



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

Mito, complejo de
Edipo y proceso de
subjetivación

François Richard

RESUMEN:

ESTE ARTÍCULO APUNTA A MOSTRAR QUE EL ÁTOMO EDÍPICO DEL PARENTESCO SE ORGANIZA ALREDEDOR DE LA DINÁMICA DEL PROCESO DE SUBJETIVACIÓN. EL ARTÍCULO SE APOYA SOBRE UN ESTUDIO CRÍTICO DE LAS RECIENTES INVESTIGACIONES DE B. JUILLERAT SOBRE EL RITUAL YANGIS DE LOS YAFAR DE NUEVA GUINEA, ASÍ COMO SOBRE UNA RE-PROBLEMATIZACIÓN DE LAS DIFERENCIAS DE 1950 ENTRE C. LÉVI-STRAUSS Y M. MAUSS, DE LA DISCUSIÓN DE 1954 ENTRE J. LACAN, J. HIPPOLITE Y O. MANNONI Y EL DEBATE DE 1977 ENTRE A. GREEN Y C. LÉVI-STRAUSS. LA EVOLUCIÓN RECIENTE DE LA CONFRONTACIÓN PSICOANÁLISIS / ANTROPOLOGÍA SE ENCUENTRA ASÍ ESCLARECIDA. LAS CONSIDERACIONES SOBRE EL DEVENIR DE LOS MITOS Y DE LOS RITUALES EN NUESTRA ULTRA-MODERNIDAD PONEN EN PERSPECTIVA LAS DIFERENCIAS ENTRE EL INCONSCIENTE FREUDIANO Y EL INCONSCIENTE ANALIZADO POR LA ANTROPOLOGÍA, COMO PUDIENDO SER DIALECTIZADO EN UNA CONCEPCIÓN TANTO PSICOANALÍTICA COMO ANTROPOLÓGICA DE LA SUBJETIVACIÓN.

PALABRAS CLAVES: ANTROPOLOGÍA, MITO, PÉRDIDA, RITUAL, EDIPO, SUBJETIVACIÓN.

ABSTRACT

THIS ARTICLE TRIES TO SHOW THAT THE OEDIPUS ATOM OF PARENTHOOD IS ORGANIZED AROUND THE DYNAMIC OF A "SUBJECTIVE PROCESS". IT'S BASED UPON A CRITICS STUDY OF RECENT RESEARCH FROM B. JUILLERAT DONE ON THE NEW GUINEA'S YAFAR YANGUIS RITUAL, AS WELL AS ON A REVISION OF THE 1950'S DIFFERENCES BETWEEN C. LÉVI-STRAUSS AND M. MAUSS, ALSO ON THE DISCUSSION OF 1954 BETWEEN J. LACAN, J. HIPPOLITE AND O. MANNONI AND THE 1977 DEBATE BETWEEN A. GREEN AND C. LÉVI-STRAUSS. THE RECENT EVOLUTION OF THE PSYCHOANALYSIS AND ANTHROPOLOGY CONFRONTATION IS FOUND CLARIFIED. CONSIDERATIONS ON RITUALS AND MYTHS IN OUR ULTRA MODERNITY GIVES A PERSPECTIVE TO THE DIFFERENCES BETWEEN FREUDIAN UNCONSCIOUS AND THE UNCONSCIOUS ANALYZED BY ANTHROPOLOGY, AS BEEN ABLE TO BE VIEWED AS A PSYCHOANALYTICAL CONCEPTION AS WELL AS AN ANTHROPOLOGICAL ONE OF THE SUBJECTIVE.

KEY WORDS: ANTHROPOLOGY, MYTH, LOST, RITUAL, OEDIPUS, SUBJECTIVE.

Mito, complejo de Edipo y proceso de subjetivación¹

François Richard*

Introducción

Intentaré mostrar aquí que las investigaciones de B. Juillerat sobre antropología psicoanalítica pueden ser retomadas útilmente a partir de la hipótesis según la cual el sujeto, el conflicto edípico y la puesta en relato mítico se dialectizan en un movimiento sin fin que puede ser nombrado "proceso de subjetivación"². Se tratará al mismo tiempo, de re-considerar la manera en la cual se establece el diálogo entre psicoanálisis y antropología, por supuesto en Freud pero también en el campo delimitado por las obras de A. Green, J. Lacan, C. Lévi-Strauss y M. Mauss. El inconsciente del cual hablan los antropólogos da cuenta de un inconsciente individual transformado, secundariamente elaborado (como el trabajo del sueño lo es en el relato). B. Juillerat muestra (1991) adecuadamente que los sujetos Yafard de Nueva Guinea se organizan contra una angustia de aniquilamiento indistinta de una angustia de castración y de una

* François Richard. Psiquiatra, Sociólogo, Psicoanalista. Director Magister en Psicosis y Estados Fronterizos. Escuela de Estudios Doctóricales en Psicopatología y Psicoanálisis. Universidad de Paris 7 Denis-Diderot. richard-franc@wanadoo.fr

1 Traducción y establecimiento del texto, a cargo del prof. Alejandro Bilbao Z. Docente asociado a la escuela de estudios doctóricales en psicopatología y psicoanálisis de la Universidad de Paris 7 Denis-Diderot, Francia.

