

MITO Y TOTEMISMO EN SIGMUND FREUD Y CLAUDE LEVI-STRAUSS

(EXPOSICION, CRITICA Y APLICACIONES)

Rodrigo Cordero

"Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible, Dionysos".

Nietzsche

INTRODUCCION

Esta introducción puede tomarse a modo de "afinamiento" antes de penetrar al tema y al mundo de las fugas en que nos sumergirá el mito. Si el mito es delirio y fuga musical, visión imaginal de los secretos sagrados, danza del pensamiento embriagado en sus mismos orígenes, no puede ser nuestro intento de explicarlo —con la razón— sino una grotesca metáfora analítica, fotografía algebraica de esa flor alucinante que es el mito. Valga, pues, la siguiente advertencia, que no hemos de olvidar en nuestros razonamientos posteriores:

"... el sentido, que un mito nos trasmite, no puede ser *aprendido*, ni tampoco reproducido por medio de formas o categorías no mitológicas" (1).

Estamos, por lo tanto, ante dos mundos epistemológicamente distanciados. El uno opera con la razón, la logicidad continua, la dialéctica y la causalidad, el otro opera con la visión dionisiaca, la comprensión estética, la coincidencia de las imágenes en el torbellino. Son dos teorías de conocimiento distintas, hombre y mujer, logos y eros; fuego femenino es el mito, fuego masculino la razón, y sin embargo, como el amor, hay un ámbito sacral de encuentro y comunión fugitiva: el arte. ¿Por qué el arte? Porque el arte es logos y eros, monstruo bisexual, plurisexual, razón y mito, ley que niega ley y así se afirma como tal. La única manera de comprender al mito es, pues, el arte, porque el arte es y no es el mito, es y no es la razón, tiene pene y senos, o sea: es fecundo y también alimenta; de ahí que sea la vida misma, el fuego bisexual que anuncia la palabra.

(1) *Miguel de Ferdinandy, En torno al pensar mítico*, Colloquium Verlag, Berlín, 1961, pág. 12.

LOS CONCEPTOS DE MITO Y TOTEMISMO EN FREUD

I. *El mito*

En un artículo escrito en 1913 titulado "*Múltiple interés del psicoanálisis*", Freud escribe acerca de las posibilidades de que el psicoanálisis sea un valioso instrumento de trabajo para el estudio de la historia primitiva de los pueblos en comparación con los estudios sobre la infancia del individuo. Dice Freud que:

"... parece muy posible aplicar la concepción psicoanalítica obtenida en el estudio de los sueños a los productos de la fantasía de los pueblos, tales como los mitos y las fábulas. Hace ya tiempo que se labora en la interpretación de tales productos, sospechándose que entrañan un 'sentido oculto', encubierto por diversas transformaciones y modificaciones. El psicoanálisis aporta a esta labor la experiencia extraída de su investigación de los sueños y de las neurosis, mediante la cual ha de serle posible descubrir los caminos técnicos de tales deformaciones. Pero, además, puede revelar en toda una serie de casos los motivos ocultos que han desviado el mito de su sentido original. No ve el primer impulso a la formación de mitos en una necesidad teórica de explicación de los fenómenos naturales o de justificación de preceptos culturales o usos devenidos incomprensibles, sino que lo busca en aquellos mismos 'complejos' psíquicos y aquellas mismas tendencias afectivas, cuya existencia hubo de comprobar como base de los sueños y de la formación de síntomas" (2).

La base de lo anterior reside en una premisa del psicoanálisis: existe una íntima relación entre los rendimientos individuales y colectivos. La idea capital —según Freud— es que la función principal del mecanismo psíquico es descargar al ser de las tensiones en él generadas por las necesidades. Freud, dentro de estas perspectivas ve ciertos mecanismos culturales como instrumentos de alivio a las presiones generadas en los mismos círculos sociales:

"En este conjunto entran el mito, la religión y la moralidad, como tentativas de lograr una comprensión de la inlograda satisfacción de deseos" (3).

De este modo queda muy claro que el mito —según Freud— es un mecanismo compensador. Deseos no satisfechos se canalizan en formas simbólicas. Cuando analiza el mito de Edipo, parte de esta base. Así, el mito como el sueño son la consecuencia de deseos no realizados. Al definir la esencia del sueño dice:

"El sueño es la realización (disfrazada) de un deseo reprimido" (4).

Parece quedar claro que Freud relaciona muy estrechamente mito-poesía-sueño como formas de fantasía. Conviene entonces ver qué dice Freud del fantasear:

"Puede afirmarse que el hombre feliz jamás fantasea, y sí tan sólo el insatisfecho. Los instintos insatisfechos son las fuerzas impulsoras de las fanta-

(2) S. Freud, *Múltiple interés del psicoanálisis*, Obras Completas, Vol. II, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, pág. 885 (En las siguientes citas se pondrá OC (obras completas) V. (volumen)).

(3) Freud, *Ibid*, pág. 886.

(4) Freud, *La Interpretación de los sueños*, O. C., V. I, pág. 340.

sías, y cada fantasía es una satisfacción de deseos, una rectificación de la realidad insatisfactoria. Los deseos impulsores son distintos según el sexo, el carácter y las circunstancias de la personalidad que fantasea; pero no es difícil agruparlas en dos direcciones principales. Son deseos ambiciosos, tendientes a la elevación de la personalidad, o bien deseos eróticos" (5).

La conexión de este fantasear con la obra poética o con la mitología encuentran en Freud de nuevo un alto grado de semejanza.

Al estudiar el género de obras poéticas en que los artistas trabajan sobre temas ya dados y conocidos, Freud señala:

"También en ellas goza el poeta de cierta independencia, que puede manifestarse en la elección del tema y en la modificación del mismo, a veces muy amplia. Ahora bien: todos los temas dados proceden del acervo popular, constituido por los mitos, las leyendas y las fábulas. La investigación de estos productos de la psicología de los pueblos no es, desde luego, imposible; es muy probable que los mitos, por ejemplo, correspondan a residuos deformados de fantasías optativas de naciones enteras o a los sueños seculares de la Humanidad joven" (6).

De gran importancia resulta también el simbolismo onírico. Después de un alto número de experiencias clínicas, Freud fue logrando una serie de descubrimientos a través de "traducciones constantes" recogidas de una gama de elementos oníricos. La "relación simbólica" sería esa relación constante entre el elemento del sueño y su traducción, "puesto que el elemento mismo viene a constituir un *símbolo* de la idea onírica inconsciente que a él corresponde" (7). Siguiendo al filósofo K. A. Scherner, el psicoanálisis —dice Freud— confirma y a la vez modifica sus teorías sobre el simbolismo onírico. Basándose en fuentes diversas como las fábulas, mitos, folklore, usos, proverbios, cantos de diversos pueblos, lenguaje poético y común, Freud logró encontrar una serie de símbolos comunes a distintas tradiciones que representan contenidos semejantes en los sueños. De acuerdo con su experiencia clínica, comprobó cómo algunos objetos —por ejemplo— eran símbolos del aparato genital femenino o del órgano masculino. La conexión de los sueños con la mitología queda más clara, dentro de la escuela freudiana, cuando sitúa el mismo Freud entre las pruebas del papel del *ello* inconsciente en la formación de ensueños, un tipo de éstos que:

"nos revelan contenidos que no tienen relación con la vida adulta del sujeto ni con su infancia, ya olvidada. Nos vemos obligados a considerarlos como parte de la 'herencia' arcaica que acompaña a un niño al nacer, antes de tener experiencia propia, influenciado por las vivencias de sus antepasados. Encontramos el equivalente de este material filogenético en leyendas antiguas de la Humanidad y en sus costumbres subsistentes. De este modo los ensueños constituyen una fuente nada desdeñable de prehistoria humana" (8).

Freud considera que el simbolismo mismo es una deformación en los sueños. Esto puede explicarse por el hecho de que si un individuo tiene un sueño erótico —pongamos el ejemplo— con un objeto sexual prohibido —la mujer de su mejor

(5) Freud, *Psicoanálisis aplicado, poeta y fantasía*, O. C., V. II, pág. 966.

(6) Freud, *Ibid*, pág. 969.

(7) Freud, *Introducción al psicoanálisis*, O. C., V. II, pág. 133.

(8) Freud, *Esquema de psicoanálisis*, O. C., V. III, pág. 1.029.

amigo—, su Super-Yo podría ser que vigilase incluso en las profundidades de su deseo y el sueño, como expresión del ello vigilado por el Super-Yo, presentase un símbolo de la mujer prohibida y deseada. Dice Freud:

“aun cuando no existiera la censura de los sueños no nos resultarían éstos más inteligibles, pues tendríamos entonces que resolver el problema, consistente en traducir el lenguaje simbólico del sueño a aquel otro que corresponde a nuestro pensamiento. El simbolismo es, pues, otro factor de deformación de los sueños, independiente de la censura, pero podemos suponer que esta último encuentra muy cómodo servirse de él, puesto que concurre al mismo fin de que ella persigue, o sea el de convertir el sueño en algo extraño o incomprendible” (9).

En un apéndice de Otto Rank a *La interpretación de los sueños*, este autor ha sacado valiosas conclusiones sobre el sueño y el mito dentro de la misma línea freudiana. Comienza su ensayo con un epígrafe de Nietzsche que coincide con una idea de Freud ya expuesta por nosotros. Reza el epígrafe así:

“El sueño que nos sitúa en lejanos estados de la civilización humana y nos da, de este modo, un medio de comprenderlos mejor”.

Rank sigue a Riklin, quien ya ha estudiado cómo las leyes que rigen en el sueño según la investigación psicoanalítica también explican las fábulas. Dice Rank:

“La investigación del mito del nacimiento del héroe demostró que el abandono del recién nacido en una caja o sobre las aguas era una expresión simbólica y tendenciosamente deformada del proceso del nacimiento, lo mismo que en los sueños de nacimiento anteriormente discutidos. De este modo se hizo posible referir a la psicología de los pueblos muchos símbolos oníricos aparentemente individuales, y aplicar, por otro lado, las significaciones deducidas de la investigación de los sueños al esclarecimiento de tradiciones míticas” (10).

El mismo Rank nos pone un ejemplo para demostrar la semejanza del simbolismo en el sueño y el mito:

“Estas diversas relaciones del simbolismo con el sueño, el mito y la historia de la civilización se nos muestran claramente en el siguiente ejemplo: si hoy encontramos utilizado el fuego en el sueño como símbolo del amor, el estudio de la historia de la civilización nos enseña que esta imagen rebajada actualmente hasta la categoría alegórica, tuvo primitivamente una significación real, importantísima para el desarrollo de la Humanidad. El encender el fuego representó realmente alguna vez el acto sexual; esto es, mostró adscritas las mismas energías libidinosas y sus representaciones correspondientes” (11).

Freud basará su análisis del mito de Moisés en estos apuntes de Rank. Conviene ver pues, su modo de trabajo en ese caso concreto:

El abandono de la caja es una inconfundible representación simbólica del nacimiento: la caja es el vientre materno; el agua, el líquido amniótico. En

(9) Freud, *Introducción al psicoanálisis, los sueños*, O. C., V. II, pág. 143.

(10) Rank, *Apéndice a La interpretación de los sueños*, Freud, O. C., V. I, pág. 526.

(11) *Ibidem*.

incontables sueños, la relación padres-hijo es representada por el extraer o salvar de las aguas. La fantasía popular, al atribuir este mito natal a un personaje famoso, pretende reconocerlo como héroe, proclamando que ha cumplido el esquema de una vida heroica. Pero la fuente última de toda esta fábula se halla denominada 'novela familiar' del niño, por medio de la cual el hijo reacciona ante las modificaciones de su vinculación afectiva con los primogénitos, especialmente con el padre. Los primeros años de la infancia están dominados por una grandiosa supervaloración del padre, de acuerdo con la cual los reyes y las reinas de los cuentos y los sueños representan siempre a los padres; más tarde, en cambio, bajo la influencia de la rivalidad y de las frustraciones reales, comienza el desprendimiento de los progenitores y aparece una actitud crítica frente al padre. En consecuencia, las dos familias del mito, la ilustre tanto como la humilde, son imágenes de la propia familia, tal como se le presenta al niño en períodos sucesivos de su vida" (12).

¿Cómo llega el niño a creer que existen "dos familias"?

La "novela familiar del neurótico" se presenta en la problemática del complejo de Edipo y la identificación del niño por su padre. Al desaparecer la imagen majestuosa del padre y verse rechazado, puede sentirse hijastro o hijo adoptivo, temor muy frecuente en la infancia al entrar en contacto real con los padres. En base a este temor descubierto por el psicoanálisis, Freud investiga el mito del nacimiento de Moisés, haciendo una aplicación concreta a la mitología, de su experiencia clínica. Como T. Mann, llegará a la conclusión sorprendente de que probablemente Moisés era egipcio:

"Volvamos a las dos familias del mito. Sabemos que en el plano de la interpretación analítica ambas son idénticas, mientras que en el plano mitológico se diferencian en una noble y otra humilde. Pero tratándose de un personaje histórico al cual se ha proyectado el mito, existe aún otro, un tercer plano: el de la realidad. En tal caso, una de las familias habría existido en la realidad: aquella en la cual el personaje, el gran hombre, efectivamente nació y se crió; la otra, en cambio, sería ficticia, creada por el mito para cumplir sus fines propios. Por lo general, la familia que realmente existió es la humilde, mientras que la ficticia es la noble (13). En el caso de Moisés, algo parecía discrepar de esta norma; pero ahora podemos aclarar la situación mediante un nuevo punto de vista: En todos los casos a nuestro alcance, la primera familia, aquella que abandona al niño, es la ficticia; la segunda, en cambio, la que lo recoge y lo cría, es la verdadera. Si nos artemos a conceder vigencia general a esta regla, sometiéndole también la leyenda de Moisés, advertiremos de pronto con toda claridad: Moisés es un egipcio, probablemente noble, que merced a la leyenda ha de ser convertido en judío. ¡He aquí, pues, nuestro resultado! El abandono a las aguas ocupa un lugar lógico en la leyenda, pero para adaptarlo a la nueva tendencia fue preciso torcer, no sin violencia, su propósito: de motivo de perdición que era, hubo de convertirse en recurso de salvación" (14).

(12) Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, O. C., V. III, pág. 185.

(13) Recuérdese aquella novela "El príncipe y el mendigo" que representa exactamente este problema. Estudios de Rank han demostrado que condiciones parecidas a las de Moisés, el abandono del niño y el reconocimiento de sus padres nobles, se da con otros héroes míticos, como Sargón de Agade, Edipo, Karna, Paris, Téfefos, Persee, Heracles, Gilgamesh, Anfion y Zethos. La Novela citada antes es de Ch. Dickens.

(14) Freud, *Moisés y la religión monoteísta*, O. C., V. III, pág. 187.

Freud explica la discrepancia de la leyenda mosaica por la particularidad del pueblo judío. Moisés, en realidad, en vez de ascender del pueblo, desciende hacia los hijos de Israel.

Después de adentrarnos en un ejemplo de análisis mitológico por el mismo Freud, conviene señalar su opinión sobre las "leyes" del mundo del ensueño, tan similar al mundo del mito, según sus análisis:

"Las leyes de la lógica no tienen influencia importante en el inconsciente, al que podemos llamar 'campo de lo ilógico'. Tendencias con finalidades opuestas subsisten simultánea y conjuntamente en el inconsciente, sin que surja la necesidad de conciliarlas; puede ocurrir que incluso no tengan influencia la una sobre la otra, o si la tienen, no se llega a un acuerdo, sino a un compromiso que carece de sentido porque se trata de elementos mutuamente incompatibles. De acuerdo con esto, las cosas opuestas no se mantienen separadas, sino que son tratadas como si fueran idénticas, de modo que en el ensueño manifiesto cualquier elemento puede significar su contrario" (15).

Como se aprecia en esta exposición sobre la relación de Freud con el mito, nunca desarrolló una teoría específica para su interpretación, porque su interés era más "clínico". Empero, la riqueza de sus ideas de sólidas pistas para continuar, bajo sus descubrimientos, una re-investigación del tema del mito. Y, de un modo un tanto enigmático, Freud coloca el mito en una cumbre al escribir a Einstein en 1932 las siguientes palabras:

"Quizá piense usted que nuestras teorías sean una especie de mitología, y en el presente casi una mitología no muy agradable. Sin embargo, ¿no es cierto que toda ciencia llega a ser al final una especie de mitología de este tipo? No podría decirse lo mismo, en la actualidad, de su propia física?" (16).

II *El totemismo*

Freud se interesa en la psicología de los pueblos primitivos porque sus investigaciones lo han llevado a comparar muchas de las instituciones primitivas con rasgos neuróticos; de ahí que, para él, el hombre prehistórico sea en cierto sentido nuestro contemporáneo. Investigando el concepto de totemismo en los clanes australianos, da con una serie de pistas que lo conducirán a interpretar el origen de las religiones y de algunas neurosis como la neurosis obsesiva. Freud se pregunta:

"¿Qué es un totem? Por lo general, un animal comestible, pero inofensivo, era peligroso y temido, y más raramente una planta o una fuerza natural (lluvia, agua) que se hallan en una relación particular con la totalidad del grupo. El totem es, en primer lugar, el antepasado del clan, y en segundo,

(15) Freud, *Esquema de psicoanálisis*, O. C., V. III, pág. 1.031. Como una conveniente aclaración de términos, Freud distingue "el sueño, tal y como aparece en nuestro recuerdo, del material correspondiente hallado por medio del análisis, y denominaremos al primero *contenido manifiesto del sueño*, y al segundo —por ahora y sin mayor diferenciación— *contenido latente del mismo*". La elaboración del sueño sería el proceso de la conversión del contenido latente en manifiesto y el análisis la labor contraria. (Ver: Freud, *La interpretación de los sueños*, O. C., V. I, pág. 237).

