

MITO Y FANTASIA: EN TORNO A LEVI-STRAUSS Y EL PSICOANALISIS*

Mauricio García P. **

Resumen

En este artículo, intento dar cuenta del interés que tiene la concepción estructuralista del mito en Levi-Strauss para la investigación psicoanalítica de la fantasía. Los problemas y paradojas a los que condujeron otras vías de aproximación al mito -no estructuralistas- en la antropología, parecieran reproducirse en la clínica. La "fascinación" por el contenido, la función, o la aprehensión demasiado rápida del sentido, pudieran conducir a impasses teórico-prácticos que el análisis estructural puede contribuir a esclarecer. La tesis central que defiendo aquí es que *la estructura de un mito (y de una fantasía) y su sentido son cosas distintas. Es su carácter estructurado lo que da al mito su sentido y no a la inversa*. Termino con un ejemplo clínico respecto a una "representación cultural" de la enfermedad, frecuente en América Latina y en otras regiones del mundo: el "susto" o "espanto". Dicho ejemplo ilustra en que medida el análisis estructural, aplicado al material clínico, permite reducir la arbitrariedad (no la incertidumbre) de la hermenéutica.

I. Introducción

La obra de Levi-Strauss es copiosa, ardua, y no es fácil entender los problemas que condujeron a este maestro de la antropología francesa a reformular radicalmente la aproximación que las ciencias humanas tenían al mito. La conceptualización que la antropología fue haciendo del mito, condujo a una serie de paradojas que Levi-Strauss pone en evidencia e intenta superar a través de la propuesta metodológica del análisis estructural. Propongo en este artículo una lectura personal de lo que es el mito para este autor, para luego articular dicha problemática con la teoría psicoanalítica de la fantasía. No se trata por lo tanto de un desarrollo cronológico, ni menos riguroso, del problema en la obra de Levi-Strauss, sino de un intento por trabajar los puntos críticos del problema, que hacen -espero- más inteligibles sus formulaciones y más comprensible la necesidad del análisis estructural como prioritario a otros posibles análisis del discurso y texto mítico. Tales puntos críticos los ubico en las diferentes "vías de aproximación al mito" -que encontramos en la Antropología y otras ciencias- a través del

* Este artículo retoma en lo esencial las ideas que desarrollé en el anexo de mi memoria de master (no publicada) presentada en la Universidad Católica de Lovaina en el año 1995. Dicho trabajo se titula *Peur et Projection: la maladie du "susto" au Chili*, el cual forma parte de una investigación de doctorado que desarrollo sobre las representaciones culturales de la enfermedad mental en la cultura popular chilena, bajo el patrocinio del profesor Robert STEICHEN de la UCL, a quien agradezco su guía y colaboración. Agradezco también a la AGCI (Mideplan) por su apoyo económico y al Instituto Psiquiátrico Dr. J. Horwitz Barak por su patrocinio frente a la AGCI.

** Licenciado en Psicología U.C. de Chile, Psicoterapeuta Psicoanalítico ICHPA, Master en Psicología UC de Lovaina (Bélgica) y candidato a Doctor en Psicología en esta misma universidad.

contenido, la verdad-falsedad, el sentido, y finalmente la función y la estructura.

Restituir el campo problemático es fundamental para que la teoría o el método pueda tener algún sentido. Es por ello que aquí desarrollo esencialmente preguntas y reflexiones, las cuales por cierto son altamente deudoras de la obra de Levi-Strauss y de algunos de sus discípulos importantes como Jean Pouillon y Dan Sperber entre otros.

II. Vías de aproximación al mito

Más que examinar una serie de definiciones del mito que podemos encontrar en la Antropología, la Mitología Comparada, la Historia de las religiones, la Semiología o el Análisis narrativo, interesa preguntarse por las maneras de aprehender el fenómeno a definir. Intento en lo que sigue tocar los modos casi prediscursivos en los cuales habita¹ el científico y que posibilitan interrogar el mito de una determinada manera. Esas preguntas iniciales, el "partido tomado" de antemano, es lo que quisiera tematizar y problematizar en lo que llamo aquí "vías de aproximación al mito".

1. La vía del contenido

En un primer momento podríamos decir que un mito se cuenta, es una narración. Pero no toda

narración es un mito. ¿De qué tipo de narración se trata entonces? Si la definimos por un cierto contenido considerado "mítico" corremos el riesgo de caer en la arbitrariedad, en el etnocentrismo (designamos una narración como mítica porque no la comprendemos) o en el "grecocentrismo" (la llamamos mítica porque se parece a los mitos griegos)². Aun cuando se intenta considerar los mitos como narraciones fundantes, que hablarían del origen de las instituciones, del hombre, de los dioses, de la cultura, etc., como lo hace Eliade por ejemplo, se torna difícil incluir los mitos que hablan del "más allá", de la "edad de oro", en buenas cuentas de las utopías. En último término se podría decir que el mito habla de un "más acá" y también de un "más allá", y que tal vez su rasgo distintivo sería su carácter a-histórico.

Pero rápidamente encontramos pensadores que nos muestran -con razón a mi juicio- que la historia también se presta al mito. Siempre hay una manera de escuchar los hechos, de ponerlos en cadena y de interpretar su sucesión. Habría siempre una "lectura mítica de la realidad"³. ¡El campo del mito se extiende entonces a todo!⁴

Hay que darse cuenta entonces que el intento de definir el mito por su contenido implica: o bien restringir abusivamente esta noción, o bien estirla al punto de disolverla. En el primer caso caemos en la definición arbitraria, y en el segundo la definición se torna imposible.

