroactiva y fundamentalmente recursiva, además de reorganizada: “La reorganización es el semblante propiamente organizacional del bucle recursivo”, reitera nuestro autor, de lo cual deduce la imperiosa necesidad de reorganizar que tiene toda máquina organizadora de sí.

En ese sentido la reorganización permanente implica en sí la “recursividad al infinito”; la organización está sujeta siempre a la desorganización, por sí misma, desde el inicio es ya reorganización: “la reorganización es también reorganización de la reorganización”.

El tema de la reorganización permanente, denominada por Morin “idea-placa giratoria entre lo que es generativo (el bucle recursivo) y lo que es fenoménico (el ser, el existente singular, individual)”, implica que en cualquier organización activa sus actividades de organización, son también de reorganización y de producción-de sí y, por ende, de regeneración. Sus términos se hallan en una relación recursiva, se generan mutuamente dentro de un circuito únicamente interrumpido por la destrucción y la muerte...

Hasta aquí queda claro que las máquinas artificiales no cuentan con su propio bucle regenerativo, “son conformadas y desplazadas por la reorganización permanente, la producción-de sí, el movimiento recursivo de las megamáquinas antrosociales de la era industrial...”

La noción de “reentrada” como una síntesis recursiva

El tema de la recursividad también presenta un ángulo de gran interés desde otras perspectivas teóricas, entre las cuales me gustaría enfatizar la elaboración que hace Green al relacionar algunas propuestas de la neurobiología con el psicoanálisis.

Concretamente, Green cita los trabajos de Maurecie Edelman sobre la teoría de la selección de los grupos neuronales, la cual sustenta la tesis de la existencia de mecanismos de reconocimiento comunes a los sistemas genético, nervioso e inmunitario, a partir del cual Edelman, biólogo especialista en el estudio de la conciencia y el sistema inmunitario, aborda el trabajo de “categorización”, dejando fuera toda alusión a una programación preestablecida, incluso desacredita cualquier modelo basado en la analogía entre cerebro y computadora. Ello coloca al citado biólogo en el territorio de las propuestas del psicoanálisis, además de proporcionarnos un concepto enriquecedor para profundizar en el tema de la recursividad como mecanismo del funcionamiento mítico, como un “(...)concepto de reentrada, que asegura una función de síntesis recursiva”.¹⁶

La propuesta de Edelman sobre “categorización”, supone la existencia de grupos organizados, más que referirse a elementos fijos e independientes; según explica el Biólogo la mencionada noción “(...)se funda en valores, fenómenos de origen epigenético pero que resulta de la selección de grupos neuronales nacidos de la experiencia. Sin embargo, mutatis, mutandi, en ausencia de valores previamente definidos, los sistemas somáticos de selección no convergen hacia sistemas precisos” –en ese sentido– “se concede mayor validez a los modelos sensoriomotores de actividad, hallando en el ejercicio mismo de la acción referencias que se harán estables”.¹⁷ La idea de valores como base de la “categorización” deriva en un postulado muy interesante: Para Edelman, “(...) en el cerebro se desarrolla un proceso de “categorización” conceptual. El cerebro construye autocategorías ajustando las categorías perceptivas pasadas a las señales provenientes de los sistemas de valores, proceso este que está a cargo de sistemas corticales capaces de

¹⁶ Green, André. *La causalidad psíquica*, Op. Cit, p. 31

¹⁷ *Ibíd*em, p. 32

asegurar funciones conceptuales. Luego dicho sistema de valores-categorías interactúa, vía conexiones reentrantes, con las áreas cerebrales encargadas de la categorización perceptiva en curso de los acontecimientos y señales provenientes del mundo externo.”¹⁸

Asimismo, Edelman supone que para su funcionamiento, el cerebro debe poseer, ante la infinidad de situaciones a tratar, un marco rector par la interpretación de los estímulos, una especie de “organizador” aplicable a la memoria y la percepción, y propone la existencia de dos niveles de conciencia; el primario, donde confluyen percepción, formación de conceptos y memoria, este nivel se basa sobre la noción de “reentrada”, se liga a una memoria de <valores-categorías> y deriva, de acuerdo al tiempo y el espacio, en escenas correlacionadas; por su parte, el segundo nivel denominado “conciencia superior” supone la adquisición del lenguaje. En ese sentido Edelman, según Green, “(...) considera los símbolos como evocación de un mundo <independiente> y sometido a categorizaciones suplementarias: <Una explosión conceptual y una revolución ontológica –nos representamos un mundo y no simplemente un entorno– se hacen posibles por la interacción de los centros conceptuales y lingüísticos. Categorizaciones y recategorizaciones son conceptos clave en Edelman”.¹⁹