(16) Citado como epígrafe por Jan Ehenwald en su obra "*Psicoterapia: Mito y método*", Ediciones Toray, Barcelona, 1968.

su espíritu protector y su bienhechor, en envía oráculos a sus hijos y los conoce y protege aun en aquellos casos en los que resulta peligroso. Los individuos que poseen el mismo totem se hallan, por tanto, sometidos a la sagrada obligación, cuya violación trae consigo un castigo automático, de respetar su vida y abstenerse de comer su carne o aprovecharse de él en cualquier otra forma" (17).

Hay otros rasgos más que Freud menciona pero destaca especialmente que:

"En casi todos aquellos lugares en los que este sistema se halla en vigor, comporta la ley según la cual *los miembros de un único y mismo totem no deben entrar en relaciones sexuales, y por tanto, no deben casarse entre sí*. Es ésta la ley de la *exogamia*, inseparable del sistema totémico" (18).

Seguidamente Freud trata de desentrañar el significado de la prohibición señalada. Luego de algunas consideraciones llega a la conclusión de que estos australianos.

"parecen obsesionados por un extraordinario horror al incesto, horror enlazado a circunstancias particulares que no llegamos a comprender por completo a consecuencia de las cuales queda reemplazado el parentesco de la sangre por el parentesco totémico. No debemos exagerar, sin embargo, esta oposición entre los dos géneros de parentesco, y hemos de tener muy presente siempre el hecho de que el incesto real no constituye sino un caso especial de las prohibiciones totémicas" (19).

El totemismo surge —supone Freud— como una ley capaz de detener al individuo ante el incesto. Ahora bien, este posible incesto no se da en una sociedad de matrimonio individual, sino en una de matrimonio de grupos, pues tal es el caso de estos clanes australianos, regidos por un sistema "clasificador" donde el nombre de "padre" no se da sólo al progenitor real, sino también a otros posibles por la estructura de parentesco. Por esto:

"La exogamia totémica, esto es, la prohibición de relaciones sexuales entre miembros del mismo clan, se nos muestra como el medio más eficaz para impedir el incesto de grupo" (20).

Progresivamente

"aparece una tendencia a ampliar la prohibición que recae sobre el incesto natural y el de grupo, haciéndola extensiva a los matrimonios entre parientes de grupos más lejanos, conducta idéntica a la de la Iglesia católica cuando extendió la prohibición que recaía sobre los matrimonios entre hermanos y hermanas, a los matrimonios entre primos, inventando para justificar su medida, grados espirituales de parentesco" (21).

Estudiando la prohibición sexual en diversas comunidades de distintas partes del mundo, Freud afirma que:

(17) S. Freud, *Totem y tabú*, O. C., V. II, págs. 419-420.

(18) *Ibid*, pág. 420.

(19) *Ibid*, pág. 422.

(20) *Ibid*, págs. 422-423.

(21) *Ibid*, págs. 423-424.

"La prohibición más extendida, severa e interesante, incluso para los pueblos civilizados, es la que recae sobre las relaciones entre yerno y suegra" (22).

Y más adelante, refiriéndose a los pueblos primitivos por él estudiados:

"Se ha encontrado con razón inconcebible que todos estos pueblos manifiestan un gran temor ante la tentación personificada por una mujer ya madura, que sin ser la madre del individuo de que se trate, pudiera, sin embargo, considerarle como hijo suyo" (23).

La relación suegra-yerno Freud la coloca dentro de un erotismo que usualmente insospechamos por una clara inversión:

"La tendencia a este enamoramiento de suegra a yerno es harto frecuente y puede manifestarse tanto positivamente como en una forma negativa. Sucede, en efecto, muchas veces que la sujeto dirige hacia su yerno los componentes hostiles y sádicos de la excitación erótica, con objeto de reprimir más seguramente los elementos contrarios, prohibidos" (24).

Por lo demás, esto es muy explicable en una sociedad como la occidental, donde la mujer casada suele caer en el hastío sexual, pasando a proyectar sus fracasos en la hija (de ahí el celoso cuidado a las hijas) a la que busca casar bien. No tiene, pues, nada de raro, que proyectando su fracaso en la ilusión de la hija se enamore de su yerno.

Freud considera, como es bien sabido, el complejo incestuoso como centro de la neurosis, y puede así apreciarse cómo el papel del totemismo viene a estar muy vinculado con las prohibiciones incestuosas y por lo tanto con formas neuróticas:

"el temor al incesto constituye un rasgo esencialmente infantil y concuerda sorprendentemente con lo que sabemos de la vida psíquica de los neuróticos" (25).

De esta manera el hombre primitivo sufriría de problemas equiparables a los de las neurosis en su época de gestación. Luego Freud, con sus estudios sobre el *tabú* y la religión va a ampliar considerablemente el papel del totemismo en la génesis de los rasgos neuróticos históricamente canalizados en formas de religión instituida. Prescindiré de presentar aquí todas las implicaciones del totemismo como *tabú* para destacar sólo algunos aspectos de "el retorno infantil al totemismo" (26).

Freud define al totemismo como:

"un sistema a la vez religioso y social. Desde el punto de vista religioso, consiste en las relaciones de respeto y de mutua consideración entre el hombre y el totem. Desde el punto de vista social, en obligaciones de los miembros del clan entre sí y con respecto a otras tribus" (27).

(22) Ibid, pág. 425.

(23) Ibid, pág. 426.

(24) Ibid, pág. 427.

(25) Ibid, pág. 428.

(26) Remito al lector a mi estudio "Religión, Eros y Thanatos en Freud", pág. 17 s. s.

(27) S. Freud, *Totem y Tabú*, Ed. cit. págs. 474-475.

La tribu espera del totem protección y respeto, indicándose con esto toda clase de protecciones del individuo o la comunidad ante la vida. La tribu respeta al totem y a veces gusta de identificarse con él, ya sea utilizando en danzas la piel de animal totem o tatuándose con él. En el aspecto social, el totemismo expresa normas rigurosas y restricción. El totem, antepasado no debe ser muerto ni comerse y el grupo totémico se trasmite por línea materna.

Inspirándose en las investigaciones de S. Ferenczi sobre las zoofobias de los niños respecto a ciertos animales, Freud llega a la conclusión de que el totem, en antepasado, es una representación del padre, así como en ciertos niños algunos animales a los que les tienen miedo (28). Mediante una serie de brillantes deducciones, Freud va estudiando la relación religiosa en virtud del totemismo, consiguiendo sacar extraordinarias semejanzas entre la mentalidad del primitivo y sus instituciones con el neurótico contemporáneo y sus prácticas religiosas. Freud concluye *Totem y Tabú* con las siguientes consideraciones:

"La analogía entre el primitivo y el neurótico se nos muestra, pues, mucho más profunda si admitimos que la realidad psíquica, cuya estructura conocemos, ha coincidido también al principio, en el primera, con la realidad concreta; esto es, si suponemos que los primitivos llevan a cabo que según todos los testimonios tenían intención de realizar. Sin embargo, no debemos dejarnos influir con exceso en nuestros juicios sobre los primitivos por la analogía con los neuróticos. Es preciso tener también en cuenta las diferencias reales. Ciertamente es que ni el salvaje ni el neurótico conocen aquella precisa y decidida separación que establecemos entre el pensamiento y la acción. En el neurótico, la acción se halla completamente inhibida y reemplazada totalmente por la idea. Por el contrario, el primitivo no conoce trabas a la acción. Sus ideas se transforman inmediatamente en actos. Pudiera incluso decirse que la acción reemplaza en él a la idea. Así, pues, sin pretender cerrar aquí con una conclusión definitiva y cierta la discusión cuyas líneas generales hemos esbozado antes, podemos arriesgar la proposición siguiente: En el principio era la acción" (29).

LOS CONCEPTOS DE MITO Y TOTEMISMO EN LEVI-STRAUSS

I *El mito*

En la *Obertura de Lo crudo y lo cocido*, Claude Lévi-Strauss habla de una profunda afinidad entre la música y la mitología. Tanto la una como la otra operan por ajuste de dos *enrejados*, uno interno y otro externo. A su manera, mito y música

(28) Freud se refiere concretamente a la experiencia del niño Arpad: a los dos años y medio un día se puso a orinar en el gallinero de su casa de veraneo y hubo una gallina que le picó o intentó picarle el pene. Al regresar al año siguiente él mismo se consideraba gallina y cacareaba por el corral. A los cinco años las gallinas seguían siendo un tema fundamental en su vida, cantando canciones de gallinas etc. Su actitud respecto a este animal presentaba los rasgos de ambivalencia odio-amor y su juego favorito era el sacrificio o el simulacro de sacrificio de una gallina o de un pollo. Después le besaba y acariciaba al animal por él maltratado. En ocasiones traducía su lenguaje totémico al vulgar; decía: "mi padre es el gallo", "ahora soy pequeño y soy un pollito; pero cuando sea mayor seré una gallina, y cuando sea 'más mayor' aún seré un gallo" o se negaba a comer "madre asada" (gallina asada). Aparte de la curiosidad sexual del huevo y la gallina así como el papel del gallo que anota Ferenczi, Freud acoge esta experiencia para aplicarla al estudio del totemismo con relación al sentimiento religioso.

(29) S. Freud, *Totem y tabú*, Ed. cit., pág. 507.

trascienden el plano del lenguaje articulado y ambos también son "máquinas de suprimir el tiempo". En ambos existe el tiempo diacrónico del oyente y la totalidad sincrónica y cerrada de la obra en sí:

"Lo mismo que la obra musical, el mito opera a partir de un doble continuo: uno externo, cuya materia está constituida en un caso por acontecimientos históricos o creídos tales, formando una serie teóricamente ilimitada de donde cada sociedad extrae para elaborar sus mitos un número restringido de acontecimientos pertinentes; y en el otro caso por la serie igualmente ilimitada de los sonidos físicamente realizables, de donde cada sistema musical saca su gama. El segundo continuo es de orden interno. Reside en el tiempo psicofisiológico del oyente, cuyos factores son muy complejos: periodicidad de las ondas cerebrales y de los ritmos orgánicos, capacidad de la memoria y potencia de atención. Son principalmente los aspectos neuropsíquicos los que la mitología pone en juego por la longitud de la narración, la recurrencia de los temas, las otras formas de retornos y paralelismos que, para ser correctamente apreciados, exigen que la mente del oyente barra —por así decirlo— a lo largo y a lo ancho el campo del relato a medida que se despliega ante él. Todo esto se aplica igualmente a la música" (30).

Los dos "enrejados" en que opera la música son el fisiológico y el cultural. En el primero la música explota los ritmos orgánicos, el segundo consiste en la escala que varía según las culturas. Este sistema de intervalos proporciona a la música un primer nivel de articulación donde la misión del compositor es alterar esa continuidad sin revocar su fundamento. Así, para Lévi-Strauss, el mito y la obra musical aparecen como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos ejecutante y

"Si se pregunta entonces dónde está el foco real de la obra, habrá que responder que es imposible determinarlo. La música y la mitología enfrentan al hombre a objetos virtuales de los cuales sólo la sombra es actual, a aproximaciones conscientes (una partitura de música y un mito no pueden ser otra cosa) de verdades ineluctablemente inconscientes y que le son consecutivas. En el caso del mito adivinamos el por qué de esta situación paradójica: ésta concierne a la relación irracional prevaleciente entre las circunstancias de la creación, que son colectivas, y el régimen individual de consumo. Los mitos carecen de autor: desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición. Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio; es esta la razón de que se le asigne un origen sobrenatural. Así es comprensible que la unidad del mito se proyecte en un foco virtual: más allá de la percepción consciente del oyente, que de momento sólo atraviesa, hasta un punto donde la energía que irradica será consumida por el trabajo de reorganización inconsciente, desencadenado anteriormente por él. La música plantea un problema más difícil, ya que ignoramos todo acerca de las condiciones mentales de la creación musical" (31).

Investigando en ambas creaciones se penetra hasta lo profundo, pues:

"La música saca a relucir al individuo sus raíces biológicas, la mitología hace lo mismo con las raíces sociales. Una se nos aferra a las vísceras, la otra —si nos atrevemos a decirlo— 'al grupo'" (32).

(30) C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, Fondo Cultura Económica, México, 1968, pág. 25.

(31) *Ibid*, págs. 26-27.

(32) *Ibid*, pág. 36.

Al ser el mito una creación sin autor determinado, considera Lévi-Strauss que acaso convenga llegar aún más lejos:

“prescindiendo de todo sujeto para considerar que, de cierta manera, los mitos se piensan *entre ellos*. Pues aquí se trata de separar no tanto lo que hay en los mitos (sin estar asimismo en la consciencia de los hombres) como el sistema de los axiomas y postulados que definen el mejor código posible, capaz de dar una significación común a elaboraciones inconscientes debidas a mentalidades, sociedades y culturas elegidas entre las separadas por distancias mayores” (33).

Como puede irse apreciando a través de los textos transcritos, en la superficie de una serie de hechos humanos aparecen efectos de una estructura que, desde el fondo, condiciona la elaboración superior. A propósito de un análisis de la cocina en un artículo titulado *El triángulo culinario*, Lévi-Strauss apunta:

“... puede esperarse descubrir, para cada caso particular, en qué sentido la cocina de una sociedad constituye un lenguaje en el cual traduce inconscientemente su estructura, a menos que se resigne, siempre de manera inconsciente, a revelar en él sus contradicciones” (34).

De este modo, como luego veremos, coopera con la teoría marxista sobre la *ideología* a la vez que le da nuevos rumbos analíticos y metodológicos. Estos comentarios quisiera dejarlos para más tarde, continuando por ahora con sus ideas sobre el mito, a las que en algún momento llama mito de la mitología.

Lévi-Strauss no ha creado tampoco, como Freud, una *teoría* específica del mito, sino que ha creado una metodología cuya teorización es su mismo funcionamiento analítico. De allí la enorme variedad de mitos que analiza. Es más bien de cuando en cuando que se detiene en consideraciones derivadas de sus investigaciones:

“... los mitos se nos presentan simultáneamente, como sistemas de relaciones abstractas y como objetos de contemplación estética: en efecto, el acto creado que engendra al mito es simétrico e inverso a aquel que encontramos en el origen de la obra de arte. En este último caso, se parte de un conjunto formado por uno o por varios objetos y por uno o por varios acontecimientos, al cual la creación estética confiere un carácter de totalidad al poner de manifiesto una estructura común. El mito recorre el mismo camino, pero en el otro sentido: utiliza una estructura para producir un objeto absolutamente que ofrezca el aspecto de un conjunto de acontecimientos (puesto que todo mito cuenta una historia). El arte procede, pues, a partir de un conjunto: (objeto = acontecimiento) y se lanza al *descubrimiento* de su estructura; el mito parte de una estructura, por medio de la cual emprende la *construcción* de un conjunto (objeto + acontecimiento)” (35).

Como se ve, el mito opera —según Lévi-Strauss—, no con materias primas, sino con elementos dados en contacto con la realidad:

(33) *Ibid*, pág. 21.

(34) C. Lévi-Strauss, *El triángulo culinario*, en Lévi-Strauss y otros, *Estructuralismo y dialéctica*,

(35) C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, F. C. E., México, 1970, págs. 48-49. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1968, pág. 57.

"Lejos de ser, como a menudo se ha pretendido, la obra de una 'función fabuladora' que le vuelve la espalda a la realidad, los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieren (y siguen estándolo sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de un cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible en cuanto sensible" (36).

De ahí que Lévi-Strauss lo compare con el *bricoleur*, juego artístico donde el individuo compone un orden con objetos dados:

"lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene ningún otro del que echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos" (37).

Esta comparación del mito y el *bricoleur* se da porque:

"lo propio del pensamiento mítico como del *bricolage* en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos..." (38).

El mito trabaja así con un material histórico que va uniendo hasta expresar un contenido particular en cada mito, pero bajo formas de una lógica universal. Esta lógica universal es posible gracias a que hay una estructura única que subyace detrás de todos los mitos. Esta estructura, más allá de todo formalismo, inspirada en los descubrimientos de la lingüística, como totalidad cuyas partículas son interdependientes, es un contenido en sí misma:

"la forma se define por oposición a un contenido que le es exterior; pero la estructura no tiene contenido: es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como propiedad de lo real" (39).

Así como el lingüista descubre una estructura preyacente en la configuración literaria, el antropólogo descubre una estructura subyacente en los mitos, cuyo contenido es la operacionalidad lógica de la mente humana. Estudiando gran cantidad de mitos, Lévi-Strauss se detiene en un momento de su travesía comentándonos que:

"Para construir el sistema de los mitos de cocina, hemos tenido que recurrir a oposiciones entre términos que, todos o casi, eran del orden de las cualidades sensibles: lo crudo y lo cocido, lo fresco y lo podrido, lo seco y

(36) Ibid, pág. 35.

(37) Ibid, págs. 35-36. Comparándose esta cita con la que reproducimos en la pág. 16, podría creerse que la limitación del repertorio está en relación directa a los acontecimientos pertinentes que han de expresarse para manifestar a la comunidad específica de cada caso.

(38) Ibid, pág. 42. Sobre "bricoleur" véase *Estructuras y dialéctica*, Ed. cit., artículo de Gérard Genette, págs. 65-66-67-68-69.