1. Las creencias en que se está y no que tenemos diría Ortega y Gasset. Cfr. *Ideas y Creencias*, Ed. Espasa-Calpe, B. Aires 1943.
2. Furio JESI (1973) muestra contundentemente como en la tradición de la "mitografía" se comenzó a llamar "mitos" a las narraciones encontradas en diferentes regiones del mundo por su parecido a las narraciones griegas que ya se conocían. Incluso la llamada "Mitología comparada" deja de manifiesto este prejuicio fundamental ya que, por supuesto, el punto de referencia para la comparación eran los griegos. Por otra parte, el valioso esfuerzo de ELIADE (1949 y 1963) por aprehender el mito queda atrapado en la óptica de la "morfología" que no llega fácilmente a deshacerse del contenido imaginario. El mismo problema lo encontramos en JUNG (1928, 1942, 1951 y 1954), quien más allá de generar análisis muy estimulantes y sugerentes de algunos mitos, no logra depurar sus "arquetipos" del imaginario de las formas simbólicas.
3. Es la consecuencia que tiene el constructivismo para la historia. En el campo de la psicología, Watzlawick ha mostrado que "puntear la secuencia de los hechos" es inevitable en todo proceso de comunicación y en toda inscripción de la historia vivida en la subjetividad.
4. Esta extensión polisémica es uno de los inconvenientes o riesgos del concepto de "mito familiar". Se lo utiliza para señalar el esfuerzo de rememoración de su historia que puede hacer la familia, o para indicar los supuestos implícitos, o los objetivos y expectativas no tematizadas que determinarían el marco en que cada uno puede actuar, o incluso para referirse al destino buscado y repetido transgeneracionalmente, etc. El concepto se extiende a planos tan diversos que es difícil perfilar sus límites. En cierto grado es como si la problemática que se le planteó a la Antropología se repitiera al interior de la clínica familiar que trabaja con este concepto.

2. La vía del eje verdad-falsedad

Otra forma de intentar definir el mito es ubicarlo en el eje "verdad-falsedad". El mito sería un discurso en el cual no cree el que lo escucha. Este ve en un tal discurso fabulación e intentos de explicación que él juzga irracionales. Sin embargo hay que aceptar que si pretendemos considerar un discurso como falso es porque otros lo consideran verdadero. Solamente el que no cree puede sostener que otro cree, y es sólo para él, en buenas cuentas, que hay mito. Para el otro, por supuesto, el pretendido mito no es tal. Es decir que hay mito solamente para el que lo denuncia, pero no para el que lo enuncia. Este último podría eventualmente "devolver la pelota" al denunciador, quien difícilmente podrá jurar que no mitifica por su lado.

Esta forma de entrar en el problema parece lógica y prácticamente interminable y tiende a disolver la noción de mito: éste estaría en todas partes y en ninguna al mismo tiempo.

Sin embargo vale la pena notar de paso, que esta forma de enfrentar el problema pone de manifiesto *que el mito se constituye como tal para otro pero nunca para el sujeto del mito*. Lo mismo ocurre con el inconsciente, el que es siempre pesquizado por un otro (el analista) pero jamás por el Yo o el Sujeto⁵. Esto marca la imposibilidad del autoanálisis⁶ en el contexto de la reflexión psicoanalítica francesa. Si pensamos en el lapsus esta idea se torna bastante sensible. El que hace el lapsus generalmente no se da cuenta que ha dicho otra cosa de la que quería decir, y sólo lo nota en el instante que otro (el interlocutor) se lo señala. La formación inconsciente pasa inadvertida al que habla, pero no al que escucha. En este sentido el autoanálisis corre siempre el

riesgo que el sujeto no atienda los fenómenos psíquicos, en su pensamiento o en su discurso, que indican una emergencia de lo inconsciente.

Este rasgo muestra un parentesco epistemológico entre ambos conceptos (inconsciente y mito) y funda la necesidad de la hipótesis del inconsciente para abordar el mito familiar en particular y el mito en general. Esto da sustento a la idea de Lacan según la cual el mito es un discurso que es portador y representa ante todo la verdad del sujeto del inconsciente.

3. La vía del sentido

Por cierto que el etnólogo y el antropólogo están también en alguna medida entrampados por los registros de lo verdadero y lo falso en su relación al mito. Escuchan historias y narraciones, y en la medida en que no las comprenden no creen en ellas. Además, tuvieron frecuentemente la tendencia a pensar que el que enuncia la narración cree. Rara vez -me parece- se le pregunta a la gente si cree en lo que cuenta. Error no desdeñable según mi experiencia en el terreno.

Pero aun cuando al antropólogo le parezca increíble lo que escucha, no se ahorra dicha escucha. En lugar de despreciarla, se pregunta lo que aquello quiere decir: verdadero o falso, creíble o increíble, cuál es el sentido? El sentido no es ni verdadero ni falso, ni creíble o increíble. Es lo que puede decirse de otra manera, enunciarse en otro lenguaje, lo que permite una operación semejante a la traducción.

Esto implica plantearse desde otro ángulo el problema de la relación del mito con la realidad: la pregunta ya no es ¿es esto verdadero?, ni ¿es esto creíble? sino: ¿qué es lo que está pensado en el mito?

5 Al respecto ver RICOEUR, Paul: *Hermeneútica y Psicoanálisis*, Ed. Megápolis, B.Aires, 1975.

6 Como lo escribe Maurice DAYAN: "La interrogación secular sobre la vida psíquica, característica del pensamiento occidental desde el renacimiento, fue radicalmente subvertida y modificada en profundidad por la práctica freudiana. En lugar de buscar, en la intimidad de una conciencia de sí tomada como luz interior, una verdad singular y/o universal del ser hablante, de sus deseos y de sus sentimientos, de su volición y sus poderes, esta práctica instituyó una relación con el otro como condición de un acceso posible a aquello que no puede ser revivido ni representado en una simple relación a sí mismo" (Prefacio al libro de Piera AULAGNIER: *Un interprète en quête de sens*, Payot, Paris, 1991. La traducción es mía).

4. La vía de la función v/s la estructura

Levi-Strauss nos muestra que para responder a la pregunta de cuál es el sentido de un mito, hay que preguntarse primero si es posible comenzar la búsqueda interpretando de inmediato, buscando directamente una significación. Pareciera que el análisis estructural no busca inicialmente interpretar, y en consecuencia indica que la estructura de un mito es otra cosa que su sentido.