Tal mirada ofrece un provocativo ángulo de investigación sobre los mecanismos de origen y funcionamiento mítico, particularmente la recursividad, y permite a Green plantear “(...) un paralelo con el criterio que condujo a Freud a postular la hipótesis de los fantasmas originarios, <categorizadores> de la experiencia del individuo”,²⁰ incluso el mismo Freud alude a una “filogénesis mítica”. Asimismo, Green establece una relación entre la conciencia primaria y el despliegue de los libretos fantasmáticos en un nivel más elemental, en tanto que a la conciencia superior atribuye la “dimensión narrativa” –propia del mito, agregaría yo–.

El concepto de “categorización”, eventualmente podría ser un puente para considerar el establecimiento del orden de lo simbólico y del mito más acá y

¹⁸ Citado en André, Green. *La causalidad psíquica*, Op. cit, p. 43

¹⁹ Gerald Edelman. *El universo de la conciencia: cómo la materia se convierte en imaginación*, Ed. Crítica; Barcelona 2002, p. 196, citado en Green, Op. Cit, p. 43

²⁰ *Ibíd*em, p. 32

más allá del lenguaje, en la brecha que se abre en el terreno de la acción, la experiencia, el afecto y el reconocimiento de sí.

Mito y emergencia: de la estructura a la forma, y de la forma a la estructura

Para entender la “totalidad activa”, fundamento del bucle recursivo, todavía hay que considerar otra pieza clave del rompecabezas planteado por Morin: la “emergencia”. En ese sentido, la premisa consiste en que el todo no es la suma de las partes, ya que el sistema constituye algo más que sus elementos, sean estos aislados o yuxtapuestos, posee cualidades y propiedades nuevas producto de su organización global.

Así pues, desde el ángulo de la complejidad humana, no se considera la mitología únicamente como el cuerpo textual de los mitos existentes en cada época, cultura, colectividad, grupo familiar o individuos. Ya que por sí mismo ese cuerpo aparentemente inerte puede estar constituido como un “campo mórfico” y por tanto, potencializarse en cualquier momento.

Lo indicado parece ser, hablar de estructura mítica y mito como un sistema vivo, conformado por el sujeto, su psiquismo, sus registros y producciones simbólicas, las cuales son finalmente las únicas observables para el trabajo del antropólogo.

Teóricamente cada estudioso del mito se acerca a éste con un imaginario, un verosímil construido por su experiencia y la de aquellos autores, corrientes o escuelas a través de cuya consulta trata de dar mayor solidez y consistencia a sus categorías de investigación. Ello requiere de un trabajo personal de construcción de conceptos teóricos, metodológicos y de experiencia de campo para abordar la dinámica mítica y sus productos, en el aquí y ahora, en el momento mismo de su producción de sentidos compartidos; de la producción de las emergencias del sistema en el que se halla inmerso el mito, sus productores y el etnógrafo.

No pretendo sostener que dichas <emergencias> sean perceptibles a simple vista o por su registro literal, pero sí remarcar que el texto mítico y la narración en que se ´encarna´ son portadores a su vez de infinidad de <emergencias>, las cuales requieren de una minuciosa lectura para su interpretación.

Así, mientras más alta la resolución, mientras más fino el grano, más comprensible la estructura mítica de donde proviene y los universos de significación que puede iluminar en el presente vivido. La idea es llevar a cabo un trabajo para despejar, en la medida de lo posible, las cualidades y propiedades nuevas surgidas de la totalidad, estructural y fenoménica, en tanto hecho antropológico humano, social y cultural.