(39) C. Lévi-Strauss, "L'analyse morphologique des contes russes", *International Journal of Slavic linguistic and poetics*, 1960, en *Problemas del estructuralismo*, Siglo XI, México, 3ª edición, 1969, pág. 15.

lo húmedo, etc. Ahora bien, he aquí que la segunda etapa de nuestro análisis hace que aparezcan términos que siguen opuestos por pares pero cuya naturaleza difiere en que participan menos de una lógica de las cualidades que de una lógica de las formas: vacío y lleno, continente y contenido, interno, incluso y excluso, etc. en este nuevo caso, los mitos proceden, con todo, de la misma manera, es decir haciendo corresponder simultáneamente varios códigos" (40).

Y más adelante añade:

"Todos nuestros análisis demuestran... que las separaciones diferenciales explotadas por los mitos no consisten tanto en las cosas mismas como en un cuerpo de propiedades comunes, expresables en términos geométricos y transformables unas en otras por medio de operaciones que ya son un álgebra... Las (civilizaciones) que denominamos primitivas no difieren de las otras por la dotación mental, sino sólo en que nada, en la dotación mental que sea, prescribe que deba desplegar sus recursos en un momento determinado y explotarlas en cierta dirección" (41).

Esto reviste de inmutabilidad la estructura mental:

"Los mismos procesos lógicos se ponen en ejecución... el hombre ha pensado siempre igualmente bien... el avance del pensamiento no descansa en un pretendido progreso en la conciencia del hombre, sino en el descubrimiento de cosas nuevas a las que ésta puede aplicar sus habilidades inmutables" (42).

Sobre lo que comenta uno de los estudiosos de Lévi-Strauss lo siguiente:

"En realidad, para Lévi-Strauss aquello 'de lo que trata un mito' o lo que 'nos dice' a nosotros o a sus portadores es una consideración secundaria, es un derivado del punto más importante en cuestión: la estructura del pensamiento articulado. Más aún, lo que Lévi-Strauss quiere demostrar... es la universalidad del pensamiento articulado. Los símbolos, las cosas, y las relaciones particulares pueden diferir de cultura a cultura, pero el tratamiento a que los somete la mente humana es uniforme —"inmodificable"—. Además, esa "uniformidad constituye la "estructura" (43).

La estructura yacería en el fondo inconsciente de la operacionalidad lógica; según se lee en un texto de la *Antropología Estructural*:

"Si como creemos nosotros, la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si esas formas son fundamentalmente las mismas todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados —como muestra claramente el estudio de la función simbólica tal como se expresa en el lenguaje— entonces es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconscien-

(40) C. Lévi-Strauss, *De la miel a las cenizas*, F. C. E. México, 1972, pág. 393.

(41) *Ibid.*, págs. 393-394.

(42) C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, Basic Books, Nueva York, 1963, en *Estructuralismo mito y totemismo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1969, pág. 130, citado por K. O. L. Burridge.

(43) K. O. L. Burridge, *Estructuralismo, mito y totemismo*, Ed. cit., págs. 138-139, artículo titulado "Lévi-Strauss y el mito".

te, subyacente a cada institución o a cada costumbre, para obtener un principio de interpretación válido para otras instituciones y otras costumbres, a condición naturalmente de llevar más lejos el análisis" (44).

Así, el mito expresaría la estructura, la cual, como en la lingüística, puede descomponerse sistemáticamente a través de la oposición binaria y de la triangulación inspirada en la fonética. Esta metodología encuentra su eco en el mito porque su estructura también opera, como la lengua, por oposiciones, siendo ésto el modo universal de operacionalidad mental. De ahí que Lévi-Strauss diga:

"La misión que nos imponemos... consiste en probar que mitos que *no se parecen*, o cuyas semejanzas a primera vista se dirían accidentales, pueden no obstante exhibir una estructura idéntica y participar del mismo grupo de transformaciones. Para nosotros no es cosa, pues, de catalogar rasgos comunes, sino de mostrar que, a pesar de sus diferencias —si no es que a causa de ellas—, mitos que nada incita a cotejar proceden de los mismos principios y son engendrados por una sola familia de operaciones" (45).

Por lo anterior, el mito fundamenta una antropología cuya base sería una universalidad de las estructuras mentales con inmediatas implicaciones políticas: el racismo y el imperialismo perderían sus pretendidas superioridades ante esa peculiar "democracia ontológica" —valga el término— que implicaría esa lógica universal exhibida en el mito. La repetición, por ejemplo, explicita esa estructura subyacente al mito:

"La repetición cumple una función propia, que es la de poner de manifiesto las estructuras del mito... Todo mito posee pues una estructura como de múltiples hojas, que es el procedimiento de repetición y gracias a él transparente en la superficie... Sin embargo..., las hojas no son nunca rigurosamente idénticas. Si es verdad que el objeto del mito es proporcionar un modelo lógico para resolver una contradicción (tarea irrealizable cuando la contradicción es real), se engendrará un número teóricamente infinito de hojas, cada una distinta de la precedente. El mito se desarrollará como en espiral, hasta que se agote el impulso intelectual que le ha dado origen" (46).

En *El origen de las maneras de mesa*, Lévi-Strauss distingue desde el punto de vista formal tres aspectos del recorrido realizado a través de sus *Mitológicas*:

"En primer lugar, más allá de las oposiciones que los primeros mitos estudiados hacían actuar, y que residían sobre todo en un eje vertical, cósmico y espacial —arriba y abajo, cielo y tierra, sol y humanidad, etc.—, nos hemos dirigido hacia mitos participantes de otro sistema, que definen oposiciones situadas sobre un eje horizontal, social y temporal: aquí y allá, próximo y lejano, endógamo y exógamo, etc. Si en el espacio donde se despliega el primer eje parece absoluto, el tiempo en que se despliega el segundo es relativo.

Esta observación subraya otro aspecto. En efecto, construimos nuestras primeras oposiciones con términos polares o mediadores, pero de los que siempre podía decirse en absoluto que estaban presentes o ausentes, que eran

(44) C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, citado por Serge Thien, *Aproximación al estructuralismo*, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1967, pág. 10.

(45) C. Lévi-Strauss, *El origen de las maneras de mesa*, Siglo XXI, México, 1970, pág. 168.

(46) C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, En *Estructuralismo, mito y totemismo*, Ed. cit., págs. 140-141, citado por K. O. L. Burridge.

conjuntados o disyuntos. Por el contrario, las oposiciones a las que nos hemos referido en todo este libro implican como elementos primeros, no ya *términos* sino *relaciones* percibidas entre tales términos según parezcan demasiado próximos, demasiado alejados o a distancia conveniente. Es decir que a la conjunción, la disyunción y la mediación, cada una ilustrada por modalidades empíricas a las que se vinculaban nada más valores aproximados, permanecen sin duda definibles a título de relaciones, pero al tiempo se convierten de una combinatoria de orden más elevado que la otra, y donde puede descubrirse inclusive el arranque de una verdadera lógica de las proposiciones, que desenvuelve la lógica de las formas que el segundo volumen sacó a luz, y que ya por su cuenta iba más allá de la lógica de las cualidades sensibles a la que fue consagrada el primer volumen" (47).

Recorriendo numerosos mitos es como Lévi-Strauss ha llegado a la conclusión apuntada: la profundización en capas más profundas de la materia mítica, hallando aún más relaciones lógicas a través de complejos esquemas que se van complicando conforme se vuelve "como en espiral" sobre los mismos temas míticos. En su travesía, pues, ha encontrado ya una lógica que se manifiesta en varios planos o, para emplear el término estructuralista, en varios códigos, cuyas interconexiones explicitan un modo de ver el mundo.

Lévi-Strauss encuentra de esta manera, en el mito, la estructura de la mente humana, siendo el mito creación de los hombres, así, aquello dicho de que "los mitos se piensan entre sí" debe entenderse: las estructuras de uno modifican a los otros (dentro de un contexto espacial interrelacionado) y todos remiten a la mente humana que los configura estructuralmente:

"... cada matriz de significaciones remite a otra, cada mito a otros mitos. Y si se pregunta a qué último significado remiten estas significaciones que se significan una a otra, pero que a fin de cuentas es sin duda necesario que se remitan todas juntas a alguna cosa, la única respuesta que sugiere este libro (Lo crudo y lo cocido) es que los mitos significan el espíritu que los elabora en medio del mundo del que forma parte él mismo. Así pueden simultáneamente ser engendrados los mitos mismos por el espíritu que los causa, y por los mitos una imagen del mundo inscrita en la arquitectura del espíritu. Al coger su materia de la naturaleza, el pensamiento mítico procede como el lenguaje, que elige los fonemas entre los sonidos naturales de los que el parloteo ofrece una gama prácticamente ilimitada. Pues, ni más ni menos que el lenguaje, no podría indistintamente admitir, con su profusión, estos materiales empíricos, utilizarlos todos y ponerlos a la misma altura. También aquí habrá que reconocer el hecho de que la materia es el instrumento, no el objeto de significación. Para que se preste a semejante papel hay que empezar por empobrecerla —no conservando más que un número reducido de elementos propios para expresar contrastes y para formar pares de oposiciones... las metáforas más elocuentes del mito remiten al todo la tarea de significarla" (48).

(47) C. Lévi-Strauss, *El origen de las maneras de mesa*, Ed. cit., págs. 407-408.

(48) C. Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, Ed. cit., pág. 334. Sobre la posibilidad de interpretar el uso de "espíritu" en Lévi-Strauss con el sentido metafísico clásico, creo que está fuera de lugar, de acuerdo con su contexto. Parece referirse a la mente humana en un sentido similar a lo que William James llamaba el *mi* espiritual: conjunto total de mis estados de conciencia, mis capacidades y disposiciones psíquicas consideradas concretamente, añadiendo ahora que en Lévi Strauss funcionan estructuralmente, es decir, siguiendo los patrones lógicos descubiertos por la lingüística y aplicados en las computadoras. Empero, si pudiese tomarse "espíritu" más allá de su contenido humano debe pensarse dentro del contexto de Lévi-Strauss no en un ente abstracto desconcretizado, sino en la vida misma, a la que podría llamarse espíritu concreto.

El mito, pues, ha sido creado tomando de la naturaleza sus significantes, que adquirirán significado en el todo del mito, pero, en este mismo tomar los significantes ya hay una operacionalidad condicionante, la arquitectura del espíritu, su estructura codificadora. Hombre y mito se remiten mutuamente para explicarse en su funcionamiento en conexión con las otras manifestaciones culturales.

II *El totemismo*

En *El pensamiento salvaje* Lévi-Strauss acude a numerosos testimonios etnológicos para mostrar el interés del primitivo por la clasificación y el principio de ordenación:

“Las clasificaciones indígenas no son solamente metódicas y están fundadas en un saber teórico sólidamente armado. Llega a ocurrir también que sean comparables, desde un punto de vista formal, con las que la zoología y la botánica siguen utilizando” (49).

No basta —piensa Lévi-Strauss— con identificar, en la búsqueda antropológica, cada piedra, cuerpo celeste o animal evocado en el mito, sino que es preciso entender el papel asignado por cada cultura. En toda esta labor del primitivo subsiste un interés ordenador, lo que hace decir a Lévi-Strauss que:

“el pretendido totemismo no es sino un caso particular del problema general de las clasificaciones” (50).

Estudiando las lógicas *práctico-teoóricas* que rigen el pensamiento de la vida primitiva, la lógica *concreta* —por ejemplo— aprecia como en las oposiciones binarias expresadas a través de códigos clasificatorios se da un riguroso mecanismo organizador:

“los sistemas de denominación y de clasificación, comúnmente llamados totémicos, sacan su valor operatorio de su carácter formal: son códigos, capaces de transmitir mensajes traducibles en los términos de otros códigos y de expresar en su propio sistema los mensajes recibidos por el canal de códigos diferentes. El error de los etnólogos clásicos ha consistido en querer rectificar esta forma, ligarla a un contenido determinado, siendo que se presenta al observador como un método para asimilar toda suerte de contenidos. Lejos de ser una institución autónoma, definible por caracteres intrínsecos, el totemismo o lo que pretende ser totemismo, corresponde a algunas modalidades arbitrariamente aisladas de un sistema formal, cuya función es la de garantizar la convertibilidad ideal de los diferentes niveles de la realidad social” (51).

El totemismo adquiere pues, la categoría de sistema clasificatorio, red de sistemas de signos que permiten al etnólogo preparado la lectura de su “mensaje”. En otras palabras, el totemismo es un lenguaje que traduce distintos niveles sociales en un código clasificatorio que funciona con la lógica del *bricolage*:

“... las nociones y creencias de tipo “totémico” merecen la atención, sobre todo, porque constituyen, para las sociedades que las han elaborado o adoptado,

(49) C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, Ed. cit., pág. 72.

(50) *Ibid.*, pág. 97.

(51) *Ibid.*, pág. 116.

códigos que permiten, en forma de sistemas conceptuales, asegurar la convertibilidad de los mensajes aferentes a cada nivel, aunque estuviesen tan alejados los unos de los otros como los que tienen que ver exclusivamente, al parecer, ya sea con la cultura, ya sea con la sociedad, es decir, con las relaciones que los hombres mantienen entre sí, o manifestaciones de orden técnico y económico, en las que se podría creer que conciernen más bien a las relaciones del hombre con la naturaleza. Esta mediación entre naturaleza y cultura, que es una de las funciones distintivas del operador totémico permite comprender lo que puede haber de verdad, pero también de parcial y de mutilado, en las interpretaciones de Durkheim y de Malinowski, cada uno de los cuales ha intentado confinar al totemismo en uno solo de estos dos dominios, siendo que es sobre todo el medio (o esperanza) de trascender su oposición" (52).

El totemismo funciona como un sistema de transformaciones compuesto por unidades de significación que interrelacionadas explicitan la trama social:

"El sistema mítico y las representaciones a que da lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botánico, técnico, económico, social, ritual, religioso y filosófico" (53).

Esta transformación de un sistema de significación que evoca varios planos de la vida cultural-total es posible porque la lógica primitiva en sus clasificaciones establece equivalencias de un nivel a otro:

"El totemismo establece una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales... (54).

Pero esta equivalencia se da invocando:

"...una homología, no entre grupos sociales y especies naturales, sino entre las diferencias que se manifiestan, por una parte, al nivel de los grupos, y, por otra parte, al nivel de las especies. Estas instituciones descansan, pues, en el postulado de una homología *entre dos sistemas de diferencias*, situados, uno en la naturaleza, y otro en la cultura" (55).

Así como Moustafa Safouan considera —en sus análisis sobre estructuralismo y psicoanálisis— que el Edipo no es un drama en el que se revelan sus líneas de fuerza, sino una estructura de acuerdo con la cual se ordena el deseo en la medida en que constituye un efecto de la relación del ser humano con el lenguaje, de modo semejante Lévi-Strauss considera al totemismo, no una institución autónoma, sino un *modus operandi*, podríamos decir, una estructura social:

"...el totemismo, que ha sido "superabundantemente" formalizado en "lenguaje de primitividad" podría serlo igualmente —a costa de una transfor-

(52) Ibid., pág. 136.

(53) Ibid., pág. 139.

(54) Ibid., pág. 155.

(55) Ibid., pág. 170.

mación muy sencilla— en el lenguaje del régimen de las castas, que es todo lo contrario de la primitividad. Esto nos muestra ya que no tenemos que ver con una institución autónoma, definible por propiedades distintivas, y típica de algunas regiones del mundo y de algunas formas de civilización, sino con un *modus operandi* descubrible inclusive detrás de las estructuras sociales tradicionalmente definidas en oposición diametral al totemismo” (56).

Esta conclusión la ha sacado Lévi-Strauss después del estudio del totemismo en relación con las castas en distintas sociedades. La conexión de este tema con el de la *ideología* vuelve a surgir, pero hasta el comentario final retomemos esta problemática. Así que volvemos al totemismo en conexión con los aspectos de la mente primitiva, para señalar un punto de las investigaciones de Lévi-Strauss, que revestirá mayor importancia al comparársele con ideas de Freud; me refiero a que Lévi-Strauss habla de una convertibilidad recíproca de los “clasificadores concretos”: animales, plantas, y “clasificadores abstractos”: números, direcciones, puntos cardinales —por ejemplo— y que, en el totemismo, juega un papel especialmente funcional, como en el caso de los osagos donde se ve que:

“... el animal, el “totem”, o su especie, no puede captarse como entidad biológica; por su doble carácter de organismo —es decir de sistema— y de emanación de una especie —que es un término en un sistema— el animal aparece como un útil conceptual de múltiples posibilidades, para destotalizar y retotalizar cualquier dominio, situado en la sincronía o en la discronía, lo concreto o lo abstracto, la naturaleza o la cultura” (57).

Más adelante veremos de nuevo este punto; por ahora quisiera recalcar otro. Me refiero a que el totemismo funciona asignando un papel privilegiado a la noción de especie considerada como operador lógico:

“La fuerza lógica que posee el operador específico... Es ella la que permite integrar en el esquema clasificatorio dominios muy diferentes los unos a los otros, que ofrecen así, a las clasificaciones, un medio de rebasar sus límites: ya sea extendiéndose a dominios exteriores al conjunto inicial, por universalización; ya sea por particularización, prolongando la acción clasificadora más allá de sus límites naturales, es decir, hasta la individuación” (58).

La noción de especie, producto ella misma de la mente ordenadora del primitivo (y del científico moderno), crea así la posibilidad de nuevos ordenamientos, incluso aquellos que traen connotaciones políticas:

“el sistema clasificatorio no permite solamente “amueblar”, valga la expresión, el tiempo social —por medio de los mitos— y el espacio tribal, con la ayuda de una topografía va acompañado de una ampliación. Tal como, en el plano lógico, el operador específico efectúa el paso, de una parte, hacia lo concreto y lo individual, y de otra parte, hacia lo abstracto y los sistemas de categoría, de igual manera, en el plano sociológico, las clasificaciones totémicas, permiten a la vez el *status* de las personas en el seno del grupo más allá de su marco tradicional” (59).