Es innegable que los mitos no son independientes de su contexto social y cultural. La referencia a ello es indispensable para comprenderlos. No obstante esto plantea una alternativa que tiene sus consecuencias: a) podemos ir del mito hacia la realidad, donde aquel encontraría su explicación. En esta vía, el análisis busca evidenciar todo lo que en el mito se refleja de la organización social, las creencias religiosas, las condiciones materiales, geográficas, técnicas, etc., o bien b) podemos buscar solamente los materiales donde el mito juega de una manera que le es propia y que habría que estudiarlos en sí mismos.

Esta alternativa conduce a pensar que: o bien el mito *expresa* lo real que explica, o bien que es una cierta lectura que tiene por objetivo *dar cuenta* de ese real. Claramente la óptica de Levi-Strauss es la segunda. No niega que el trabajo de la primera alternativa sea indispensable, pero piensa que esta vía esclarece fundamentalmente los fenómenos sociales más que los mitos mismos.

El funcionalismo de Malinowsky es un buen ejemplo de esto. El rigor funcionalista conduce frecuentemente a borrar todo aquello que en el mito no es vinculable a algo real. La atención dada al *contexto* tiene el riesgo de desatender el *texto* del mito, que Levi-Strauss reivindica sin cesar.

Hay que reconocer que un cierto "psicoanálisis aplicado" es (o al menos fue) otra manera de salir del mito recurriendo a una realidad, ahora no singular y socialmente caracterizada, sino una "realidad psíquica" universal. En todas partes los mitos dirían más o menos la misma cosa. Lo que sería esperable -se dirá- dado que en lo fundamen-

tal, sus pulsiones, complejos, etc., el hombre es igual en todas partes! También se nos invitará a ser precavidos, puesto que será necesario un arduo trabajo interpretativo, guiado por particulares conocimientos del simbolismo, cuando estos complejos estén disfrazados y enmascarados por la represión. Pero si dichos complejos aparecen directamente, se dirá que el mito ya no reprime, que casi no tiene elaboración secundaria, y que entonces el mito sería expresión de una cierta "ingenuidad" del primitivo o el hombre popular, quien, como el niño, enunciaría sin más lo inconcesable. En consecuencia: si la tarea es muy ardua es porque hay mucha represión y deformación, y si la tarea es simple es porque hay ingenuidad e inocencia. Es razonable la desconfianza que una tal concepción del mito ha suscitado.

Levi-Strauss intenta escapar a la lectura del mito a partir de un real ya establecido, para ver en él una manera de aprehender dicho real, o incluso más, de construirlo. Las interpretaciones funcionalistas o psicoanalíticas no serían necesariamente falsas, pero van muy rápido y no dicen de qué está hecho el mito. Dicho de otra manera, el análisis estructural no es el único posible, pero sería prioritario.

Esto tiene por consecuencia *que es su carácter estructurado lo que hace que un mito tenga sentido, y no el sentido el que da al mito un carácter estructurado*. Se entiende mejor ahora porqué el análisis estructural no busca inicialmente encontrar el sentido, y porqué la estructura no es el sentido del mito, sino aquello que lo hace significativo.

Por supuesto que el mito está alimentado de diferentes saberes: botánicos, astronómicos, técnicos, teorías religiosas, etc. Pero a través de la narración, el mito "trata" esos saberes, los opone, los confronta, y establece correspondencias sorprendentes, de manera tal que llega a plantear preguntas que ninguno de los saberes tomados aisladamente podría formular. El mito formula lo que es informable para los saberes, y los obliga a responder haciendo sistema entre ellos. Por ejemplo un mito puede explicar al mismo tiempo el origen del agua, de los ornamentos y de los ritos funerarios⁷.

III. Mito y Fantasía

Los mitos son modelos y como todo modelo no dan cuenta solamente de lo dado sino también de las variantes concebibles. Es por ello que los mitos de héroes, por ejemplo, no ilustran solamente las normas sociales o ideales civilizadores, sino también su transgresión. Frecuentemente el héroe comete incesto, asesinato, no obedece a los dioses, etc. El mito indica claramente que estos comportamientos son *variantes del ser humano*, el cual pudo ser así y podría serlo hoy o mañana.

En este sentido, el mito da cuenta de que si una prohibición existe es porque de alguna manera se desea lo que está prohibido, como muestra Levi-Strauss (1949) a propósito de la prohibición del incesto. Esta perspectiva tiene su continuación en el terreno filosófico en la obra de Geroges Bataille, por ejemplo, quien en su obra *El erotismo* muestra con diversos materiales etnológicos y artísticos que el interdicto está para ser transgredido de alguna manera, y que por lo tanto no hay posibilidad de transgresión, ni de placer, sin interdicto inscrito⁸.

Jean Paul Valabrega (1967) intenta trabajar psicoanalíticamente esta perspectiva. Propone que todo mito y rito implica un *volcamiento (retournement)*⁹, concepto destinado a indicar que dichas producciones integran las oposiciones y las excepciones. La marca del volcamiento se imprimiría a todo aquello que en el orden del mito

o del rito colleva una extensión universal. Es de ahí que emana -según Valabrega- la noción de ley. Pero para llegar a la integración explicativa de la excepción -concebida como volcamiento- es necesario el establecimiento o reestablecimiento de la libre circulación entre el mito y la fantasía, ya que esta circulación es la que estaría en el principio de la ley de volcamiento, que sería la ley más general en el sentido que fundaría todas las demás. De esta manera podríamos decir que la fantasía edípica o el mito edípico son el volcamiento de la ley de prohibición del incesto, que es la ley universal prototípica¹⁰.

Es justamente porque los mitos son modelos, que no tiene sentido preguntarse si son verdaderos o falsos; deben ser "operantes" dirá Levi-Strauss, o dicho más sencillamente: "decidores"¹¹.

Que tomen forma de narración no contradice en nada su naturaleza de modelos atemporales. Las sucesiones manifiestas son "simultaneidades" ocultas. Esta es la lógica de la estructura que el psicoanálisis vincula, sobre todo, a la lógica del inconsciente.