“Se puede llamar emergencias a las cualidades o propiedades de un sistema que presentan un carácter de novedad con relación a las cualidades o propiedades de los componentes considerados aisladamente o dispuestos de forma diferente en otro tipo de sistema”.²¹ En esta definición la propuesta de Morin abarca no sólo las que denomina máquinas vivas, sino introduce ya el tema del significado, al afirmar que los lingüistas pretenden encontrar el sentido en las profundidades o recovecos del lenguaje, sin darse cuenta de que éste se encuentra en la emergencia misma del discurso, desplegado en las unidades globales y retroactuando sobre las unidades de base que lo hacen presente. La emergencia es indisociable del sistema como un todo, pero puede aparecer a nivel global o en el ámbito de sus componentes, cuanta habida de que las cualidades propias de cada componente en el seno del sistema permanecen virtuales cuando se encuentran aisladas. “En la sociedad humana, en la constitución de la cultura, los individuos desarrollan sus aptitudes en el lenguajes, en el artesado, en el arte, es decir que sus cualidades individuales más ricas emergen en el seno del sistema social. Así vemos sistemas donde las macro-emergencias retroactúan en microemergencias sobre las partes”,²² en ese tenor, Morin establece los conceptos de cualidad, producto, globalidad y novedad, como necesarios en su relación con la emergencia, para comprenderla mejor.

Asimismo, vale enfatizar la idea de novedad como una cualidad particular, con relación a las cualidades anteriores de los elementos del sistema. Cualidad y novedad, también se vinculan estrechamente con la complejidad mítica, pues ello permite ir más allá de la concepción de esquematismos categoriales, para entender el movimiento del sistema y comprender los conceptos de repetición y

²¹ Morin, Edgar. *Op. Cit.*, p. 131

²² *Ídem*

diferencia desde una óptica diferente a aquella propia de modelo de antropología clásica.

Hay que insistir, para el estudio del mito es fundamental considerar la emergencia como una cualidad nueva respecto a los elementos integrantes del sistema. A la emergencia puede atribuírsele, por tanto, un carácter de acontecimiento, ya que surge discontinuamente, toda vez que el sistema se haya constituido; se trata de una cualidad no deducible de los elementos anteriores, imposible de descomponer.

La emergencia en primer lugar es un dato de la realidad, un hecho observable (pero no deducible), sujeto a constatación, en ese sentido, es necesario conocer cuáles son las condiciones de su aparición. Referida la emergencia al mito y su estructura, cabe destacar su carácter dependiente de la identidad del sistema, pues si éste se disocia, la emergencia se pierde.

El de emergencia, como se aprecia, es un término muy valioso para comprender la dinámica y el funcionamiento del mito, incluso Morin le atribuye una gran riqueza, como productor de creatividad. Para él, dicha noción abre un cauce a la inteligibilidad del mundo de los fenómenos, constituye un “hilo conductor a través de las arborecencias de la materia organizada”.

No obstante, identificar las emergencias no es fácil, requiere de una labor exquisita de dilucidación, de separación, respecto a una dinámica muy compleja de factores constituyentes del todo y la parte; de la estructura de los sistemas propios de la especie, el sujeto y sus elaboraciones psíquicas, simbólicas y culturales. De ahí la importancia de ubicar la emergencia entre estructura y fenómeno.

El lugar de la emergencia respecto al mito, es estratégico, por su condición de cualidad, novedad, creatividad y de frontera permanente. “(...) nos hace desembocar en los aspectos más novedosos de la physis; el salto de la novedad, de la síntesis, de la creación... Esta noción precisamente es el salto lógico y físico, de las cualidades de los elementos a las cualidades del todo, lleva también, como todas las nociones portadoras de inteligibilidad, su misterio”.²³ Desprender las emergencias de la idea de cuantificación, medición, certidumbre, predictividad, es tarea de un nuevo paradigma antropológico,

²³ *Ibidem*, p. 135

ellas, como el mito, se organizan y reorganizan constantemente, obedecen a la lógica de una estructura en movimiento y de una dinámica a la vez englobante e individualizante.

Las emergencias son como agua en la palma de la mano, sus escurrimientos nunca pueden recuperarse sin una pérdida, tampoco sin una ganancia; pero son indispensables para vivir. Ellas configuran cada detalle de las máscaras y los disfraces que la diferencia y la repetición adoptan en su devenir recursivo fantasma-mito-cultura y cultura-mito-fantasma.

O, como afirma nuestro filósofo de la complejidad “Los encantos más sutiles, los perfumes, la belleza de los rostros y de las artes, los fines sublimes a los cuales nosotros nos abocamos, son las eflorescencias de sistemas de sistemas, de emergencias de emergencias de emergencias...