(56) Ibid., pág. 191.

(57) Ibid., pág. 217.

(58) Ibid., pág. 239.

(59) Ibid., pág. 242.

Ya en la estructuración concreta de cada sistema, Lévi-Strauss ha encontrado nuevas similitudes con los esquemas de trabajo de Saussure y Jakobson en el campo de la lingüística; así, en el uso de los ejes vertical y horizontal y en la similitud apuntada entre pensamiento poético y mítico.

En resumen, de acuerdo con Peter Worsley, para Lévi-Strauss:

“El totemismo no es un rasgo “etnográfico” separable, peculiar de los australianos y de algunos otros pueblos, sino un ejemplo particular de un fenómeno mucho más general, que todas las sociedades deben encarar realmente, de un modo o de otro: el problema de cómo los hombres perciben, seleccionan, ordenan intelectualmente, y estructuras socialmente las semejanzas y diferencias en los campos cultural y natural, respectivamente, y cómo se establecen las conexiones entre esos dos órdenes” (60).

CONCLUSIONES

I Aspectos generales

No será hasta el último de nuestros capítulos, *Para aprender a contemplar el fuego*, que las fugas prometidas en la *Introducción* tengan su oportunidad de ser oídas. Por ahora, en estas conclusiones, conclusiones de las ideas de Freud y Lévi-Strauss sobre mito y totemismo, nos contentaremos con buscar las principales semejanzas y diferencias, sin ser muy estructuralistas en esto, así como los problemas que de su confrontación surgen y las posibilidades que ambos abren para una nueva antropología y epistemología.

Robin Fox dice:

“Tanto Freud como Lévi-Strauss se interesan fundamentalmente por el mismo problema: ¿cómo el *Homo* llegó a ser *sapiens*? ¿Qué es lo que coloca al hombre fuera de la naturaleza, al mismo tiempo que lo conserva como parte de la naturaleza?” (61).

Considero bien planteada la relación. Ahora bien, ambos dan su respuesta al paso de la naturaleza a la cultura con el incesto. El incesto en ambos es la raíz de ley. En este paso surge la *ideología* y la *represión*. Por el primer concepto, tomado de Engels, debe entenderse la “falsa conciencia”, producto de la deformación de la realidad acaecida al desconocerse los motivos primarios de un hecho cualquiera, imaginando fuerzas motrices falsas o aparentes en lugar de las realmente causales.

Por el segundo, un devenir —según explica Freud— susceptible de ser consciente, deviene inconsciente y pasa a este último sistema (62). Este paso de la naturaleza a la cultura, hijo de un engaño —según la tradición bíblica— es lo que origina

(60) Peter Worsley, “Le totemisme de Groote Eylandt” y “Le totémisme aujourd’hui”, en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Ed. cit., pág. 188.

(61) Robin Fox, *Reconsideración sobre Totem y Tabú*, en *Estructuralismo, mito y totemismo*, Ed. cit., pág. 211.

(62) Ver K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre arte*, Ed. Península, Barcelona, 1969, pág. 62; S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, O. C., V. II., pág. 235.

lo social como engaño, como *ideología* y *represión*. Esto nos lleva al problema consciente-inconsciente y en última instancia al problema del sujeto y la libertad.

En el otoño de 1895, Freud comienza a escribir su *Proyecto de una psicología para neurólogos*. Es a partir de esta obra que autores como Jacques Lacan y Moustafa Safouan han retomado la problemática del inconsciente bajo el estudio del estructuralismo. Dice Safouan:

“...una hipótesis fundamental del Proyecto consiste en sostener que el pensamiento es por su naturaleza inconsciente o que el pensamiento es posible sin que ningún ‘yo pienso’ se introduzca en él o pueda hacerlo retroactivamente” (63).

Las consecuencias de esto atentan contra la lógica cartesiana, contra su certeza primordial en la medida en que una estructura inconsciente subyace a la certeza misma. El problema comienza, tal como lo aprecia Lacan, en que una vez reconocida la estructura del lenguaje en el inconsciente...

“El inconsciente, a partir de Freud, es una cadena de significantes que en algún sitio (en otro escenario, escribe él) se repite e insiste para interferir en los cortes que le ofrece el discurso efectivo y lo cogitación a la que él informa” (64).

... ¿qué sujeto se le puede concebir?

A través de este tema, Lacan y Safouan se adentran en la comparación del lenguaje como carencia y el complejo de castración, llegando a situarse en Lacan el problema del sujeto en relación con la estructura del lenguaje en el inconsciente. El deseo es una carencia y el lenguaje expresaría también una carencia, expresándose el conflicto entre el sujeto y su estructura inconsciente. Para Lacan, la traducción de la frase *We es war, soll Ich werden es allí donde eso era, allí como sujeto debo advenir*, y no la tradicional, la dada por Fromm, —por ejemplo—, *donde existe el Id, existirá el Ego*. Con ello quiere expresar Lacan que la fórmula freudiana tiene el imperativo que insta al individuo a asumir su propia causalidad. Esta posición, en la que no me voy a detener más por no relacionarse con nuestro estudio sobre mito y totemismo sino en la medida en que Lévi-Strauss parte de una estructura que no parece percatarse de esta esquizofrenia apuntada por Lacan, ha sido criticada por François Wahl (65) desde una plataforma filosófica. En el centro de la discusión se vuelve una y otra vez al tema del sujeto y su relación significante-significado. Sin continuar con este problema, podemos acercarnos a Lévi-Strauss y a Freud con las breves anotaciones wormularas en nuestro último párrafo, y, preguntarnos: ¿Bajo qué patrones lógicos opera el sujeto primitivo según los estudios de Freud y Lévi-Strauss? ¿Existe o no un sujeto (ente responsable) en el fondo de la creación mítica o la estructura se impone al sujeto al constituir su misma operacionalidad lógica? ¿Qué caracteres ideológicos presenta el mito como racionalidad lógica? ¿Qué caracteres ideológicos presenta el mito —de acuerdo con los estudios de Freud y Lévi-Strauss— y cuáles no? ¿Qué función cumple el totemismo dentro de esa perspectiva del mito? Para una mejor respuesta voy antes a citar algunos textos donde Lévi-Strauss habla de campos concretos en los que Freud trabajó.

(63) Moustafa Safouan, *De la estructura en psicoanálisis*, en *Qué es el estructuralismo*, Losada, Buenos Aires, 1971, pág. 256.

(64) Jacques Lacan, *Lectura estructuralista de Freud*, Siglo XXI, México, 1971, pág. 311.

(65) Ver *¿Qué es el estructuralismo?*, Ed. cit., pág. 317 s. s.

En *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss habla de "un ejemplo y una lección", pero también de "un fracaso", al comentar *Tótem y Tabú*:

"El fracaso de *Tótem y Tabú*, lejos de ser inherente al designio que se propuso su autor, se debe más bien a la vacilación que le impidió precaverse hasta el fin de las consecuencias implícitas de sus premisas. Era necesario ver que los fenómenos que ponían en juego la estructura más fundamental del espíritu humano no pudieron aparecer de una vez por todas: se repiten por entero en el seno de cada conciencia, y la explicación que les corresponde pertenece a un orden que a la vez trasciende a las sucesiones históricas y a las correlaciones del presente... Sólo se puede hablar de explicación a partir del momento en que el pasado de la especie vuelve a jugarse, en cada instante, en el drama indefinidamente multiplicado de cada pensamiento individual, porque, sin duda, él mismo no es más que la proyección retrospectiva de un pasaje que se produjo, puesto que se produce continuamente.

Desde el punto de vista de la obra de Freud, esa timidez conduce a una extraña y doble paradoja. Freud explica, con éxito, no desde el origen de la civilización sino desde su presente, y, al salir en busca del origen de una prohibición, no logra explicar, por cierto, por qué el incesto es conscientemente condenado, sino cómo se lo desea inconscientemente... los actos que evoca jamás fueron realizados porque la cultura se opuso a ello, siempre y en todas partes. Las satisfacciones simbólicas a las que se inclina, según Freud, la nostalgia del incesto, no constituyen entonces la conmemoración de un acontecimiento. Son otra cosa y más que eso: son la expresión permanente de un deseo de desorden, o más bien de contraorden" (66).

La importancia del estudio de la psicología infantil para Lévi-Strauss radica en que le permite acceder:

"bajo la forma más fresca, a ese capital común de estructuras mentales y de esquemas institucionales que constituyen el trasfondo inicial de que dispone el hombre para lanzar sus empresas sociales" (67).

Estas estructuras revisten un carácter aparentemente invariable:

"Cada niño trae al nacer, y como estructuras mentales esbozadas, la totalidad de los medios que la humanidad dispone desde toda la eternidad para definir sus relaciones con el mundo y sus relaciones con los otros. Pero estas estructuras son excluyentes. Cada una de ellas no puede integrar más que ciertos elementos, entre todos los que se le ofrecen. Cada tipo de organización social representa, en consecuencia una elección, que el grupo impone y perpetúa. En relación con el pensamiento del adulto, que eligió y que rechazó de acuerdo con las exigencias del grupo, el pensamiento del niño constituye, pues, una especie de sustrato universal, en el cual las cristalizaciones aún no se produjeron y donde aún es posible la comunicación entre formas no del todo solidificadas" (68).

(66) C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969, págs. 568-569.

(67) C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Ed. cit., pág. 138.

(68) *Ibid.*, pág. 135.

De estos textos se pueden apuntar algunas conclusiones: pareciera que tanto Lévi-Strauss como Freud consideran estática la psiqué en el sentido de que la división Super-yo, yo, ello, y la estructura mental que dice Lévi-Strauss tiene el niño, son, en cierto modo, desde siempre, ya que uno y otro, aunque ven procesos dinámicos internos y con el mundo, no parecen considerar por ello una transmutación de los esquemas básicos. Otra conclusión sería precisar el punto de desacuerdo en relación al totemismo entre ambos autores. Según Robin Fox:

"Para Freud el 'totemismo' implica una relación entre las necesidades y las emociones humanas y el mundo de la naturaleza: para Lévi-Strauss implica una relación entre los procesos del pensamiento y el mundo natural" (69).

No voy a adentrarme en las discusiones sobre la validez de las tesis antropológicas de Freud, ya que el mismo estructuralismo —y esto podría desprenderse del texto de Lévi-Strauss sobre *Tótem y Tabú*— ha reconocido como mérito en el descubrimiento freudiano los mecanismos psicológicos. Esto quiere decir que, aunque la tesis del parricidio fuera históricamente improbable, su relato nos habla de algo más concreto y experimentable: de un deseo, esa "nostalgia del incesto", que vuelve y continúa, por ser una constante que se repite en circunstancias propicias. En este sentido, las diferencias serían menos importantes que el acuerdo común que parece subyacer bajo los puntos de vista distintos.

Otra conclusión es que, tanto en Freud como en Lévi-Strauss, la psicología infantil juega un papel de privilegio. Inclusive, si cambiamos "estructuras" por "complejos adquiridos con el trauma del nacimiento y la relación edipal", veremos cómo uno y otro autor dan gran importancia a la etapa de la niñez, ya que la *ideología* y el *Super-yo* van a instalarse en el niño como perpetuaciones e imposiciones del grupo.

De todas estas observaciones quisiera destacar dos: la *ideología* y la *racionalización*, tal como la crítica marxiana y freudiana las utilizan, son comunes a la temática de la mitología. Además: la mitología debe analizarse con el psicoanálisis y el estructuralismo, en la medida en que es un código inconsciente.

El mito se expresa en códigos que traducen la realidad social por este carácter *ideológico*. De allí que la obra de Lévi-Strauss pueda situarse dentro de la crítica marxista a los valores imperantes:

"No pretendemos de ninguna manera, insinuar que transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden contrario es el único verdadero: la concepción que los hombres se forjan de las relaciones entre naturaleza y cultura en función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales" (70).

Lévi-Strauss se ha convertido en un importante desenmascarador (71) de las ideologías al añadir al método marxista el "mediador" entre praxis y prácticas:

(69) Robin Fox, Op. cit., pág. 212.

(70) C. Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*, Ed. cit., págs. 173-174. Sobre la primacía de la infra-estructura sobre la supra-estructura, véase la famosa carta de Engels del 15 de octubre de 1895, publicada en G. Sabine, *Historia de la teoría política*, F. C. E. México, 1970, pág. 564 donde si bien se recalca que en "última instancia" el factor primordial de la historia es la producción y reproducción de la vida real, los factores supra-estructurales influyen de nuevo sobre el proceso; se niega así todo supuesto mecanismo dialéctico.

(71) Persona, en griego, es hipócrita, que tiene dos caras —diríamos nosotros— la consciente y la inconsciente.

“Sin poner en tela de duda el indiscutible primado de las infraestructuras, creemos que entre *praxis* y prácticas se intercala siempre un mediador, que es el esquema conceptual por la actividad del cual una materia y una forma, desprovistas así la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles. Es a esta tarea de las superestructuras, apenas esbozada por Marx a la que deseamos contribuir...” (72).

Freud, por su parte, a través del psicoanálisis no ha hecho otra cosa que desmascarar al individuo neurótico. Empero, me parece que el “esquema conceptual” de Freud no sólo es otro que el de Lévi-Strauss, sino casi su opuesto, siempre que consideremos en el primero la estructura con sus oposiciones binarias y sistemas lógicos y en el segundo las relaciones simbólicas a través de la “libre asociación”. ¿Qué lógica hay en la “libre asociación”? ¿Será acaso la “estructura” de Lévi-Strauss? No parecería de acuerdo con la metodología misma de la libre asociación, pero Freud desconocía las posibilidades del estructuralismo y en los análisis de sus pacientes utiliza la simbolización que expresa contenidos subyacentes de origen particularmente sexual. Lévi-Strauss, al igual que Freud lo había hecho, habla de “estructura inconsciente” y si bien en el primero no tenía la connotación que le da el segundo, ambos participan de un mismo punto de partida: hay algo subyacente. A través de su experiencia clínica, Freud descubrió un método que, aplicado a la mitología y al totemismo, le permitió dar con brillantes hipótesis que explican el origen de instituciones culturales de acuerdo con los procesos psíquicos comunes a la especie. Lévi-Strauss, mediante el estructuralismo, descubre una serie de conexiones lógicas en el pensamiento primitivo, la cual fundamenta una nueva antropología en la medida en que una sola lógica humana se impone en los procesos de clasificación. Estos modos de operacionalidad son, sin embargo, inconscientes, tanto para Freud como para Lévi-Strauss. De allí que sea en la obra (el mito, el totemismo) donde se reconozca el hombre y las estructuras subyacentes a la conciencia.

Con frecuencia hallaremos puntos de contacto y de separación, como el mismo estructuralismo nos ha enseñado. Entre los puntos de separación cabe recordar aquel pasaje en que Lévi-Strauss habla del animal totémico como un útil conceptual y no como un ente biológico. En tal caso, ¿qué papel jugaría la teoría freudiana de ver en el animal —tótem un sustituto del padre? Esta pregunta nos lleva a otra sobre la semiología, el psicoanálisis y el estructuralismo, ¿cómo se interrelacionan? Antes de contestar esta segunda pregunta, veamos la primera y sus implicaciones.

El problema nos revela inmediatamente que son dos aspectos distintos, dos conclusiones aparte de dos métodos distintos. Ninguna de las dos es falsa, porque incluso si la una negara a la otra estadísticamente de acuerdo a un estudio sobre el significado del animal-tótem en numerosas sociedades, ambas conclusiones remitirían a modelos de conducta, de ser estructuralista diríamos, a estructuras. Los dos conclusiones nos hablan del hombre y de sus cosas, de su mundo psíquico y lógico, de sus patrones de conducta y de sus instituciones, del por qué de esas instituciones.

Tanto Freud como Lévi-Strauss son estudiosos del hombre y su mente y de los juegos de esta mente por ocultarse y descubrirse a sí misma como sujeto responsable. Nosotros, en calidad de herederos, no hemos de oponer la riqueza de sus descubrimientos, sino unirlos en algo que apunte a la realización de ese descubrimiento de nuestras contradicciones psíquicas, fundamental para que pueda hablarse de libertad en un sentido metafísico. Hay que insistir en que son métodos complementarios. La semiología —y ahora empezamos a responder la segunda pregunta que nos plantea-

mos— no tiene por qué estar opuesta al estructuralismo o al psicoanálisis. Empero, es menester que un campo abra sus puertas a la crítica y a métodos distintos, que permitan explorar aquellas zonas que no puede explicar por sus métodos. Un área auxilia a otra y una metodología a otra.