Todo ocurre como si el mito tuviera una doble estructura, a la vez histórica y ahistórica. Como el sistema de la lengua, el mito entrafía diacronía y sincronía.

Podría decirse entonces que la función del mito consiste en temporalizar una estructura lógica.

8 Una perspectiva análoga desarrolla Julia KRISTEVA, quien en su reciente libro *Sens et non-sens de la revolte* (Fayard, Paris, 1996. Sobre todo caps. 1 y 2), trabaja la idea de que si hoy en día aparentemente no tenemos nada contra que rebelarnos, es porque tal vez hay un cambio durante la modernidad en cuanto a la inscripción de la ley en la estructura subjetiva. Esta hipótesis le permite trabajar psicoanalíticamente diversos problemas sociales en la Europa actual y también cambios que se presentan en la psicopatología y la clínica psicoanalítica.

9 En la traducción española de este texto de Valabrega J.P. (en: Aulagnier P. et al, *El deseo y la perversión*, Sudamericana, B.Aires, 1984) se traduce *retournement* como "transformación", lo que me parece altamente inexacto. El traductor constata que el verbo *retourner* significa volver, volver de revés, dar vuelta, conmovir, trastornar. Pero como no existe en español un sustantivo para la expresión "dar vuelta" opta por "transformación". Me parece que "Volcamiento" se acerca mucho más al sentido del concepto francés.

10 Recuerdo al lector que fue justamente Levi-Strauss quien demostró esto en *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) al darse cuenta que la prohibición del incesto es una regla, lo que da cuenta de su carácter cultural, pero que al ser universal presenta la característica de lo natural. Es la única prohibición que tiene este doble carácter y por ello él la ubica en el límite de pasaje entre naturaleza y cultura. De ahí su carácter prototípico.

11 Traduzco el vocablo francés como "decidores", en el sentido que dicen algo, sugieren. El significado que tiene la voz francesa es el que usamos en español al decir por ejemplo: "es "decidor" que digas esto o escribas aquello, porque eso indica que piensas tal o cual cosa".

Esto podría explicar la circularidad frecuente de las mitologías donde aquello que hay que explicar es al mismo tiempo lo que entrega la explicación.

En la clínica, los terapeutas familiares describen el mismo fenómeno circular. A través del mito familiar, la familia explica todo (casi siempre de manera implícita), hasta el punto de denegar ciertas realidades extrafamiliares, o de producir una realidad idiosincrática. La clínica se ve atravesada por una serpiente que se muerde la cola permanentemente, cuya racionalidad está del lado del mito, el cual nunca es puesto en cuestión. Es lo que "debería" ser explicado pero que "no debe serlo".

Al descubrir el edipo Freud hace un doble movimiento: Por un lado están los datos extraídos del análisis de pacientes neuróticos, donde el vínculo amoroso sexualizado hacia la madre y la rivalidad hacia el padre son un hecho recurrente en la experiencia clínica de Freud. La culpabilidad y la inhibición aparecen como un destino trágico del cual el paciente no logra escapar. Por otro lado, se encuentra la tragedia de Sófocles *Edipo Rey*. Este mito sirve a Freud para dar unidad a sus observaciones y crea el concepto de "complejo de edipo". Al mismo tiempo, las observaciones y relaciones que establece entre los fenómenos emocionales que constituyen el "núcleo de la neurosis", son una vía de acceso a la comprensión del mito.

La escucha analítica atenta mostrará más tarde a Freud que el niño produce una lectura traumática de su vida familiar aun cuando no haya sufrido traumatismos reales. Esto lo obliga a introducir el concepto de "fantasía". Habría en la vida psíquica "...estructuras fantasmáticas típicas (vida-intrauterina, escena primaria, castración, seducción) que el psicoanálisis descubre como organizadores de la vida de fantasía, sean las que sean las experiencias de los sujetos"¹².

Para explicar este misterio Freud recurre a la filogénesis. Estas fantasías serían experiencias

vividas efectivamente en un pasado arcaico de la humanidad. Al menos los mitos recolectados por la etnología parecían sugerir la plausibilidad de esto (*Totem y Tabú*).

Lacan resitúa este problema. Sugiere que esta anterioridad innegable de la fantasía¹³, se ubica más bien en la anterioridad del Otro, de los padres, del orden simbólico, del lenguaje, de sus leyes y prohibiciones. Más que hablar de una verdad arcaica, la fantasía y el mito hablan de la verdad de lo no sabido y de lo no dicho. En consecuencia podríamos decir que el mito es reconocido y nombrado como tal en psicoanálisis en el momento en que un sujeto denuncia su pertenencia a la fantasía, donde ve una fantasía de deseo.

El psicoanálisis se interesa por la verdad del sujeto del inconsciente, y esto supone un cierto distanciamiento de otros saberes. Sus condiciones de enunciación serán diferentes y esto justifica recurrir al mito. Los saberes que no son los nuestros son siempre etiquetados de sacrílegos, esotéricos o míticos. El hecho de que el saber psicoanalítico sea el único en recurrir al mito como prueba de verdad, marca su aporte propiamente revolucionario en lo que concierne al saber sobre el hombre¹⁴.

Desde mi punto de vista, la única posibilidad de dar cuenta psicoanalíticamente de las representaciones sociales y culturales, es la articulación teórica entre mito y fantasía. Lo que hace el vínculo entre ambos es ante todo la estructura formal y el proceso simbolizante puesto en acción, más que su contenido, aun cuando por el lado del contenido se llegue a similitudes extraordinarias, que han sorprendido a generaciones de psicoanalistas. Muchos problemas quedan abiertos. ¿Cómo dar cuenta de esta suerte de colusión entre diferentes fantasías inconscientes y los mitos culturales? ¿De qué tipo de estructura significativa se trata? ¿Es que se trata de una estructura significativa o más bien de un espacio psíquico grupal que daría cuenta de un inconsciente

12 LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B. : Diccionario de Psicoanálisis, Ed. Labor, Barcelona, 1983, p.157.