Representan lo que hay de más frágil, de más alterable: un nada las desflorará, la degradación y la muerte las golpearán primero, siendo que nosotros las creemos o las querríamos inmortales”.²⁴

Pasar de lo múltiple a lo unitario es el impulso del juego mítico; pasar de lo múltiple, de lo desarticulado, de la masa confusa de las experiencias sensoriales, a la capacidad de organización categorial de las cosas, para volver a pasar y seguir pasando, en un vaivén constante: operar dentro de una dialéctica de contradicciones hasta que el sistema desaparezca.

²⁴ *Ídem*

Mito y complejidad humana
(La historia de una emergencia)

*Lleva siempre un frasquito del aire de la luna para cuando te ahogues,
y dale la llave de la luna
a los presos y a los desencantados
Para los condenado a muerte
y para los condenados a la vida
no hay mejor estimulante que la luna
en dosis precisas y controladas*

Jaime Sabines

A punto de finalizar este trabajo, no me queda más que una sensación de incompletud, la necesidad de emprender nuevos caminos, de reiniciar la difícil faena de perseguir trayectorias antropológicas; de construir “emergencias de emergencias” capaces de responder preguntas en muy contadas ocasiones, pero si de cuestionar la experiencia y el trabajo de aquellos a quienes el diario quehacer nos mantiene en interacción permanente con el otro, con los otros; enfrentándonos a la difícil construcción de un nosotros como productores constantes de significación.

No me queda más que la convicción y el compromiso de dar continuidad al aprendizaje de lo que podría ser un camino para acceder a otro paradigma de inteligibilidad de las producciones simbólicas del psiquismo, de mitos semejantes a puntas de un iceberg infinito, de dimensiones colosales, inabarcables; siempre en espera de una interpretación...

La espiral de la experiencia y el aprendizaje con este capítulo concluye una nueva vuelta, producto del texto que le antecedió en el que el mito se abordó desde el ángulo de la estructura para dar paso al recorrido teórico y etnográfico dentro de espacio conformado por las inquietudes y expectativas retomadas en esta segunda parte, las cuales seguramente encontrarán continuidad y sentido en la tercera y última entrega de esta investigación orientada a al estudio del mito y su contexto ritual.

Mientras tanto, como corolario de este trabajo me gustaría recapitular sobre las preguntas-eje que guiaron la reflexión, así como sobre algunos implicaciones

antropológicas y problemáticas relevantes, las cuales si bien no se abordaron, o no con la profundidad debida, si han quedado asentadas como material de consulta y apoyo para dar paso a posteriores indagaciones en el ámbito de la complejidad humana, sobre la permanencia y función del mito en la actualidad.

Dos fueron los entendidos (no me gustaría llamarles hipótesis) de los que partí en la realización de esta tesis:

I.- El origen del mito como producto de una elaboración entre sujeto y fantasma.

II.-La recursividad como el mecanismo princeps del funcionamiento mítico.

Implicaciones antropológicas:

–Poner de relieve la necesidad de colocar al sujeto como referente fundamental para cualquier tipo de investigación, sea científica o humanística.

–Establecer criterios para el estudio del mito desde un paradigma de complejidad humana.

–Buscar un acercamiento a la problemática antropológica desde una perspectiva transdisciplinar.

–Proponer un marco conceptual para abordar el mito como un proceso dinámico, incierto, recursivo y en permanente movimiento.

–Incorporar el estudio del psiquismo como tema imprescindible para el estudio de los comportamientos e interacciones sociales.

–Enfatizar la plurisignificación de algunos conceptos como el de repetición, cuyo sentido puede cambiar a la luz de cada disciplina.

–Enfatizar la importancia del mito en todas sus expresiones, individual, grupal, colectiva.

–Considerar el mito, no sólo en su aspecto formal e instituido, sino como parte esencial del cotidiano en que se gesta.

–No hay un método para analizar mitos, hay la construcción de modos de significación; de patrones de inteligibilidad.

–El mito constituye un texto originario en el proceso de estructuración del sujeto, de la sociedad y la cultura.