Rolando Barthes ha anotado (73) que la semiología, el estudio de los signos en la vida social, no se opone al estudio psicoanalítico, sino que ambos pueden darse a la vez. La semiología se dedica al estudio del modo de organización de los significantes, mientras que el psicoanálisis construye una simbólica registrando numerosos significantes. A esto hemos de añadir que el estructuralismo, empleado bajo nuevas facetas que hagan más amplios y flexibles los esquemas actuales (74), se convierte en una técnica clasificatoria sumamente útil para la experiencia cotidiana de la psiquiatría. Además, ambos métodos deberán, en un futuro próximo, complementarse, pues una cosa es la articulación de los mitos, que Lévi-Strauss ha llamado *lógica* y otra simbología implícita en esas articulaciones, en la miel, el fuego, el agua, el jaguar, etc., para citar términos de los mitos estudiados por Lévi-Strauss. Es aquí donde se pasa de la lógica del símbolo en cuanto significante que substituye mediante una imagen a un contenido abstracto o conceptual. Y más atrás de estas explicaciones que aún no se desprenden de nuestra racionalidad occidental, será menester dar el salto a nuevas formas epistemológicas que nos permitan adentrarnos, ya no a la lógica del mito, sino en sus patrones de conocimiento. Estos patrones de conocimiento —aunque tengan la lógica universal en el sentido expuesto brillantemente por Lévi-Strauss— implican por su simbolismo una afinidad mayor con el pensamiento oriental que con el occidental. Un redescubrimiento del saber religioso a través del simbolismo y de la epistemología oriental son paralelos —como fenómenos históricos— a la revaloración de la mitología. No es accidental. Si, como piensa Heinrich Zimmer, “el rugido del despertar” de la filosofía oriental —también en cierto modo anunciado por Heidegger (73)— nos estremece porque estamos aproximándonos a una encrucijada que los pensadores de la India alcanzaron unos setecientos años antes de Cristo, entonces es decisivo para la racionalidad occidental y para el destino de la civilización una radical investigación de las epistemologías que no han constituido el eje de nuestros sistemas filosóficos. Las articulaciones lógicas descubiertas por Lévi-Strauss y los simbolismos psíquicos investigados por Freud no son sino el comienzo de una más ardua lucha por descubrir categorías que nos abran a la presencia del ser. Sufrimos de estrechez, de barreras que nos hemos puesto, de muros de sombras que creamos a nuestro alrededor y así la luminosidad y el fuego originario se ocultan, no por un olvido del ser hacia nosotros sino de nosotros al ser. En ese olvido hemos caído por la *ideología* que, quizás oculta incluso en nuestro *ratio* occidental, determina la noche donde el ser nos es oculto. En la medida en que nuestra lucha abra nuestras barreras alcanzaremos la perspectiva de la libertad y de ser sujetos, por ende. Entonces podremos cuestionar de nuevo la lógica expuesta por Lévi-Strauss y el simbolismo freudiano. El uno y el otro quizás haya que considerarlos como aspectos verdaderos, asimilables como relativos dentro de un nuevo universo de discurso, en este caso, la mente humana, su epistemología y su lógica más allá de los mecanismos elementales descubiertos por Freud y Lévi-Strauss. Si la era

(73) Rolando Barthes, *De la semiología a la translingüística*, (entrevista), en *Aproximación al estructuralismo*, Ed. cit., págs. 46-47.

(74) En *Lo crudo y lo cocido* (pág. 39) Lévi-Strauss, con sincera humildad y gran visión dice: “si el análisis estructural de los mitos tiene porvenir, la manera como en sus comienzos haya escogido y utilizado sus conceptos deberá ser objeto de una severa crítica... las categorías groseras que utilizamos como herramientas adoptadas un poco al azar deberán ser analizadas en categorías más finas...”

(75) En su *Carta sobre el humanismo* dice: “no hemos comenzado siquiera a pensar las misteriosas referencias al oriente, que se han hecho palabras en la poesía de Hölderlin” (Cuadernos Taurus, N° 21, Madrid, 1966, pág. 37).

del espacio está apenas empezando, la era de la mente está aún en espera de parte. A partir del electroencefalograma es posible un primer intento de cuantificar los ritmos cerebrales de las células nerviosas midiendo sus descargas eléctricas. Experimentos realizados (76) con distintas personas han mostrado que las variantes en la tipología de ondas cerebrales afectan patrones tales de pensamiento como el pensar más vivamente a través de imágenes (visualizando) o el "preferir" evocar sonidos, sensaciones, movimientos. Conectando esto con la mitología, diríamos que, por ser más visual, al trabajar a través de imágenes, participa de una frecuencia distinta a la del mundo conceptual de la *ratio* occidental, donde la frecuencia trabajaría con otros ritmos. Naturalmente, no debe creerse que existe una esquizofrenia tan radical entre mito y logos, pero, definitivamente, implican epistemologías distintas, aunque los procesos de organización lógica sean homólogos (77). La revolución que está empezando a sufrir el psicoanálisis con la terapia de grupo bajo la experimentación de diverso tipo de drogas, especialmente las corrientemente llamadas *alucinógenas*, así como los progresos en el conocimiento del cerebro, algunos de ellos obtenidos mediante la cirugía, son elementos de gran importancia para una antropología integral en la que el estructuralismo no puede faltar después de Lévi-Strauss.

La metodología compartida:

En la madrugada del 24 de julio de 1895, Sigmund Freud tuvo un sueño, que escribió al levantarse por la mañana y que sería el primero sometido por él a una minuciosa interpretación. Vamos a aplicar el método estructuralista y el psicoanálisis al sueño de Freud. Al decir el *sueño* de Freud debe entenderse tanto el contenido manifiesto como el contenido latente, siendo este último el mismo análisis realizado por Freud, o sea, vamos a trabajar sobre la *elaboración* del sueño de Freud (78).

Freud nos da una "información preliminar" sobre su sueño: a principios de 1895 somete a tratamiento psicoanalítico a una joven dama amiga de la familia. Al tiempo, el tratamiento terminó con un éxito parcial ya que —según narra Freud— la señora quedó libre de su angustia histérica, pero no de algunos síntomas somáticos. Entonces Freud, aún no muy seguro del tratamiento más efectivo para la historia, propuso a la paciente una solución que a ésta pareció "inaceptable". Con el verano se suspendió el tratamiento con ese desacuerdo. Así las cosas, Freud recibió un día a un amigo (Otto Rank, su colega) quien había estado con Irma en su casa de verano. Al preguntarle por la enferma, la respuesta de su amigo fue: "está mejor, pero no del todo". En estas palabras Freud creyó oír un reproche de su amigo o de los familiares de la enferma. Freud cuenta que se abstuvo de comentar las palabras de Otto y que esa noche escribió la historia clínica de Irma, la joven paciente, con el fin de enviarla al Dr. M., entonces la personalidad que solía dar el tono en el círculo de Freud. En la madrugada tuvo el sueño que a continuación trasladamos:

"Sueño del 23-24 de julio de 1895.

En un amplio *ball*. Muchos invitados, a los que recibimos. Entre ellos Irma, a la que me acerco en seguida para contestar sin pérdida de momento a

(76) Véase J. Pfeiffer, *El cerebro humano*, Ed. Hobbs-Sudamericana, Buenos Aires, 1964, pág. 134 s. s.

(77) No debe tomarse como descabellado enunciar la posibilidad de ejecutar una *transfusión* eléctrica en un futuro implicándose con ello nuevas posibilidades epistemológicas después de recordar el escándalo suscitado por motivo de las primeras transfusiones de sangre. El pensamiento es más dinámico aún que la sangre.

(78) Si se tiene alguna duda sobre estos términos véase la nota 1 de la página 9.

su carta y reprocharle no haber aceptado aún la "solución". Le digo: "Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa". Ella me responde: "¡Si supieras qué dolores siento ahora en la garganta, el vientre y el estómago!... ¡Siento una opresión!..." Asustado, la contemplo atentamente. Está pálida y abotagada. Pienso que quizá me haya pasado inadvertido algo orgánico. La conduzco junto a una ventana y me dispongo a reconocerle la garganta. Al principio se resiste un poco, como acostumbran hacerlo en estos casos las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso que no la necesita. Por fin abre bien la boca, y veo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes, singulares escaras grisáceas, cuya forma recuerda la de los cornetes de la nariz. Apresuradamente llamo al Dr. M., que repite y confirma el reconocimiento... El Dr. M. presenta un aspecto muy diferente del acostumbrado, cojea y se ha afeitado la barba... Mi amigo Otto se halla ahora a su lado, y mi amigo Leopoldo percute a Irma por encima de la blusa y dice: "Tiene una zona de macidez abajo, a la izquierda, y una parte de la piel, infiltrada, en el hombro izquierdo (cosa que yo siento como él, a pesar del vestido). M. dice: "No cabe duda; es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno..." Sabemos de qué inmediately procede la infección. Nuestro amigo Otto ha puesto recientemente a Irma, una vez que se sintió mal, una inyección con un preparado a base de propil, propilena..., ácido propiónico..., trimetilamina (cuya fórmula veo impresa en grandes caracteres). No se ponen inyecciones de este género tan ligeramente... Probablemente estaría además sucia la jeringuilla" (79).

Este sueño —apunta Freud— presenta una ventaja: revela qué sucesos del último día se enlazan con su contenido y de que tema se trata. Durante el reposo de Freud esa noche, su actividad anímica siguió trabajando sobre el estado de Irma y la conversación con Otto. En su auto-análisis Freud va descomponiendo en sus principales oraciones el texto citado y va reflexionando sobre ellas a la vez que nos suministra nueva información. Esta segunda información nace cuando reflexiona sobre el contenido manifiesto del sueño. No voy a transcribir todo el texto del análisis hecho por Freud, pero voy a seguirlo minuciosamente en cada paso, destacando los aspectos que me parece tienen más interés en sus deducciones. El lector queda invitado a seguir literalmente a Freud (80). Para los fines aquí propuestos y para montar nuestro esquema estructural bastará nuestra selección. Sigamos a Freud: "*Un amplio "hall"; muchos invitados, a los que recibimos*". En ese verano Freud vivía en una colina próxima a Kahlenberg en una villa antes destinada a casino con amplias habitaciones. En la tarde que precede al sueño su mujer había expresado la esperanza de que para su cumpleaños algunos amigos comieran con ellos, Irma entre otros. El gran hall es ese de su casa y la reunión celebra el cumpleaños de su mujer. "*Reprocho a Irma no haber aceptado aún la "solución"*". Le digo: "*Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa*". Freud advierte en la frase el interés de no ser responsable por los dolores de Irma. "*Irma se queja de dolores en la garganta, el vientre y el estómago, y de una gran opresión*". Aunque los dolores de estómago eran parte del complejo de su paciente, nunca fueron muy intensos. Más bien se quejaba de malestar y repugnancia. Los otros síntomas apenas si desempeñan papel alguno en su enfermedad (opresión, dolor de garganta y de vientre). Se asombra de la elección de síntomas en su sueño. "*Está pálida y abotagada*". Más bien siempre está rosada en la realidad, por lo que sospecha que se ha superpuesto una tercera persona. "*Pienso con temor, que quizá me haya pasado inadvertida una afección orgánica*". Parece que deseara haber

(79) S. Freud, *La interpretación de los sueños*, O. C., V. I, págs. 312-313.

(80) Ver *La interpretación de los sueños*, Ed. cit., págs. 313-318.

cometido un error en el diagnóstico y que el mal de Irma fuese orgánico, con lo que no habría fracasado pues en tanto psiquiatra no está obligado a curar males somáticos *"La conduzco junto a una ventana y me dispongo a reconocerle la garganta. Al principio se resiste un poco, como acostumbran hacerlo en estos casos las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso que no la necesita"*. Nunca ha tenido ocasión de reconocer la cavidad bucal de Irma, y dice:

"Mi pensamiento de que Irma no necesita dentadura postiza es, en primer lugar, una galantería para con nuestra amiga, pero sospecho que encierra aún otro significado distinto" (81).

La actitud de Irma junto a la ventana le recuerda otro suceso. Irma tiene una amiga íntima a quien aprecia altamente. Una tarde que fue a visitarla la encontró al lado de la ventana en la actitud reproducida en el sueño, y su médico, el Dr. M., le comunicó que examinándole la garganta había descubierto una placa de carácter diftérico. A continuación aparecen estos elementos en el sueño. Freud recuerda entonces que en los últimos meses ha tenido razones suficientes para sospechar de que esta otra señora es histérica. De sus síntomas conoce que sufre opresión (histérica) de la garganta, como la Irma del sueño. Así, explica que ha sustituido en el sueño a Irma por su amiga, y continúa:

"Ahora recuerdo que he acariciado varias veces la esperanza de que también esta señora se confiase a mis cuidados profesionales; pero siempre he acabado por considerarlo improbable, pues es persona de carácter muy retraído. Se *resiste* a la intervención médica, como Irma en mi sueño... Quedan ya tan sólo algunos rasgos, que no me es posible adjudicar a Irma ni a su amiga: la palidez, el abotagamiento y la dentadura postiza. Esta última despertó en mí el recuerdo de la institutriz antes citada". (Freud se refiere a una institutriz que al principio le había causado la impresión de "juvenil belleza" y que al abrir la boca —en un reconocimiento por Freud— había intentado ocultar que llevaba dentadura postiza). Y sigue: "A continuación se me muestra otra persona, a la que los rasgos restantes podrían aludir. No la cuento tampoco entre mis pacientes, ni deseo que jamás lo sea, pues se avergüenza ante mí, y no la creo una enferma dócil. Generalmente se halla pálida, y en una temporada que gozó de excelente salud engordó hasta parecer abotagada... A esta persona pueden también referirse los dolores de vientre, hasta ahora inexplicados, de que Irma se lamenta en el sueño. Trátase de mi propia mujer, y los dolores de vientre me recuerdan una de las ocasiones en que hube comprobar su resistencia a mis indicaciones médicas" (82).

"En la garganta veo una mancha blanca y escaras de forma semejante a los cornistes de la nariz". La mancha blanca le recuerda la difteria y por lo tanto a la amiga de Irma y una grave enfermedad de su hija mayor y los sobresaltos de entonces, unos dos años atrás. Las escaras —dice Freud— aluden a una preocupación sobre su propia salud. En esa época tomaba cocaína para aliviar una molesta rinitis y había oído decir que una paciente recientemente se había provocado una extensa necrosis de la mucosa nasal. Sus prescripciones de cocaína para estos casos en 1885 le habían traído severos reproches y un querido amigo de él había muerto a causa del abuso de cocaína en 1895. *"Apresuradamente llamé al Dr. M., que repite el reconocimiento"*.

(81) Ibid., pág. 314.

(82) Ibídem.

Acude al Dr. M. por ser el colega "más antiguo" en el "ejercicio profesional". Además la enferma que sucumbió a la intoxicación llevaba el mismo nombre que su hija mayor. Dice:

"Hasta el momento no se me había ocurrido pensar en ello, pero ahora se me aparece este suceso como una represalia del Destino y como si la sustitución de personas hubiera de proseguir aquí en un distinto sentido: esta Matilde por aquella Matilde: ojo por ojo y diente por diente. Parece como si fuera buscando todas aquellas ocasiones por las que me puedo reprochar una insuficiente conciencia profesional" (83).

"*El doctor M. está pálido, se ha quitado la barba y cojea*". Freud comienza explicándose que el Dr. M. a veces luce tan mal aspecto que inquieta a sus amigos; opina que hay caracteres que deben pertenecer a otras personas:

"Recuerdo ahora a mi hermano mayor, residente en el extranjero, que lleva el rostro afeitado y al que, si no me equivoco, se parecía extraordinariamente al doctor M. de mi sueño. Hace algunos días nos llegó la noticia de que un ataque de artritis a la cadera le hacía cojear un poco. Tiene que existir una razón que me haya hecho confundir en mi sueño a ambas personas en una sola. Recuerdo, en efecto, que me hallo irritado contra ambos por un análogo motivo: el de haber rechazado una proposición que recientemente les hice" (84).

"*Mi amigo Otto se halla ahora al lado de la enferma, y mi amigo Leopoldo la percute y descubre una zona de macidez abajo, a la izquierda*". Leopoldo es médico y pariente de Otto. El Destino —dice Freud— los ha hecho competidores pues ejercen la misma especialidad. Ambos han trabajado con él y en ese sentido la escena de la discusión del caso es o ha sido frecuente. Apunta también la posibilidad de que la presunta sustituta de Irma tuviese tuberculosis, pero no lo ve claro. "*Una parte de la piel, infiltrada en el hombro izquierdo*". Lo relaciona inmediatamente con sus dolores reumáticos en el hombro. "*A pesar del vestido*". En el consultorio se desnuda a los niños para reconocerlos pero no a las pacientes adultas. Recuerda que de un excelente clínico se decía que nunca reconoció a sus enfermas sino por encima de los vestidos. Añade:

"A partir de aquí se oscurecen mis ideas, o dicho francamente: no me siento inclinado a profundizar más en esta cuestión" (85).

"*El doctor M. dice: "No cabe duda; es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno*". Apunta: "Todo esto me parece al principio absolutamente ridículo" pero sometido al análisis lo relaciona con una discusión tenida en tiempos de la enfermedad de su hija sobre difteritis y difteria, relacionándolo con foco metastásico en el diagnóstico de Leopoldo. "*No hay cuidado*". Aliento con lo que supone quiere alejar de sí toda responsabilidad por el diagnóstico: el tratamiento psíquico no puede hacerse responsable por no curar una difteritis. "*Disentería*". Hace un tiempo trató a un joven que sufría padecimientos intestinales a los que él atribuyó origen histérico recomendándole un viaje por mar. Luego ha recibido desde Egipto una tarjeta en que el paciente muestra su angustia ante un nuevo

(83) Ibid., pág. 315.

(84) Ibidem.

(85) Ibid., pág. 316.

ataque que otro médico había diagnosticado como disentería. Aunque mantiene su criterio de diagnóstico teme haber expuesto a su paciente a adquirir sobre su afección intestinal histérica una orgánica. En cuanto al diagnóstico del Dr. M., Freud recuerda que hace unos años el Dr. M. le relató una historia análoga en lo referente al diagnóstico por lo que Freud razona explicando que se trata de una burla a quienes desconocen la histeria. Ahora, ¿por qué tratar tan mal a un amigo?

"Muy sencillo. El doctor M. está tan poco conforme como Irma misma con la "solución" por mí propuesta. De este modo me he vengado ya en mi sueño de dos personas: de Irma, diciéndole que si aún tenía dolores era exclusivamente por su culpa, y del doctor M., con el desatinado pronóstico que pongo en sus labios" (86).