13 O "fantasma" como se ha traducido este concepto en la traducción española de Lacan.

14 Ver, AULAGNIER, Piera: *Le désir et la perversion*, Seuil (collection points), Paris, 1967.

grupal como parece sugerirlo René Kaes?¹⁵ ¿O acaso se trataría de "modelos de pensamiento" que se actualizarían sea individualmente en la fantasía, o colectivamente en el mito, como lo propone Bion?¹⁶ ¿O bien es que esta colusión sorprendente sería signo de un espacio potencial como fundamento de la subjetividad y de la sociabilidad, como parece haberlo dejado sugerido Winnicott?¹⁷ Son preguntas que señalan vías de reflexión e investigación y que no podemos abordar ahora.

Sin embargo quisiera señalar, aunque sea someramente, que en el terreno clínico el concepto de "mito familiar" parece ser particularmente propicio para trabajar esta articulación. Es central tener presente que la teoría del edipo relaciona de inmediato la fantasía de un sujeto con las fantasías de otros miembros de la familia. La rivalidad y la fantasía parricida puede hacer eco a la fantasía filicida del padre. El deseo erótico hacia la madre puede hacer eco al deseo de ésta de ubicar al hijo como objeto de goce, etc.

Puede ser que la dificultad para teorizar más claramente dicha articulación provenga del hecho que el vínculo estructural se encuentre sobre todo en lo no dicho en el discurso del mito, pero que sin ninguna duda tiene efectos, como no paramos de constatarlo en la clínica sistémica o psicoanalítica de la familia, y en la vida social.

IV. ¿Qué es hacer un Análisis Estructural?

De manera general se puede definir el análisis estructural como un método de análisis de contenido que permite poner en evidencia una misma trama lógica (o una misma problemática) bajo un conjunto de narraciones, sean estas mitos,

cuentos, entrevistas, etc. De este modo busca mostrar que narraciones intuitivamente comparables son vestimentas de una misma forma (o estructura), la cual las genera¹⁸. La estructura es un modelo que pone en relación elementos que permiten pensar las variantes empíricas (conocidas) y las variantes concebibles (no conocidas) del conjunto estudiado¹⁹.

Para darse cierto rigor, se procede siguiendo ciertas etapas:

a) Lo primero es establecer un conjunto de narraciones comparables según un criterio intuitivo. Intuitivo porque justamente el criterio riguroso de la comparación será la estructura, la cual no nos es dada de antemano. Es por ello que por ejemplo cuando Propp²⁰ hace un análisis estructural del cuento, debe darse como hipótesis de trabajo indispensable el hecho de que los "cuentos de hadas" son una categoría particular del cuento. Las clasificaciones de los cuentos preceden al análisis estructural, son parte de una tradición intelectual a confirmar o criticar según los resultados del análisis. Antes de Propp se pensaba que lo que daba unidad al conjunto "cuentos de hadas" eran el tipo de personajes, o bien los eventos maravillosos, etc. Todos esos criterios no se sostienen. El interés de hacer emerger la estructura es justamente mostrar aquello que es invariante en dicho conjunto, aquello que lo define y que lo genera. Algo así como su matriz de producción.

b) Luego se descompone cada narración en unidades mínimas. Si el fonema es la unidad mínima de la lengua, en el nivel del discurso y la narración la unidad mínima es la frase (los *mitemas* de Levi-Strauss por ejemplo). Se establecen así escenas análogas en las diferentes narraciones estudiadas.

15 KAES, René: *El aparato psíquico grupal*, Ed. Gránica, Barcelona, 1977.

16 BION, W.R.: *Aprendiendo de la experiencia*, Ed. Paidós, B.Aires, 1966. *Elementos de Psicoanálisis*, Ed. Hormé, B.Aires, 1966.

17 WINNICOTT, Donald: *Juego y Realidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1992. (en particular el capítulo titulado: "El lugar de la experiencia cultural").

18 Cfr. MUCCHIELLI, Alex: *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Ed. Armand Colin/Masson, Paris, 1996, pp. 240-242.

19 Para una breve pero útil profundización de este punto ver, BONTE, P. et IZARD, M.: *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, Paris, 1991, pp. 677-680 (artículo: "structuralisme").

20 PROPP, Vladimir: *Morphologie du conte*, Ed. Seuil, Paris, 1965.

c) Construcción de una matriz estructural que pone en relación las unidades mínimas (relaciones de correspondencia, suceción, exclusión, etc.).

d) interpretación y/o formulación del sentido de las analogías reveladas por las unidades mínimas.

e) Formulación de la problemática presente en el conjunto de analogías.

Dicho más concretamente, se parafrasea cada narración. Pero se la parafrasea intentando reproducirla con sus elementos estructurales, es decir aquellos que se van mostrando como constantes en las diversas narraciones estudiadas. En su estudio sobre los cuentos de hadas, Propp observa que los personajes varían extremadamente, lo mismo que los contextos, y otros factores. Lo invariante son las "acciones" que ocurren en el cuento o "funciones". Propp muestra que un número limitado de funciones son extremadamente estables en los cuentos de hadas. Dichas funciones serán los elementos o unidades mínimas de la estructura. Pero se da cuenta que acciones idénticas pueden significar cosas muy distintas en diversos cuentos. Es por ello que definirá la función como "la acción de un personaje, definida desde el punto de vista de su significación en el desarrollo de la intriga"²¹. Lo importante es que el método depura las unidades mínimas rigurosamente para establecer elementos invariantes. La "función" es un concepto para construir el modelo que no es idéntico a las "acciones concretas" que se pueden describir. Si al ir analizando²² nuevos cuentos se descubren nuevas funciones se las agrega al modelo en construcción. Pero llegado un momento, se constata que nuevos cuentos no agregan nuevas funciones. Entonces se aplica el principio de "saturación" y no se prosigue analizando nuevos materiales, puesto que no aportan nada nuevo a la estructura.