–Considerar el mito como un hábito de significación compartida

- El trabajo antropológico requiere del establecimiento de categorías para la identificación, observación, registro e interpretación del mito.*
- El mito es una de las más acabadas formas de expresión de la metaforización del fantasma.*
- El mito es testimonio de la eficacia simbólica del texto individual y social.*
- El mito forma parte intrínseca de la manifestación del fantasma fundamental y de los fantasmas, como una estructura presente en la vida cotidiana y en las elaboraciones culturales propias de toda civilización.*
- El mito individual constituye una de las primeras vueltas de tuerca de la espiral de la existencia para dar sentido a los conflictos básicos del sujeto, tanto para integrar lo pulsional con el deseo, como para mantener la libido dentro de los cauces del ideal simbólico.*
- Hay que dar cuenta tanto en el trabajo de campo como en la teoría antropológica de las formas en que se relacionan el fantasma psíquico, el texto mítico y la fantasía artística.*

Lo invisible de lo visible: promesas de una luna creciente

Iluminar el camino del conocimiento mítico ha sido el propósito, siempre en falta, como el lenguaje mismo con el que se ha expresado este andar incierto por los caminos de lo establecido. Este intento de leer entre las líneas del significante, en sus quiebres y sus fracturas, en sus sombras y rincones. Resbalando y cayendo entre fronteras disciplinarias, confrontando los saberes íntimos y los populares con aquellos generados dentro de paradigmas nuevos dinámicos y alternativos, con aquellos enquistados y eruditos de quienes al final de su vida se rinden ante la incompletud y la muerte: los sabios, los especialistas, los así llamados padres del psicoanálisis, de la antropología, de la sociología, de algunas sofisticadas filosofías, de las geometrías, de las matemáticas, en fin de aquellos cuya consulta, presta rigor a lo pensado. Pero también consultamos a la muerte, es decir a la verdad del saber; y lo que con unos se logra avanzar, percibir una luz que ilumina el horizonte humano, con la otra se pierde en la obscuridad más profunda, los humanos nunca dejaremos de sorprender a los humanos...

Así, han quedado atrapados en esta trama que hoy se detiene, pero no concluye, infinidad de sueños y presuntas posibilidades para continuar la reflexión, por ejemplo, profundizar en la relación entre la estructura del texto mítico-texto artístico como mecanismo posibilitador en parte, de la simbolización de lo real (la muerte) al articular la pulsión con el deseo.

Entre muchas otras inquietudes, quedaría pendiente el debate entre la controvertida relación mito y ritual. El establecimiento de la analogía entre la repetición deleuziana y la recursividad entendida desde la complejidad humana. El polémico tema sobre la autonomía mítica y sus implicaciones antropológicas no se ha esclarecido aún. La elaboración de un trabajo etnográfico sobre el juego como condicionamiento de la experiencia estética, cuya premisa sería el juego y la organización de formas míticas como coadyuvantes del tránsito de la estructuración de las experiencias sensoriales presentes, y la adquisición de la capacidad de organización categorial.

Ni qué decir sobre el abordaje específico del texto mítico, la oralidad, la literatura y el paso del mito a la historia. Además de una reivindicación de la "mitología" encuadrada no sólo como Historia, sino como un campo potencial de significación a partir de una reflexión sobre el concepto de campos mórficos. Asimismo, se requiere un reflexión sobre las posibilidades de la autoconciencia o reflexión de segundo orden como mecanismo de selección de la entrada de información al sistema psíquico, al margen de las instancias del superyó y el inconsciente. La relación entre memoria psíquica, imaginación, mito y emoción, así como profundizar sobre la hipótesis formulada por Green sobre los fantasmas originarios (y los mitos) como categorizadores de la experiencia del sujeto. La caracterización del mito y su función dentro del enfoque de los sistemas complejos adaptativos y no-adaptativos.

Pero, sobre todo, es necesario construir un espacio no-terapéutico; sino social aplicable a los grupos para favorecer una autorreflexión sobre sus mitos y fantasmas compartidos, encaminada a su simbolización a través del fortalecimiento de su identidad y cultura.

Para concluir

La luna como sistema vivo sujeto al movimiento y la recursividad, me acompañó en esta aventura intelectual, el juego de sus luces y sombras iluminó en ocasiones el camino, el trayecto antropológico; otras la Luna Negra me llenó de dudas e incertidumbre, su oscuridad me cubrió, proseguí a tientas, en busca de una ruta segura para avanzar dificultosamente en espera de una Luna Nueva, de un rayo de luz creciente para reorganizar el itinerario rumbo a tierra firme y segura.

La historia de esta emergencia, concluye hoy con un Plenilunio efímero pero promisorio; el mito es una repetición creativa.