"*Sabemos inmediatamente de qué procede la infección*". Este inmediato descubrimiento no se da hasta el examen de Leopoldo, es muy singular. "*Nuestro amigo Otto ha puesto recientemente a Irma, una vez que se sintió mal, una inyección*". Otto le había referido recientemente que durante su estancia en casa de Irma le llamaron de un hotel próximo para inyectar a un individuo, lo que le recuerda a su amigo que se envenenó con cocaína. "*Con un preparado a base de propil . . . , propilena . . . , ácido propiónico*". Aquella tarde después de la que redactó el historial de Irma y tuvo el sueño que ahora le ocupa, abrió su mujer una botella de licor en cuya etiqueta se leía la palabra "ananás"^o (piña), y que había sido un regalo de Otto, oliendo, al ser destapada, a amílico, negándose entonces a probarlo por temor al veneno y por la misma razón a dárselo a los criados. Añade:

"El olor a amílico despertó en mí, sin duda, el recuerdo de la serie química: amil, propil, metil, etc., y este recuerdo proporcionó al sueño el preparado a base de propil. De todos modos, ha realizado aquí una sustitución. He soñado con el propil después de haber olido el amil, pero tales sustituciones se hallan quizá permitidas precisamente en la química orgánica" (87).

"*Trimetilamina*". En grandes caracteres ve la fórmula de la trimetilamina. ¿Adónde le lleva esto? A una charla con un amigo que desde hace años conoce de sus trabajos como él de los del otro y que en una ocasión:

". . . me había comunicado ciertas ideas sobre una química sexual, y, entre otras, la de que la trimetilamina le parecía constituir uno de estos productos del metabolismo sexual. Este cuerpo me conduce, pues, a las sexualidad; esto es, aquel factor al que adscribo la máxima importancia en la génesis de las afecciones nerviosas, cuya curación me propongo. Irma, mi paciente, es una joven viuda. Si me veo en la necesidad de disculpar el mal éxito de la cura en su caso, habré seguramente de alegar este hecho, al que sus amigos pondrían gustosos el remedio. Pero ¡observemos cuán singularmente construido puede hallarse un sueño! La otra señora, a la que yo quisiera tener como paciente en lugar de Irma, es también una joven viuda" (88).

Esto lo relaciona, no sólo con la sexualidad, sino también con el recuerdo de una persona que le agrada cuando se siente aislado en medio de una opinión hostil o

(86) Ibid., pág. 317.

(87) Ibídem.

(88) Ibid., págs. 317-318.

^oQue se parece al apellido de Irma.

indiferente a sus teorías. Este amigo ha estudiado las afecciones de la nariz descubriendo singulares conexiones entre:

"...los cornetes nasales con los órganos sexuales femeninos. (Los tres escaras grisáceas que advierto en la garganta de Irma). He hecho que reconociera a esta paciente para comprobar si los dolores de estómago que padecía podían ser de origen nasal" (89).

Su amigo padece afección nasal y Freud considera que la afección alude a una *piemia* que asocia con la metástasis del sueño.

"No se ponen inyecciones de este género tan ligeramente". Acusa de ligereza a Otto. Cree haber pensado algo análogo la tarde anterior al sueño cuando encontró en su amigo una agresión de reproche:

"Mis pensamientos fueron, aproximadamente, como sigue: "¡Qué fácilmente se deja influir por otras personas, y cuán ligero es en sus juicios!" (90)

Vuelve a pensar en su amigo que murió por cocaína. Al reprochar a Otto su ligereza en el empleo de ciertas sustancias químicas observa que roza de nuevo la historia de aquella Matilde de la que se deduce un análogo reproche a él.

"Probablemente estaría, además, sucia la jeringuilla". Otro reproche a Otto, pero de distinta procedencia. Ayer encontró al hijo de una señora de ochenta y dos años a la que administró morfina y ahora sabe que padece flebitis. Inmediatamente lo relacionó con falta de higiene en la jeringa. Añadiendo:

"Puedo vanagloriarme de no haber causado un solo accidente de este género en dos años que llevo tratándola a diario. Bien es verdad que la total asepsia de la jeringuilla constituye mi constante preocupación. En estas cosas soy siempre muy concienzudo. La flebitis me recuerda de nuevo a mi mujer, que pareció de esta enfermedad durante un embarazo. Después surge en mí el recuerdo de tres situaciones análogas, de las que fueron, respectivamente, protagonistas mi mujer, Irma y la difunta Matilde; situaciones cuya entidad es, sin duda alguna, lo que me ha permitido sustituir entre sí a estas tres personas en mi sueño" (91).

Así termina Freud la interpretación emprendida concluyendo que:

"El resultado del sueño es, en efecto, que no soy yo, sino Otto el responsable de los dolores de Irma. Otto me ha irritado con sus observaciones sobre la incompleta curación de Irma, y el sueño me venga de él volviendo en contra suya sus reproches. Al mismo tiempo me absuelve de toda responsabilidad por el estado de Irma, atribuyéndolo a otros factores, que expone como una serie de razonamientos, y presenta las cosas tal y como yo desearía que fuesen en la realidad. *Su contenido es, por tanto, una realización de deseos, y su motivo, un deseo*" (92).

(89) *Ibid.*, pág. 318.

(91) *Ibidem.*

(91) *Ibidem.*

(92) *Ibid.*, págs. 318-319.

Pero, señala Freud, se venga de Otto, no sólo por su parcialidad en el caso de Irma, sino también por la mala calidad de su licor, queapestaba a amílico y halla una expresión que reúne ambos reproches: una inyección con preparado a base de propilena. También se venga de su indócil paciente, sustituyéndola por otra más inteligente y manejable. Insiste en que:

“No me cabe responsabilidad alguna en los dolores de Irma, pues si continúa padeciéndolos es exclusivamente por su culpa al no querer aceptar mi solución... nada tengo que ver con ellos... se explican satisfactoriamente por la viudez de Irma (¡trimetilamina!), cosa contra la cual nada me es posible hacer. Además, han sido provocados por una imprudente inyección que Otto le administró con una sustancia inadecuada, falta en la que jamás he incurrido. Por último, proceden de una inyección practicada con una jeringuilla sucia, como la flebitis de mi anciana paciente; complicación que nunca he acarreado a mis enfermos... Toda mi defensa —que no otra cosa constituye este sueño— recuerda vivamente la de aquel individuo al que un vecino de haberle devuelto inservible un caldero que le había prestado, y que rechazaba tal acusación con las siguientes razones: “En primer lugar, le he devuelto el caldero completamente intacto; además, el caldero estaba ya agujereado cuando me lo prestó. Por último, jamás le he pedido prestado ningún caldero” (93).

Entre otras cosas que recuerda de su sueño podemos destacar:

“la vaga sensación penosa cuando Otto me trajo la noticia del estado de Irma” (94).

También recalcamos que destaca el reproche de Otto y su interés por mostrarse fiel cumplidor de sus deberes profesionales; no es responsable del estado de Irma. Considero muy importante transcribir, sobre este sueño que Freud llama “el de la inyección de Irma”, las siguientes líneas con las que acaba el capítulo correspondiente:

“De todos modos, no quiero afirmar haber descubierto por completo el sentido de este sueño ni que en su interpretación no existen lagunas... Sé incluso cuáles son los puntos a partir de los cuales podríamos perseguir nuevas series de ideas, pero consideraciones especiales, que surgen en todo análisis de un sueño propio, me obligan a limitar la labor de interpretación. A aquellos que se precipitan a criticar una tal reserva pueden intentar ser más sinceros que yo... Siguiendo el método de interpretación onírica aquí indicado, hallamos que el sueño tiene realmente un sentido... *Una vez llevada a cabo la interpretación completa de un sueño se nos revela éste como una realización de deseos*” (95).

Pasamos a aplicar conjuntamente algunos elementos del análisis estructural al psicoanálisis. Al efectuar esta operación, quiero hacer dos advertencias. Primero: el estructuralismo, como cualquier método de análisis, debe ser dinámico y no automático. Debe estar sujeto a modificaciones y a nuevos reajustes. Mis aplicaciones partirán de algunos usos dados por Saussure, Lévi-Strauss y Roland Barthes, pero modificados a mi entera libertad. El uso de la llamada “oposición binaria” —por sólo poner un caso— debe tomarse como un instrumento preciso y valioso por la economía que dis-

(93) Ibid., pág. 319.

(94) Ibídem.

(95) Ibid., pág. 320.

pensa la lógica binaria, pero al recetar ese uso a todo modelo estructural, se comete una arbitrariedad metodológica (96). La segunda advertencia es que el modelo que presento acá es provisional y sujeto a una mayor precisión, y principalmente modifiable según cada caso concreto. En ese sentido, más que aplicar un método estructural, cabría mejor aplicar una mentalidad estructural, sin por ello ser estructuralista, o sea: el método sería adoptar —entre otros elementos de análisis o de comprensión— la mentalidad estructural.

Quiero también referirme a otro aspecto antes de tratar el tema siguiente. Me refiero al criterio al analizar a Freud. El mismo poseía —como decía uno de sus discípulos— un *furor biographicus* que lo llevó a un estudio sin reservas sobre Goethe, Leonardo y Dostoievski. Aunque respetuoso, Freud no cayó en el recato burgués. En una ocasión en que un especialista en Dostoievski escribió que no podía dar cierta información sobre la vida conyugal de los padres del famoso escritor, Freud lamentó esa discreción en nombre de la ciencia (97). De igual modo no podemos ser “discretos” con Freud como él lo fue consigo mismo. Empero, quizá más valioso que el resultado del análisis sea el método mismo y las posibilidades del mismo para la clínica cotidiana o para el psicoanálisis histórico, terreno quizá más interesante y complejo que nos llevaría a un tema distinto al que ahora tratamos: estructura e historia.

Elaboración del sueño de Freud. I. Métodos:

Cuando Lévi-Strauss analiza los mitos, trabaja sobre un material eminentemente social. De allí que pueda hablarse de plano geográfico, cosmológico, sociológico y tecno-económico (concretamente en *La Gesta de Asdiwal*), con sus connotaciones de vida política. Pero tratándose de un individuo concreto, en el caso de los sueños, los planos no responden como en la vida política, aun cuando nadie duda que a cada individuo le afecta para la elaboración de sus procesos inconscientes el medio geográfico, clima, clase social, etc. De este modo, puede considerarse que, sobre el primer esquema general que reúne estos aspectos destacados, aparece un nuevo esquema más personal cuya base podría considerarse la estructura de la personalidad sugerida por Freud: Super-Yo, Yo y Ello. Al plano cosmológico —reflexión sobre las cosas “físicas de arriba”— correspondería el Super-Yo —reflexión sobre las cosas” psíquicas (morales) de arriba”—; al plano geográfico —elementos ambientales que influyen en el mito —correspondería el plano fisiológico —en este caso el *terreno* donde se dan los tres aspectos de la personalidad— siendo las condiciones fisiológicas del individuo y su *dieta* (98) inmediata (lo que las lluvias o las sequías podría desempeñar lo la temperatura o el metabolismo); al plano tecno-económico (99) —capital, tierra, medios de producción, fuerza de trabajo y sus consecuentes: interés (plusvalía), renta, base técnica, salario— correspondería el Ello en tanto infraestructura dinámica, lo instintivo en acción, correspondiendo al capital la acumulación libidinal y una vez empleada su posibilidad de plusvalía —satisfacción libidinal— donde el interés sería esa ganancia obtenida al capital libidinal arriesgado; a la tierra, ya no como medio geográfico contemplativo, sino re-productivo, lo que correspondería a la “renta” libidinal, es decir, al rendimiento de las potencias fisiológicas; los medios de producción serían

(96) Muchos lingüistas y teóricos de la comunicación han puesto en duda no sólo este uso sino otras consideraciones más tradicionales. Véase de *Eliseo Verón, Conducta, estructura y comunicación*, Ed. Jorge Alvarez, Buenos Aires, 1969, págs. 45-46.

(97) Ver *Ludwig Marcuse, Freud*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pág. 42.

(98) Dieta en el sentido de los griegos: género-de-vida.

(99) El Yo como lo sociológico sería donde se combinan todas las estructuras.

los órganos y la base técnica la potencialidad libidinal, que sería más rica o más pobre de acuerdo con cada individuo; la fuerza de trabajo sería la actividad desempeñada por el individuo en pos de sus ideales; es la fuente de riqueza dinámica, la praxis erótica; la conquista y el salario, el pago a dicho movimiento, siendo la plusvalía despojada al Id por el Super-Yo, esa especie de patrón capitalista, la acumulación de energía libidinal que bajo la autoridad moral es la base de la tensión y de la estratificación misma de la personalidad (100).

Este modelo no debe tomarse mecánicamente, sino sólo como una adaptación de esquemas sociales a patrones individuales de conducta, jugando los términos no semejanzas de realidad en sí sino de funcionalidad. Esto nos permitiría un primer intento de transcribir la metodología de la "antropología social" a la "antropología individual", yendo del mito (sueño social) al sueño (mito individual) bajo la correspondencia de códigos según lo expuesto. Habría que encontrar, de acuerdo con la investigación de numerosos sueños, los sistemas de transformación operantes en esta nueva dimensión del análisis.

Encontramos que en la personalidad el código ético (Super-Yo) se da bajo el imperio de la legalidad racional (ya *racionalizada*) (101), mientras que el Ello trabaja con expresiones simbólicas, imágenes visuales. En el Yo se dará la combinación de *ratio* y simbolismo, siendo el sueño manifiesto el terreno donde se encuentran indiferenciados ambos órdenes. Bajo los esquemas sugeridos hemos realizado ya la primera esquematización de transmisión de códigos de lo social a lo individual. Veamos ahora otros aspectos.

Según Saussure, en su ya clásico *Cours de Linguistique Générale*, las relaciones que unen los términos lingüísticos se desarrollan sobre dos planos que corresponden a dos formas de actividad mental: el plano de los *sintagmas* y el plano de las *asociaciones* (102). El sintagma es una combinación de signos (unión de un significante y de un significado) que tiene como base la extensión. Dos elementos, en la cadena del habla, no pueden pronunciarse a la vez; los términos se unen *in praesentia*, adquiriendo unidad en esa extensión; por ejemplo, en la frase, no podemos pronunciar a la vez dos palabras. El valor de cada término depende aquí de su posición dentro de la extensión determinada. La palabra adquiere sentido por su posición (103). A este plano se aplica la *segmentación* como método de análisis. El segundo plano es el de las unidades que tienen entre sí algo en común se agrupan en la memoria, formando distintos tipos de asociación. Los términos están unidos *in absentia*, y la actividad analítica que se aplica es la clasificación. Saussure expuso un ejemplo para explicar lo anterior: cada unidad lingüística es semejante a la columna de un edificio antiguo; esta columna está en relación real de contigüidad con otras partes del edificio, el arquitrabe, —por ejemplo— (relación sintagmática), pero si la columna es dórica evocará en el espectador la comparación con otros órdenes arquitectónicos, jónico o corinto —por ejemplo—. Esta última es relación paradigmática, en la primera los términos están *in praesentia*, en la segunda, *in absentia*. De este modelo me interesa la aplicación al discurso del sueño buscando los signos que están unidos *in praesentia* y los que, a través de asociación con el pasado, lo están *in absentia*.

(100) Lo que quiere decir que la estratificación freudiana responde a condiciones sociales y no naturales. En una sociedad de libertad libidinal y de armonía no existiría Super-Yo ni sus contradicciones: Ello y Yo agobiado.

(101) En el sentido freudiano.

(102) Véase esta exposición más detenidamente en los *Elementos de Semiología*, de Roland Barthes en *La Semiología*, Ed. Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970, pág. 44 ss.

(103) En el caso del latín la "posición" estaría determinada por el caso, en español por la relación funcional.

Otro elemento de interés es la distinción entre *denotación* y *connotación*, tal como Roland Barthes lo utiliza en semiología. Todo sistema de significación implica un plano de expresión y un plano de contenido y la significación coincide con la relación. Si el sistema expresión-relación-contenido (ERC) se convierte en simple elemento de un nuevo sistema será una extensión del primero. Los dos sistemas de significación se relacionan, pero "desencajados" uno respecto al otro. Este "desencaje" puede hacerse de dos modos totalmente distintos, según el punto de inserción del primer sistema en el segundo, lo que de esa manera dará lugar a dos conjuntos opuestos. En el primer caso, el primer sistema (ERC) se convierte en plano de expresión o significante del segundo:

2	E	R	C
1	(ERC)		

o bien: (ERC) R. C. Hjelmslev llama a este caso *semiótica connotativa*. El primer sistema constituye el plano de denotación y el segundo (extensión del primero) el de connotación. Así, un sistema connotado es aquél cuyo plano de expresión lo constituye un sistema de significación.

La aplicación hecha por Barthes de estos principios a la fotografía —por ejemplo— nos servirán para precisar la importancia que tienen en la ciencia social para descubrir las ideologías imperantes en distintos mensajes culturales. La fotografía es lo real literal, ese es su supuesto contenido. Aunque del objeto a su imagen hay una reducción, cambio de color y perspectiva, no es una transformación en el sentido matemático del término, como en las operaciones de álgebra. No necesita de un código entre objeto e imagen; en su *analogon* perfecto, y esa analogía define según el sentido común la fotografía como realidad dada a través de la imagen. Es un mensaje sin código, pero, además del contenido analógico desarrolla un mensaje suplementario, que es lo que Barthes llama *estilo* de la reproducción y que en realidad todo el mundo lo llama así en la cotidianidad:

"Se trata en este caso de un sentido secundario, cuyo significante es un cierto "tratamiento" de la imagen por parte del creador, y cuyo significado, ya sea estético o ideológico, remite a una cierta "cultura" de la sociedad que recibe el mensaje. En suma, todas estas "artes" imitativas contienen dos mensajes: un mensaje *denotado* que es el *analogon* en sí, y un mensaje *connotado*, que es la manera como la sociedad hace leer, en cierta medida, lo que piensa" (104).