La visión compleja de posibilidades que entrega la estructura, al hacer inteligibles las variantes lógicas, hace posible situar la

interpretación de un caso particular en un contexto más amplio. Es lo que ocurre por ejemplo si consideramos los resultados del análisis estructural de los sistemas de representación de la salud y la enfermedad. Entre otras razones elijo este campo ya que en él se inscribe la reseña clínica que sigue más adelante.

Laplantine²³ busca establecer las "formas elementales de la salud y la enfermedad" a través del análisis de materiales de fuentes muy diversas: de las elites intelectuales, la medicina, la psicología, el psicoanálisis, pero también de las medicinas alternativas, de la literatura, de relatos de enfermos, de la etnología etc. Lo que unifica intuitivamente estos materiales es que todos hablan de la enfermedad, y no se le da preeminencia a ninguno de ellos. Lo que le interesa a Laplantine es dar cuenta de las formas que, combinadas de distintas maneras, dan lugar a interpretaciones diversas de la salud y la enfermedad en distintos grupos o culturas, o al interior de un mismo universo cultural. Su objeto se sitúa por lo tanto en un nivel de abstracción superior al de los datos empíricos, intentando definir el o los modelos que les dan cierta unidad y hacen inteligibles las innumerables teorías o maneras de concebir la enfermedad y la salud, sin darle mayor o menor crédito a ninguna de ellas. El modelo o estructura que busca es por lo tanto metacultural.

Distingue dos aproximaciones complementarias de la enfermedad. Una aproximación etiológica que agrupa todas las maneras de pensar la enfermedad en función de las causas que supuestamente la producen. Por otro lado distingue una aproximación terapéutica, la cual agrupa las diferentes maneras de encarar y pensar la enfermedad en función de los procesos terapéuticos que buscan curarla. El análisis muestra que al interior de cada aproximación hay ciertos vectores que organizan cada interpretación particular de la enfermedad.

21 PROPP, V: op.cit. p.31.

22 Propp establece inicialmente un conjunto de más de quinientos cuentos.

23 LAPLANTINE, François: *Anthropologie de la maladie*, Payot, Paris, 1992.

En la aproximación terapéutica dichos vectores se definen según la etiología sea interpretada:

- a) como ontológica o relacional
- b) como exógena o endógena
- c) como aditiva o sustractiva
- d) como maléfica o benéfica

En la aproximación terapéutica, los vectores se definen en función de como es entendida por los actores la acción terapéutica. Ella puede ser:

- a) alopática o homeopática
- b) aditiva o sustractiva
- c) exorcística o adorcística
- d) sedativa o exitativa

Todas las representaciones de la enfermedad, desde la cirugía, pasando por el psicoanálisis, la homeopatía, el chamanismo o la brujería, se inscriben en este modelo, concibiendo la etiología y la terapéutica en alguna o varias de las polaridades que el análisis extrae. De esta manera, el modelo estructural propuesto permite caracterizar las teorías científicas o espontáneas y todas las prácticas existentes en cuanto a la terapéutica. Pero además permite ubicar en un contexto amplio los casos particulares, permitiendo tal vez resolver problemas de hermenéutica. Es lo que intentaré ilustrar a continuación.

V. Para Con(in)cluir: La Clínica

Si de la discusión antropológica en torno al mito podemos sacar una conclusión pertinente para el trabajo clínico, ésta se sitúa en el nivel del método con el cual el clínico podría encarar el material asociativo que va dando forma a la fantasía. En el aquí y ahora de la clínica es en general difícil pretender hacer un análisis estructural del discurso del paciente. No obstante es una parte central de lo que el clínico puede hacer a

posteriori, cuando piensa en su paciente y en el material. En ese momento es posible tomar distancia del contenido-figurativo (imaginario) o no- de la fantasía. Tomar distancia significa concretamente hacer un ejercicio para observar y atender lo que de suyo es inobservable en la escucha del aquí y ahora.

En el encuentro analítico muchas asociaciones confluyen a la mente del paciente frente a una fantasía y muchas interpretaciones vienen a la mente del analista o psicoterapeuta. ¿Cómo decidir la interpretación pertinente? "Es el paciente a través de sus asociaciones que entrega las pistas", dice la técnica habitualmente. ¿Pero si no es así? Si las asociaciones van en sentidos tan diversos que, si se es honesto, no nos queda más que reconocer que hay algo como un "ombligo insondable" como decía Freud a propósito del sueño. Frente a este tipo de impasse el análisis estructural me parece un auxiliar de primer orden. Veamos un ejemplo.

En mi trabajo psicoterapéutico en el Instituto Psiquiátrico Dr. José Horwitz Barak, tuve la oportunidad de tratar varios pacientes que desde el punto de vista sintomático eran bebedores excesivos o alcohólicos, sumado a diversos síntomas ansioso-depresivos en grado variable: inquietud, irritabilidad, insomnio, pérdida del apetito y del impulso sexual, eran, entre otros, molestias frecuentes. Una gran parte de estos pacientes, llegaban a decir en algún momento del proceso, no sin dificultad y resistencia, que tenían la enfermedad del "susto" o "espanto", producida por el encuentro desafortunado con la "fantasma" o "viuda". Se trata de una mujer anciana, vestida de negro, a la que habitualmente se le ve de espaldas, pero si se tiene el infortunio de ver su horrible rostro (con mirada hipnotizante, enormes dientes y que hecha fuego por la boca) entonces el sujeto queda enfermo de "susto". La forma de *curarse* según la tradición - al decir de estos pacientes- es beber alcohol, "vino o pisco de preferencia".

En el plano del "orden simbólico", en el registro significativo, tal *representación cultural*²⁴

24 Hay suficientes razones antropológicas y etnopsicoanalíticas para preferir este concepto al de "creencia", el cual es altamente ambiguo y erróneo, puesto que no permite dar cuenta del proceso de pensamiento en juego en estos fenómenos. Ver al respecto: POUILLON, Jean: Remarques sur le verbe "croire", en: IZARD, M.: La fonction symbolique: essais d'anthropologie, Gallimard, Paris, 1979. Y también: NATHAN, Tobie: L'influence qui guérit, Odile Jacob, Paris, 1994.

tiene toda una lógica. El alcohol "cura", y claramente aquí está explotada la ambigüedad del significante "curarse" que significa por un lado recuperar la salud y por otro llegar al estado de ebriedad. No en vano al hacer un brindis decimos "Salud!"²⁵. Que decimos al unir el alcohol a la salud? Estas expresiones de nuestra lengua, sedimentos de la actividad simbolizante, testimonian ciertas verdades inconscientes. Al escuchar a estos pacientes enfermos de "susto" o "espanto" es imposible no pensar en la expresión "curado de espanto", tan corriente en la cultura popular. Las pistas que la lengua abre son ricas y variadas, pero para volver al núcleo de mi planteamiento me interesa ante todo hacer notar que el material asociativo que entregaban estos pacientes conducía a múltiples direcciones interpretativas, sin que ellos mismos pudieran entregar las pistas de la que debía ser considerada más importante en un momento preciso del proceso. En un sueño aparece la fantasma como una mujer que seduce sexualmente y al momento de la penetración el paciente ve que en la vagina hay dientes. La "vagina dentada" es una fantasía frecuente en la literatura psicoanalítica y su referencia a la ansiedad de castración es bastante conocida. Pero el mismo paciente asocia la fantasma con una suerte de "doble", tal como lo describe Freud en *Lo Sinistro* o Rank en *Don Juan y el Doble*. La fantasma aparece en esta corriente asociativa como portadora de aquello que el sujeto reprime y proyecta intensamente. Más aún, el mismo paciente asociaba la fantasma a ansiedades de ser controlado, destruido, aniquilado por una figura omnipotente, dando cuenta así de las connotaciones persecutorias y esquizo-paranoideas de esta fantasía mítica. Lo que quiero decir es que concretamente era muy difícil dar preeminencia a uno u otro sentido, si se era atento a las asociaciones del paciente.

Pero más importante aún, en las asociaciones respecto a la "fantasma" y el "susto", las vivencias en general expresaban la idea de estar

poseído; de tener algo dentro que estaba de más, un exceso, del cual había que deshacerse. Y sólo de manera secundaria aparecían asociaciones en la línea de la pérdida o del duelo. Si yo era fiel a las asociaciones de mis pacientes, había que rendirse a la evidencia de que se trataba de la idea de un "plus", de un exceso, de algo que se mete dentro de la subjetividad. Por lo demás la narración de la experiencia enfatiza eso: se trata de un encuentro (in)deseado con un ser que se apodera de la existencia del sujeto. Y sin embargo mi contratransferencia me inclinaba a pensar que se trataba más bien de una pérdida, de una dinámica de duelo, lo que estaba principalmente en juego. ¿Pero de qué sostener tal lectura? En el plano del contenido no hay nada que la avale, ni tampoco en la función, ni en los sentidos diversos en que las asociaciones se dirigen.

A posteriori he hecho un análisis estructural de mi material y he dado con algunos resultados que me parecen interesantes. Retomo aquí sólo el plano del análisis que entrega elementos al problema que aquí planteo, siendo el análisis en su conjunto muchísimo más complejo.

Si atendemos a la "fantasma" como etiología de la enfermedad, ésta aparece como una etiología *aditiva*, es decir que el sujeto representa su estado como el resultado de algo que se agrega a su existencia, que se adiciona a su subjetividad contra su voluntad. Si examinamos la terapéutica puesta en juego de manera espontánea observamos que también es *aditiva*, se trata de incorporar algo, de beber alcohol. Este hecho es absolutamente contradictorio con los resultados de innumerables investigaciones sobre los sistemas tradicionales y modernos de representación de la salud y la enfermedad. Lo que estas investigaciones muestran es que en todas partes a etiología *aditiva* se opone una terapéutica *sustractiva* y viceversa. Si la enfermedad es fruto de un agregado a la existencia del sujeto, el procedimiento curativo, científico o simbólico, consistirá en sacar algo del sujeto. En

25 Ya Karl ABRAHAM, en su artículo de 1908 *Las relaciones entre la sexualidad y el alcoholismo* (en: *Psicoanálisis clínico*, Hormé, B. Aires, 1980) había observado los lazos inconscientes que unen el alcoholismo a la salud y fuerza vital refiriéndose al culto dionisíaco por ejemplo.

consecuencia, la contradicción que arroja el análisis estructural da motivo a pensar que probablemente la representación etiológica del "susto" es fundamentalmente *sustractiva*²⁶, que se trata efectivamente de algo del orden de la pérdida, aun cuando las asociaciones que los pacientes aportan al respecto sean escasas.

Esta perspectiva permite incluir con sentido en la trama asociativa otros elementos que nos ha legado la lengua en el uso popular. Las expresiones "cagarse de susto" o "mearse de susto", indican que efectivamente la enfermedad del "susto" o "espanto" se vincula a la pérdida de fluidos corporales, y que probablemente no sea arbitrario pensar que en tales expresiones los fluidos en cuestión aparecen como representantes del alma. En la cultura Quechua y Aymara (y también en Africa), el "susto" es entendido como una pérdida del alma²⁷.

Lo que quiero decir con esto, es que el análisis antropológico permite tomar decisiones hermenéuticas que van en contra del material asociativo producido en las sesiones, pero se trata de una decisión no arbitraria, puesto que el análisis estructural permite fundarla. Se trata de un método que permite a mi juicio hacer de la interpretación psicoanalítica de la fantasía, un quehacer que se prosigue fuera de la sesión, dando lugar a un verdadero proceso de investigación, que puede luego nutrir la clínica de hipótesis e interpretaciones no arbitrarias y no fundadas exclusivamente en la contratransferencia, la que si bien es fuente de verdaderos destellos de comprensión, puede ser también fuente de obscurantismo, si no se la confronta con algún referente de pensamiento.