Aplicado al psicoanálisis, se podrá ver cómo, no sólo el simbolismo de imágenes visuales (fuego: pasión, sol: esperanza) revela un contenido conceptual, sino que el lenguaje habitual, utilizando indistintamente términos simbólicos o conceptuales (lo uno no excluye lo otro), también tiene —piénsese en el lenguaje de cortesía— una terminología denotativa y otra connotativa. El chiste, en gran medida, se vale de esa relación.

A estos instrumentos de análisis añadiré el simbolismo psicoanalítico operando sobre el sueño de Freud. El método freudiano ha sido expuesto por él mismo en la interpretación de su sueño.

Antes de entrar a plantear la estructuración del sueño conviene hacer una última observación metodológica: ¿qué valor tiene el estructuralismo dentro de este

esquema? Lo que Lévi-Strauss considera del totemismo, que es un sistema clasificatorio entre otros, podemos considerarlo aquí con relación al estructuralismo. Pero no es sólo un índice analítico; remite a ciertas articulaciones lógicas que, empero, y esto es importante, no deben tomarse como "las" articulaciones lógicas, sino como un caso particular de sistema lógico dentro de otros posibles donde la oposición y toda lógica de oposición no es sino un caso particular —válido dentro de un universo de discurso— de una infinidad abierta de posibilidades lógicas. Si la lógica es *la articulación del ser en cuanto tal*, la lógica de oposición binaria o cualquier tipo de lógica, cualquier tipo de articulación de lo étnico, no es sino un método, una categoría, si se quiere, pero nunca "la" categoría excluyendo otros sistemas de articulación. De ahí que, en una epistemología más abierta, la lógica binaria sea un caso específico. En el caso del análisis de sueños, Freud utilizó la libre asociación. En ella es posible hallar articulaciones lógicas, incluso binarias, pero él se interesó por el contenido simbólico más que por la articulación, aunque ella era muy distinta de la del discurso racional e incluso del mítico. Mi interés al aplicar un esquema con aspectos estructuralistas es; primero, facilitar la clasificación de los sueños en el análisis clínico; segundo, encontrar ciertas articulaciones de la lógica onírica que no necesariamente son sólo de oposición binaria, pero que, al clasificarlas así, remiten a nuevos ámbitos lógicos cada vez más complicados. En efecto, si llevamos la ley de la causalidad a sus extremos operantes, hemos de admitir que todo se relaciona con todo, —en cierto modo lo que una vez Newton consideró para la gravitación—, y que si articuláramos toda conexión en el ámbito del ser, llegaríamos a cómo lo uno es múltiple y uno a la vez con infinitas conexiones, incluso todas aquellas que están en contradicción. Esta síntesis, llevada a nivel analítico, sería la *Lógica* tal como Hegel la entendía. La importancia en este sentido de las computadoras es enorme, aunque, actualmente, funcionan bajo posibilidades lógicas de asociación limitadas por prejuicios epistemológicos vigentes.

II. Estructuración y simbolismo

Lévi-Strauss, al analizar un mito, no busca primero el posible contenido simbólico de algunas palabras, sino que va directamente a ver cómo esas palabras implican una articulación lógica. En nuestro caso, es preciso desentrañar el simbolismo de las palabras en la esfera del sueño correspondiente para luego ver las articulaciones. Entremos al texto de Freud para emprender el análisis apuntado aspectos que nos conducirán a la estructuración posterior.

El sueño comienza en un "amplio hall" para el análisis del cual hemos de recordar lo que dice Freud del símbolo "habitación":

"El símbolo "habitación" se aproxima . . . al de "casa" y *puerta* y *portal* se convierten en símbolos que designan el acceso del orificio sexual . . . (las) *habitaciones*, se refieren más bien al seno materno que al aparato sexual propiamente dicho" (105).

Un "hall" no es una habitación, es un "salón", pero podríamos decir que un salón es una gran habitación para recibir. Se celebra el cumpleaños de su mujer. Hay en alemán (106) la palabra *Frauenzimmer* (habitación de la mujer) que muchas veces se usa en vez de *Frau* (mujer); es un símbolo femenino por el hecho de que la mujer misma constituye el espacio del ser humano en la vida intrauterina, "casa" también

(105) S. Freud, *Introducción al psicoanálisis*, O. C., V. II, pág. 136.

(106) *Ibid.*, pág. 140.

representa a la mujer. Tenemos pues que en un "amplio hall" se celebra el cumpleaños, esto es, el *nacimiento*, de su mujer. Tendremos que volver sobre estos temas de igual modo como Lévi-Strauss vuelve una y otra vez a los aspectos de un mito; de allí la comparación con los temas musicales. Pasemos a otro elemento que nos interesa destacar: reprocha a Irma no haber aceptado la "solución" que no sabemos de qué trata y niega su participación causal en los dolores de Irma. Estos dolores eran primero de repugnancia y malestar apareciendo luego dolores de garganta, estómago y vientre, lugares a los que, como el hall, se llega por una puerta o portal. Los dolores de vientre se dan cuando ya no aparecen malestar y repugnancia; la palidez y el abotagamiento son síntomas de embarazo de igual modo que los otros. Parece que el mal es orgánico, es decir, con fundamento en la realidad somática. Le reconoce la garganta y al principio "se resiste un poco", frase que nos recuerda la oposición de la mujer a la conquista masculina. Aparece la otra mujer, amiga de Irma, a quien ha "acariciado varias veces la esperanza de que se confiese a mis cuidados profesionales", frase no sin cierta relación con la conquista, aunque aparentemente no muy significativa. Esta otra es histérica —supone— o sea, que no tiene mal orgánico real; hay que ver de qué mal se trata. La dentadura le recuerda a una joven institutriz de "juvenil belleza", la palidez y el abotagamiento a su mujer. A ella se pueden referir los dolores de vientre. No sabemos ya a qué mujer se refiere su sueño, si a Irma, su mujer, o la amiga de Irma. Ve una mancha blanca que le recuerda a su hija que lleva el nombre de una paciente que murió por necrosis nasal. Nueva complicación para reconocer a la supuesta Irma original. Los cornetes los relaciona con los órganos sexuales femeninos y cree que los dolores de estómago tienen origen "nasal". ¿Qué es una escara? Es una costra, ordinariamente oscura, que resulta de la mortificación o desorganización de una parte viva afectada de gangrena, o profundamente quemada por la acción del fuego. Una gangrena es una des-organización por falta de riego sanguíneo, digamos, un rompimiento del orden, de la regla habitual. La escara puede provenir de un efecto cáustico también, consistente en la desorganización de tejidos animales, también quema y en su cuarta acepción quiere decir vejigatorio, sustancia que levanta vejigas, sustancia *irritante* que levanta vejigas. La vejiga es una ampolla por la elevación de la epidermis. Notamos de nuevo la pista conectiva con embarazo. Pero aún no hay más en la relación nariz-sexualidad:

"Los tres elementos —masa fecal, pene y niño— son cuerpos sólidos que excitan, al entrar o al salir, una cavidad mucosa (el intestino ciego y la vagina, cavidad como arrendada a él, según una acertada expresión de Lou Andreas-Salomé" (107).

La escara sería el fin de un riego sanguíneo habitual producido por un des-orden (una des-regla) que conduce a una vejiga por efecto de algo que quema (pene). Ya regresaremos a esto.

El Dr. M., dice, cojea, y se parece a su hermano mayor. ¿Puede ser coincidencia? ¿Quién es su hermano mayor (108)? Es Emmanuel, a quien para conocer mejor vamos a referir al contexto familiar de Freud. Su padre era Jacobo Freud, casado dos veces. La madre de Sigmund era Amalia Nathanson, quien tenía 22 años cuando nació Sigmund, su primogénito. Jacobo tenía entonces 40 años y ya era abuelo cuando nació Sigmund. Su otro hijo mayor era Emmanuel, quien tenía dos hijos: Juan y Paulina, coetáneos de Sigmund, compañeros de juegos, sus sobrinos. Emmanuel era un hombre joven que podía ser el padre de Sigmund. Antes de anotar una observación de una

(107) S. Freud, *Vida sexual y neurosis*, O. C., V. I, págs. 1.014-15.

(108) *Cojea*, recordemos que Edipo quiere decir "pie hinchado", y Layo, padre de Edipo, torcido, y Lábdaco, padre de Layo, cojo.

biógrafa de Freud, hemos de mencionar a Nanny, una vieja nana de Sigmund. Dice Helen Walker Puner:

"... Emmanuel, la figura equívoca que era al mismo tiempo su medio hermano y el padre de su coetáneo Juan... La evidencia de sus ojos decía al niño que, según todas las leyes de la congruencia, Jacobo debía estar casado con Nanny y Amalia con Emmanuel" (109).

A la muerte de Nanny nació —por el mismo tiempo— Ana, hermana de Sigmund quién le usurparía los mimos de primogénito. ¿Adónde va Nanny? ¿De dónde viene Ana? ¿Qué pensaría aquel niño de dos años y medio?

"Freud más tarde recordaba que por aquel tiempo había encontrado una respuesta. Emmanuel, a quien Segismundo creía directamente complicado en la desaparición de Nanny, la había escondido. (Nanny había sido sorprendida robando y Emmanuel la había secuestrado). Por tanto, concluía, debía ser el mismo responsable, Emmanuel, quien había introducido al nuevo bebé en su madre.

En otros sueños y fantasías infantiles el niño substituía a Jacobo por Emmanuel, su padre era Emmanuel y no Jacobo, decía la voz de la fantasía, no sin lógica" (110).

Sigamos con otros aspectos. Destacamos "a pesar del vestido" cuando examina a Irma. Hay un claro deseo de mirarla o tenerla desnuda, que el mismo Freud no quiere analizar, ofreciendo "resistencia". El Dr. M. dice "no cabe duda; es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno". Esta frase es clave. ¿Qué es una disentería? Y antes, ¿qué es una infección? Una infección es producto de inficionar, que quiere decir "contagiar" y corromper con malas doctrinas, pervertir; pervertir es perturbar el orden de las cosas, trastornar, inclinar con persuasión el ánimo de otro. ¿Sería esto lo pretendido con aquella "solución" "inaceptable" para Irma y de la que nunca sabemos de qué se trata? Luego, sin embargo, se le acusará de ser el responsable de sus dolores de vientre. ¿Y disentería? Es una diarrea con pujos y alguna mezcla de sangre. Lo opuesto a escara. Digámoslo: la regla. Con la que saldrá el "veneno".

Luego aparece la participación de Otto, su amigo y colega, a quien cree debe un reproche. ¿Quién es Otto? En un pasaje de *La interpretación de los sueños*, de especial interés para nuestro análisis, dice:

"Mi actual... preocupación... recibe aliento de fuentes que emanan muy lejos de la superficie y así se convierte en una corriente de impulsos hostiles hacia personas que en realidad me son queridas. La fuente que alimenta esta corriente hay que buscarla en mi infancia. He dicho ya que mis afecciones cordiales así como mis enemistades con personas de mi misma edad se remontan a mis relaciones infantiles con mi sobrino, que tenía un año más que yo. Gracias a esto estaba en situación ventajosa y yo tuve que aprender muy pronto a defenderme: vivíamos juntos, éramos inseparables, y nos queríamos mutuamente, pero a veces, como sé por el testimonio de otras personas, reñíamos y

(109) Helen Walker Puner, *Freud, su vida y su mente*, Luis Miracle Editor, Barcelona, 1951, pág. 37.

(110) *Ibid.*, pág. 38.

nos acusábamos el uno al otro. En cierto sentido todos mis amigos son reencarnaciones de esta primera figura, son todos ellos *revenants*" (111).

Dejemos esto acá. Pasemos a algo relacionado con Otto: la inyección. La inyección, objeto puntiagudo que se introduce en la carne para dejar un líquido, es un claro objeto fálico. El líquido, en este caso, es veneno. La botella —obsequio de Otto— que llevan a Freud huele a amílico, esto es, algo incoloro, aceitoso y de olor fuerte y desagradable; la botella le recuerda el apellido de Irma. Podríamos creer fácilmente que Irma es la botella que huele mal al ser destapada. Y de inmediato viene la trimetilamina, lo que Freud relaciona con sexualidad. Y sabemos que Irma es viuda y que gustosos sus amigos (entre ellos Freud y Otto) pondrían el remedio a su mal. La otra amiga de Irma también es viuda. Viuda, en este caso, es que tiene necesidad sexual. Freud reprocha a Otto: "no se ponen inyecciones de este género tan ligeramente" y recuerda su pensamiento a oír aquel reproche original de Otto: "¿Qué fácilmente se deja influir por otras personas!" El no ha causado aquel daño —digámoslo: embarazo— a Irma. El usa limpiamente su jeringuilla, mientras que Otto, su adversario, posiblemente la usó sucia, esto es, llevando veneno que produciría la escara. Hay una nueva relación con su mujer que padece flebitis durante un embarazo, palabra que hacía el final del análisis menciona. Insiste: no me cabe responsabilidad por los dolores de Irma. La imprudencia de la inyección jamás la ha cometido. Y el ejemplo que emplea para sintetizar su sueño revela todo el contenido simbólico del mismo: un vecino acusaba a otro de haberle devuelto inservible un caldero que le había prestado y el que rechazaba la acusación (Freud a Otto) decía: en primer lugar, le devuelvo intacto el caldero (no he roto a Irma causándole un agujero); además el caldero ya estaba agujereado (Irma es viuda) y, por último, no le he pedido jamás prestado un caldero (esto en realidad ha sido sólo un deseo mío de agujerearla —que es de lo que Ud. me acusa— pero nunca lo he hecho). Recuerda también una vaga sensación por el "estado" de Irma, palabra con la que denota el embarazo. Recordemos, ahora, que Freud no quiso continuar interpretando su sueño, esto es, que opuso *resistencia*, incluso cuando supiese todo su posible contenido, a menos que para él se lo explicase distinto. Hemos visto —un poco desordenadamente, empezando a recoger el bricolage— la verdadera problemática del sueño tal como aparece después de nuestro análisis. Empero, hay otro asunto al que quisiera referirme antes de continuar: el papel que juega insistentemente la cocaína en el sueño.

Freud dice en el texto que usaba cocaína para una rinitis, pero hay más. En sus cartas a Martha Bernays, su novia de entonces y luego su mujer, cuenta en varias ocasiones el uso que hacía de la cocaína (112). La cocaína es un narcótico (113), estimulante, que en dosis alta puede producir excitación eufórica y ser un poderoso estimulante sexual, a grado tal que adictos la llaman "candy" en E.E.U.U. porque dicen sustituye al compañero sexual. En el sueño, al que Freud designa "el de la inyección de Irma" (reconociéndolo por el símbolo fálico "inyección"), la cocaína puede enten-

(111) En Walker Puner, op cit., pág. 40, tomado de *La Interpretación de los Sueños*.

(112) Ver S. Freud, *Epistolaire I*, Olaza & Janés Editores, Barcelona, 1971, págs. 176-177, con motivo de una visita a Charcot la emplea para "desatarme la lengua", pág. 102 anuncia su utilización experimental que culminará más tarde con un ensayo sobre la coca. Págs. 184-186 hablan de otro uso "social". Pág. 191 habla del uso "profesional".

(113) Freud, en cierto modo el moderno dios de los sueños, conoce la cocaína, narcótico, de Vapkaw, adormecer. Aunque nunca fue adicto, ni nada por el estilo, mandaba cocaína a Martha advirtiéndole el peligro de contraer el hábito. Ver Ernest Jones *The life and work of Sigmund Freud*, Tomo I, New York, Basic Books, Inc., Publishes 1959, pág. 91. Es significativo que este autor titule a este capítulo *The cocaine episode*.

derse como un elemento conectado con la posibilidad de euforia y placer siempre que no sea en alta dosis. Quizás sea esa la misteriosa proposición de Freud "inaceptable" para la joven Irma.

Volvamos ahora al sueño, recordando únicamente, antes de estructurar el simbolismo descubierto, que una *caldera* es una vasija donde se calienta o se cuece algo. Esto es el recipiente al que Freud describe como objeto paralelo a Irma. Ya más adelante veremos qué sorprendente conexión tiene esto con la mitología de lo crudo y lo cocido.

El método freudiano trabaja con analogías, el de Lévi-Strauss con oposiciones. Hemos encontrado ya algunas analogías. Veamos ahora algunas oposiciones:

Dolores de repugnancia y malestar —dolores de garganta, estómago y vientre— (puesto que primero se dan los unos y luego los otros, oponiéndose en la medida en que los segundos son acentuación radical de los primeros).

Mujer pálida y abotagada-mujer rosada (oponen la mujer del sueño y la Irma de la realidad, por lo que implica otra oposición: la Irma de la realidad y la Irma del sueño. Sin embargo, otros datos multiplicarán en varias mujeres a esta Irma del sueño hasta ser varias a la vez).

Afección psíquica —afección orgánica (la primera la podría curar él, no correspondiéndole la segunda).

Escara — disentería (la primera es una falta de riego sanguíneo, la segunda un exceso).

A los niños se les desnuda en la consulta —a las pacientes no, (aparentemente no tiene importancia esta contradicción, pero si la tiene: un hombre normal no desea a los niños aún desnudos, sí a las mujeres, e incluso vestidas; esto trae otro modo de ver la oposición: objeto no deseado aparece desvestido— objeto deseado aparece vestido).