ARIAS-SHREIBER, M. P.: "Susto ou le vol de l'âme", en: "Nouvelle revue d'Ethnopsychiatrie", 8/9, 1987, pp.123-137.
AULAGNIER, PIERA: "Le désir et la perversion". Seuil, Paris, 1967.
BATAILLE, GEORGES: "El erotismo". Tusquets, Barcelona, 1979.
BION, W.R.: - "Aprendiendo de la experiencia". Paidós, B. Aires, 1966.
- "Elementos de Psicoanálisis". Hormé, B. Aires, 1966.
BONTE, P. et IZARD, M.: "Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie", P.U.F., Paris, 1991.
DAYAN, MAURICE: (1991). Prefacio, en: AULAGNIER, PIERA: "Un interprète en quête de sens", Payot, Paris, 1991.
ELIADE, MIRCEA: -(1949) "Tratado de Historia de las religiones". Cristiandad, Madrid, 1972.
-(1963) "Mito y Realidad". Guadarrama, Madrid, 1973.
FREUD, SIGMUND:- (1913) "Totem y Tabú". En: Obras completas, vol. XIII, Amorrortu, B. Aires, 1986.
- (1900) "La Interpretación de los sueños". En: Obras completas, vol. IV, Amorrortu, B. Aires, 1986.
- "La naissance de la Psychanalyse" (correspondencia). Presses Universitaires de France, Paris, 1973.
GARCÍA, MAURICIO: (1995) "Peur et Projection: la maladie du <<susto>> au Chili". Memoria de master (D.E.A), Facultad de Psicología y Ciencias de la Educación, UC de Lovaina (Bélgica). Texto inédito.

JESI, FURIO: "Mito", Labor, Barcelona, 1976.

JUNG, CARL GUSTAV:

-(1928) "Del sueño al mito", en: "Los complejos y el inconsciente", Alianza, Madrid, 1970.

-(1942) "Psicología y Alquimia". Plaza Janes, Barcelona, 1989.

-(1951) "Simbología del espíritu". F.C.E., México, 1984.

-(1954) "Arquetipos e inconsciente colectivo". Paidós, B. Aires, 1970.

KÄES, RENÉ: (1976) "El aparato psíquico grupal". Gránica, Barcelona, 1977.

KRISTEVA, JULIA: "Sens et non sens de la revolte", Fayard, Paris, 1996.

LACAN, JACQUES: -(1975) "Le séminaire - livre I. Les écrits techniques de Freud". Seuil, Paris.

-(1994) "Le séminaire - livre IV. La relation d'objet". Seuil, Paris.

LAPLANCHE, J. y PONTALIS, J.B.: "Diccionario de Psicoanálisis". Labor, Barcelona, 1983.

LAPLANTINE, François: "Anthropologie de la maladie", Payot, Paris, 1992.

LEVI- STRAUSS, CLAUDE:

-(1949) "Les structures élémentaires de la parenté", P.U.F., Paris. (Trad. cast: "Las estructuras elementales del parentesco", Paidós, B. Aires, 1983)

-(1955) "Tristes Tropiques", Plon, Paris. (Trad. cast: "Tristes trópico"s, Eudeba, B. Aires, 1976)

26 Las categorías aditiva y sustractiva, las tomo de François LAPLANTINE, quien ha elaborado modelos de análisis estructural específicos para trabajar las representaciones de la salud y la enfermedad. Ver al respecto su texto mayor: Anthropologie de la maladie, Payot, Paris, 1992.

27 Cfr. ARIAS-SHREIBER, M. P.: Susto ou le vol de l'âme, en: Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie, 8/9, 1987, pp.123-137. Y también: RÖSING, Ina: Drefaltigkeit und orte der Kraft: die weisse heilung, vol. II, Chap. 10, pp. 453-540, Ed. Greno, Nördlingen, 1988.

- (1958) "*Anthropologie structurale*", Plon, Paris. (Trad. cast: "*Antropología estructural*". Eudeba, B. Aires, 1968).
- (1962) "*La pensée sauvage*", Plon, Paris. (trad. cast: "*El pensamiento salvaje*". F.C.E., México, 1984).
- (1964) "*Mithologiques I: Le cru et le cuit*", Paris, Plon. (Trad. cast: "*Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*", F.C.E., México, 1983).
- (1971) "*Mithologiques IV: L'homme nu*", Plon, Paris. (Trad. cast: "*Mitológicas IV: El hombre desnudo*", F.C.E., México, 1983).
- MALINOWSKY, B : - (1948) "*Una teoría científica de la cultura*", Sudamericana, B.Aires, 1967.
- "*Estudios de Psicología primitiva*", Paidós, B.Aires, 1963.
- MUCCHIELLI, ALEX: *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Ed. Armand Colin/Masson, Paris, 1996.
- NATHAN, TOBIE: "*L'influence qui guérit*", Odile Jacob, Paris, 1994.
- ORTEGA Y GASSET, JOSE: "*Ideas y Creencias*", Ed. Espasa-Calpe, B.Aires 1943.

- POUILLON, JEAN: "*Remarques sur le verbe « croire »*", en: IZARD, M.: "*La fonction symbolique: essais d'anthropologie*", Gallimard, Paris, 1979.
- PROPP, Vladimir: *Morphologie du conte*, Ed. Seuil, Paris, 1965.
- RICOEUR, PAUL: (1969) "*Le conflit des interpretations*", Seuil, Paris (Trad. cast: "*Hermeneutica y Psicoanálisis*", Megápolis, B.Aires, 1975).
- RÖSING, INA: "*Dreifaltigkeit und orte der Kraft: die weisse heilung*", vol. II, Chap. 10, pp. 453-540, Ed. Greno, Nördlingen, 1988.
- VALABREGA, JEAN PAUL: (1967). "*Le problème anthropologique du fantasme*". En: AULAGNIER, Piera et al: "*Le désir et la perversion*", Seuil, Paris. (Trad. cast: "*El deseo y la perversion*", Sudamericana, B.Aires, 1984).
- WATZLAWICK, PAUL: (1967) "*Teoría de la comunicación humana*", Tiempo Contemporáneo, B.Aires, 1971.
- WINNICOTT, DONALD: "*Realidad y Juego*", Gedisa, Barcelona, 1992.