Jeringuilla sucia — jeringuilla limpia.

Caldero intacto — caldero

Caldero intacto — caldero agujereado (intacto porque al principio se presupone intacto).

Caldero pedido — caldero no pedido (o prestado y no prestado).

En el diagrama sobre las *variantes en relación con las personas femeninas* podemos sacar algunas consideraciones. Antes de pasar a interpretar el gráfico quiero recalcar la flebitis en relación con una señora de ochenta y dos años que padece flebitis —según cree él— por falta de higiene con la jeringa y esto le recuerda un embarazo de su mujer donde tuvo flebitis. Por ser una variante que conecta muy exclusivamente a dos personas, no la he puesto, aunque podría añadirse al esquema así como otras consideraciones. Yo he señalado, como en el caso de las oposiciones las que me han parecido más significativas. Los términos + indican "marcado", una acentuación relativa al término señalado, indicando — su acentuación negativa y el espacio blanco el carácter neutral.

La "infección" que atribuimos a Martha no es sólo su flebitis, sino también el embarazo, un modo de infección, si se quiere. El problema radica en descubrir *quién* es la mujer del sueño. Empero, podríamos más bien tratar de ver *qué* funciones cumplen cada una de ellas. Sin embargo, antes hay que aclarar otros aspectos del esquema. Matilde, la hija, aparece marcada en belleza por un signo muy categórico. Estando enferma —nos cuenta Helen Walker—, su padre se paseaba angus-

tiado y de un momento a otro tomando una estatuilla de Venus la arrojó al suelo exclamando estos versos:

Ach! Die Venus ist perdu
Klickeradoms! —von medici!

(“¡Ay! La Venus de Medici está perdida.”) (114)

Es de suponer que Irma es bella ya que sus amigos pondrían “gustosos el remedio” (trimetilamina).

Veamos el cuadro:

Llama la atención la línea de la juventud: sólo no están “marcadas” la Matilde paciente, de quien nos dice la edad, y su mujer, que precisamente cumple años, es decir, envejece. Abotagada, pálida y con dolores de vientre: su mujer y la Irma del sueño. Su mujer y la amiga de Irma no son amigas. Ambas presentan docilidad negativa. Sólo con la institutriz no une a la mujer de Freud ningún lazo oponiéndose en la condición de paciente. Su mujer vuelve a aparecer relacionada con la Matilde paciente y con Irma la del sueño, y la real. No encuentro de momento más rasgos de especial significación. Como se ve, he partido de la mujer de Freud para buscar las conexiones.

¿Qué funciones cumplen las distintas mujeres? Su mujer no es dócil al tratamiento y tiene relación con embarazo y como ya vimos con una flebitis de la que se acordó al pensar en una jeringa sucia que posiblemente se la ocasionó a una anciana. El recuerdo con su mujer vino de una anciana con flebitis. ¿Querrá oponer esto su mujer a la “juvenil belleza”? La institutriz tiene características que no aparecen en su mujer. La amiga de Irma pareciera ser un puente de conexión, siendo establecida la relación por ser viuda, joven e histérica. No pareciera de mayor importancia, a menos que la juventud y la viudez le recalcaran a Freud que esas mujeres tienen necesidades sexuales (tienen juventud, pero no relaciones) y que él quisiera a las dos tenerlas de pacientes, “idea que acaricia”, ¿para qué? Para investigarles acaso la cavidad bucal, que ya sabemos que no parece simbolizar precisamente tal cavidad, como el caso de la institutriz, también joven pero con dentadura. No sé qué papel puede desempeñar la dentadura. Su hija es joven y bella, pero no es viuda ni histérica. La amiga de Irma es histérica pero parece que el Dr. M., le encuentra una placa de difteria. Así se conecta con su hija y ésta con la otra Matilde. ¿No será acaso esta conexión “ojo por ojo, diente por diente”, una auto-represalia del mismo sueño contra las libertades libidinales que quizás —si no estoy muy desatinado— implica el sueño? ¿No es la censura y la conciencia de culpa operando? Cobrando una víctima inocente, pero, como Irma y su amiga, joven, y bella como la institutriz? A esto se opone el hecho de que Freud ha descrito esto fuera del sueño, pero para nuestro análisis debemos hacer caso omiso de la barrera sueño-análisis de Freud para reinterpretarlo.

Las posibles conclusiones serían: Freud deseaba a una joven (Irma, su amiga o quizás la institutriz) y paga con su hija (joven y bella) motivándose el deseo por

(114) H. Walker, op. cit., pág. 165. En relación al cumpleaños de su mujer, recuerdo de su nacimiento, cuya fiesta se celebra en una gran hall —¿órgano sexual femenino?, ¿seno materno?— quizá sea un lamento de que envejezca, oposición a la “juvenil belleza” de la institutriz (Freud se lamenta del envejecimiento de las mujeres con duras palabras, ver H. Walker p. 231) siendo el gran hall una insinuación de que el tema es la mujer en general.

la palidez y abotagamiento de su esposa (fealdad). Estas conclusiones son, desde luego, como todo el análisis mismo, hipotéticas.

Pasemos ahora a otro esquema: lo que pertenece a cada campo según vimos, traduciendo los códigos sociales al individuo:

CODIGO DEL SUPER-YO	CODIGO DEL ELLO (infraestructura dinámica)	CODIGO DEL YO (renta libidinal obtenida del ello al super-yo)
Reproche a Irma temor de represalia contra Matilde recuerdo de la muerte de su amigo por cocaína. Burla contra Dr. M. y contra Irma por no aceptar la "solución".	Dolores de Irma pálida y abotagada cavidad bucal escaras cornetes de la nariz. Infección inyección botella de licor olor amfílico trimetilamina.	Ninguna positiva pues- to que ni ha pedido pres- tado el caldero. El sueño expresa la no consumación de <i>desear</i> que en el mismo sueño y análisis aparecen cubiertos.

De un código parecido, analizando varios sueños de un mismo individuo con uno central de referencia, podría sacarse también otro tipo de transformación: el de cómo han variado sus valores en relación con sus esquemas mentales. Por ejemplo: alguien puede dejar de ser creyente fanático para convertirse en ateo fanático, cambian sus valores pero no los mecanismos que sostienen el valor, lo que vale, en general.

Aplicando el lenguaje de la lingüística, diríamos que en todo el discurso de Freud hay un lenguaje donativo y otro connotativo. Este segundo está explícito en el simbolismo descubierto y en sus articulaciones. Diríamos, pues, que todo lenguaje consciente entraña una connotación, un sobre-lenguaje o más bien infra-lenguaje que quiere decir otra cosa.

Se podría mentar, como paralelismo a la estructura lingüística, ver que personas, hechos u objetos aparecen *in absentia* e *in praesentia*. Pero para este caso creo que no será necesario, ya que en nuestro estudio sobre el simbolismo hemos realizado gran parte de esas posibles vinculaciones.

Saltamos pues a nuestras conclusiones, no sin cierto sentido de atrevimiento que disculpo por interesarme —para este caso— más el método que los resultados, si así se me perdona el vínculo de respeto que me une a Freud, su vida privada y su obra.

Conclusiones del sueño analizado:

Se sobreponen dos planos: uno, arcaico, infantil; otro reciente. En el plano presente, el análisis del mismo Freud ha aclarado algunos aspectos no muy importantes del sueño. De ser cierta mi interpretación, las cosas son así: El tema del sueño es la mujer y su aparato sexual. Varias mujeres se confunden: desde su madre a su hija. El Dr. M. representa a su hermano que, como recordará el lector, era, en cierto modo, su padre. El bebé que amenaza constantemente por nacer, y el que no nace gracias a la disentería, es su hermanita, que le quitaría los privilegios de primogenitura. El causante del daño es Emmanuel pero a la vez es Otto, es decir, su sobrino Juan, su rival. Ya aquí no es su madre, sino Irma la real y Otto el adversario. Es el plano presente. El no es causante de los dolores porque tiene su pene limpio, no así Otto. El no ha cometido error con su jeringa, seguro fue Otto.

La explicación del caldero resume el sueño: el caldero se lo devolví intacto (ella no acepta su "solución", posiblemente inyectarla, y si fuese cocaína, elemento sexual); el caldero ya estaba agujereado (es viuda) y por fin: no ha tenido oportunidad de agujerearlo. Si ahora el mal de Irma es real (está embarazada) no es su culpa, será de Otto y su jeringa, la suya es limpia, pero... si ni siquiera le ha metido ninguna jeringa y ¡todavía Otto lo reprocha! En todo caso él sería el verdadero culpable y no Freud. En el plano arcaico, Irma es su madre y al negar que viene el bebé cumple su deseo de continuar siendo el primogénito, pero luego el sueño se complica con las transformaciones de Irma. Empieza a ser distintas criaturas. Ahora bien, el papel de la inyección es muy claro: infecciona, quema y produce escara, es decir, embarazo, de allí que la mujer vieja que tiene flebitis le recuerde a su mujer que cumple años, se hace vieja, y que estaba embarazada cuando tenía flebitis, es decir, la conexión se hace por *inyección y edad* (es muy extraño que diga la edad exacta de la mujer vieja —82— y sólo se explica por tener también presente la edad de su mujer por el cumpleaños). La inyección de Otto es también la que causa a Irma la enfermedad (palidez, abotagamiento) y las palabras ya analizadas antes: cornetes, simbolismo de la nariz, escaras, infección, disentería, caldero, etc. remiten a cópula y embarazo. En cierto modo el sueño dice: desearía haber copulado con Irma, pero eso no ocurrió porque ella no aceptó la solución (ni se desnuda en la consulta siquiera) y por lo tanto yo no soy culpable del embarazo, y la excusa: mi jeringa es limpia, será la de Otto, quizás uno de los amigos gustosos de curar a Irma de su viudez, no él. En el otro plano, el arcaico, Emmanuel copula con su madre y él trata de que todo el embarazo sea una ficción para seguir siendo el mima-do de la casa. Otto, es decir, Juan, allí es el rival ridiculizado. Otto, en el otro plano, le da la botella (Irma) ya destapada y su "licor" huele mal y es un licor que huele parecido a un líquido aceitoso: no fue él quien "destapó" a Irma. El análisis nos llevaría a nuevas consideraciones, pero detengámonos aquí.^o

En lo que se refiere al análisis de la mitología realizado por Claude Lévi-Strauss, es una lástima que entre los diversos códigos que traduce el mito: plano cosmológico, geográfico etc., no se haya incluido el psicológico desde la perspectiva del psicoanálisis. Recordaremos algunos usos del simbolismo descubiertos en su análisis de miles de sueños hechos por Freud con el fin de relacionarlos con algunos de los mitos vistos en sus obras por Lévi-Strauss.

Freud recuerda que:

"La "madera" parece ser, en general, y correlativamente a sus relaciones lingüísticas una representante de la "materia" femenina. Siendo "mesa y

^oNuestra tesis de la paternidad de Emmanuel en el sueño arcaico y de Freud en el sueño como presente se conectaría al aparecer ambos pálidos al enfrentarse a la paciente. La noticia les sobrecogería.

cama" lo que objetivamente constituye el matrimonio, reemplaza en el sueño muchas veces la primera a la segunda, quedando sustituidas en lo posible las representaciones del complejo sexual por las del complejo de alimentación" (115).

Apunta que varios de los animales:

"empleados en la mitología y en el folklore como símbolo de los genitales desempeñan también en el sueño este papel. Así, el pez, el caracol, el gato, el ratón (a causa del vello de los genitales), y sobre todo la serpiente, símbolo el más importante del miembro viril. Los animales pequeños y los parásitos representa a los niños de poco tiempo, por ejemplo, a los hermanitos cuyo nacimiento viene a perturbar la hegemonía del primogénito" (116).

En sus investigaciones también ha encontrado una relación entre inmundicia y dinero, así como inmundicia y regalo. Recuérdese que inmundicia y regalo juegan con frecuencia importante papel en la mitología vista por Lévi-Strauss.

Resultaría muy interesante retomar, desde la perspectiva del psicoanálisis, algunos mitos de Lévi-Strauss. Siendo el fuego un categórico símbolo erótico, podría entenderse el paso de la naturaleza a la cultura como el paso de la sexualidad animal a la sexualidad social: de la carne cruda a la carne cocida. Para el hombre mítico, logos y eros son fuego, son una sola fuerza; de allí que el paso de la naturaleza a la cultura sea el advenimiento de la sexualidad desde la perspectiva del logos o viceversa; de allí el divorcio radical logos-eros. La carne cocida, como la mujer poseída, es carne que, dejando de ser cruda (virgen), se convierte en cocida (atravesando por palo en llamas). No es de extrañar que Freud considere la estufa, lugar donde se cocina, como símbolo del seno materno. Ya vimos también "mesa" y "cama" constituyen símbolos intercambiables.

Igualmente significativos son "miel" y "ceniza", lo mismo que el papel del jaguar y la mujer que se convierte en jaguar, los pequeños guacamayos, el uso del fuego y del agua, las montañas rocosas, las cuevas, los mástiles y lugares altos, el pájaro y la serpiente, los diversos tipos de incesto, etc. Esto llevaría a una re-interpretación de muchos aspectos significativos que Lévi-Strauss ha dejado fuera. Por el momento, me conformo con señalarlo y volver a insistir en la necesidad de que ambos métodos se complementen.

(115) S. Freud, *La interpretación de los sueños*, Ed. cit., pág. 436.

(116) *Ibid.*, pág. 437.

III. PARA APRENDER A CONTEMPLAR EL FUEGO

(Apéndice logo-mítico)

La mujer es danza, el hombre es pensamiento. La mujer es eros, el hombre logos. La mujer es mito, el hombre es metafísica. La mujer es el ámbito del inconsciente, el hombre no es ámbito, sino recorrido, camino, conciencia. La mujer siempre sabe lo que el hombre descubre, pero la mujer lo sabe de otra manera, lo sabe —como diría San Juan de la Cruz— no sabiendo. Al oír al hombre, empero, se maravilla y lo ama, porque el hombre recorre los caminos del ser, es peregrino del logos, religión. La mujer es poesía, espacio de la belleza; el hombre es tiempo, búsqueda de esa sabiduría que la mujer no conoce sino ignorando. El mito es mujer, fuego femenino que enloquece al hombre. El logos es potencia, energía libidinal en su figura suprema, conocimiento y explicación del ser. La mujer es, el hombre deviene. El mito embriaga al hombre porque es mujer que danza con las leyes inmutables hasta transmutarlas en caos armónico. El mito es el inconsciente. El logos es el consciente. Qué puente sino el arte puede unir esos mundos distantes. Platón ha muerto porque ha exilado a los poetas, y el poeta, mitad hombre y mitad mujer, *monstruo* —como lo llama Sábato— bisexual, es el único desvelador, el único que puede unir los dos mundos distanciados por Platón, todo otro intento es simple devorar, guerra del eidos contra materia y viceversa. El poeta, a través del arte, conoce ambos mundos y los une: logos y eros, tiempo y espacio, consciente e inconsciente, masculino y femenino, razón y mito, cielo y tierra, espíritu y materia. El mito es símbolo. La razón es concepto. El mito es la filosofía de la mujer. El logos es la danza del hombre.

Entonces, ¿qué descubre radicalmente Freud? Freud descubre que el mito es ilusión, sueño, anhelo femenino, esa fuerza suprema de la mujer que rige su maternidad. El mito es *mentira*, en el sentido de *ideología*, pero a la vez es profunda verdad, verdad inconsciente, como el saber de la mujer. Lévi-Strauss descubre que el mito es disfraz maravilloso. Así, para entender radicalmente el mito hemos de acudir al *arte*, no en su decir cotidiano, sino en su pronunciamiento metafísico, en su conocer profundo. El *arte*, inconsciente y consciente, es el monstruo alado que emigrando de los palacios divinos posee al hombre y a la mujer hechizándolos. No puede ser, pues, desde nuestras categorías lógicas habituales que vayamos a la última palabra del mito. ¿Cuál es esa última palabra? Esa última palabra es verdadera, porque el engaño se ha convertido en juego maravilloso, en ocultamiento del logos, pero no como noche, sino como mujer que huye del hombre riendo entre las hierbas y los troncos. El mito dice su verdad cuando expresa el inconsciente cósmico en movimiento de símbolos. Ya los sucesos míticos no engañan al hombre disfrazando su economía y su geografía; el hombre se ha convertido de nuevo en habitante de países encantados. Empero, esa hora del mito aún no ha llegado. Vivimos aún el mito como disfraz y como excusa para no extraer de lo real cotidiano su encanto mágico. Igualmente, de la mujer no hemos extraído aún su canto maravilloso y la mujer en su confusión, como el mito cuando se le avalanzan civilizaciones masculinas y guerreras, en su intento de ser, olvida que es eros y perdiendo su gracia bebe las aguas de logos, cayendo afuera del reino de la danza para convertirse así en una esclava del hombre y no en su diosa silvestre.

Empero, hombre y mujer, mito y logos, no son sino momentos de otro juego en el que el fuego primero se oculta de sí y se re-encuentra. La vuelta del logos al mito es un incesto, pero de todo incesto nace una raza nueva con un nuevo destino. El de esta raza aún no nacida es volver a oír con lucidez la palabra primera, allí donde logos y mito son una sola voz desde siempre, en su morada, donde se encuentran, al fin, en la síntesis suprema de sus contradicciones. Allí radica el fuego que origina toda luminosidad y toda sombra, pero que en sí trasciende luminosidad y sombra. Al llegar allí el hombre encuentra el origen de morar como vagabundo en la existencia y cesa así su apatridad.