2 N.T: La teoría de los procesos de subjetivación puede ser entendida como la conceptualización teórica sobre el devenir sujeto.

atracción por el retorno hacia la relación arcaica al objeto maternal primario. Todo ello teniendo lugar por un recurso específico a los rituales y a los mitos. El complejo de Edipo aparece desde este punto de vista como un organizador simbólico, mientras que para Freud este último engendra angustia pulsional y síntomas.

Desarrollo

Una lectura atenta de Juillerat inclina sin embargo a pensar que los Yafard no escapan de todas maneras a la angustia (pulsional y existencial) de los sujetos que son víctimas en nuestra cultura ultramoderna, de las alteraciones borderline, entre un acercamiento temerario al Otro (patologías de la acción y conductas de riesgo) y la locura privada de adherencia a los objetos arcaicos internos.

Si hoy las prohibiciones familiares y sociales se hacen menos exigentes, la necesidad psíquica interna de referencia a la ley no disminuye, lo que engendra una discordancia y un sentimiento depresivo generalizado. Es la función paterna que se ve así solicitada de inventar un lazo social intergeneracional más democrático, o dicho de otra manera, la función se sostiene *hasta un cierto punto*, gracias a sus inconsistencias. Los Yafard son visitados en la noche en sus sueños por los espíritus de los muertos de los cuales introyectan fuerza y sentido, pero también son visitados por fantasmas mortíferos pudiendo arrastrarlos en una confusión sin fin. Hoy, en ciertas tentativas de suicidio de los adolescentes el *après coup* elabora el concepto de ausencia de sí (y por lo tanto del padre muerto). Afirmarse *en sí* al riesgo de perderse, constituyéndose al mismo tiempo como mortal e inmortal. Esta estrategia subjetiva parece común al héroe Yafard y a los antihéroes contemporáneos. El senti-

miento de identidad emerge del riesgo, de la experiencia de una pérdida de los límites y de la fusión con la alteridad.

Sin duda, el discurso mítico desarrolla frecuentemente la versión conquistadora y narcisista del Edipo, fuese ella revertida en queja trágica del sujeto abandonado a los dioses. La problemática del pasaje iniciático racionaliza la constitución de un sujeto enteramente dirigido contra la castración y la muerte, siendo entonces toda la teoría del complejo de Edipo la que se ve revisada en el sentido de la lucha por el poder (Adler), de la rivalidad mimética (Girard), del conflicto con la cosa originaria (Legendre) o del Edipo filósofo (Goux, 1990) que triunfa ante la esfinge por su inteligencia, la de un solo gesto de auto-designación: yo.

El antropólogo en la dificultad entre este tipo de racionalización y un cierto reduccionismo psicoanalítico, está tentado a interponer entre psiquismo individual y social, un nivel intermediario específico, retomando la noción freudiana de preconsciente, la concepción lacaniana de lo simbólico o la hipótesis greeniana de los procesos terciarios, o incluso valorizando la autonomía relativa de las formas y prácticas rituales en relación con los mitos. Estas realizan una unión únicamente pulsional y social. Marcel Mauss me parece ejemplar en este último paso, con todos los avances que esta idea representa pero también con sus puntos ciegos. Mauss (1903) habla de esta manera de la "ley del ritmo colectivo, de la actividad rítmica acordada al ser social", y a propósito de la poesía escribe: "Detrás del simple hecho del ritmo, aparece una realidad social, un grupo determinado de individuos cantando y bailando. El ritmo, facultad de conjunto, viene directamente de una acción hecha en grupo" Mauss (1903). Este ritmo, evoca la armonía de los gestos en el trabajo, acompañada de gritos y de palabras (que Freud

compara, por su parte, a las palabras y a los gritos sexuales), es decir, una corporeidad grupal erótica y social. Para Mauss, esta transubjetividad que re-encuentra sus fundamentos pulsionales, revela una fuerza inconsciente presente en el lenguaje, el *Mana* expresándose como fuerza impersonal y mágica, en particular en la ocasión de las actividades rituales. Mauss duda entre un nominalismo idealista o un materialismo sociológico y pulsional (Freud, en el primer capítulo de “*Tótem y Tabú, 1913*”, presenta igualmente formulaciones que van en el sentido de un cierto nominalismo), y los condensa en destellos geniales. Un ejemplo de ello, es cuando despeja la escena teatral de la representación como tal: después de haber mostrado que una nominación preside siempre a la práctica del sacrificio de objetos, de animales, e incluso de humanos para que sean elevados a un status superior, destaca que es el estrado ceremonial, llamado *signum*, que da su nombre al concepto de símbolo y de dios: “La noción de dios reduciéndose a la idea de *signum*” (Mauss 1905). El gesto sacrificial arrancaría violentamente el símbolo de la cosa por una acción simbólica súbita: “Hay desde el origen un *Trieb*,³ una violencia del espíritu sobre sí mismo; hay desde el origen voluntad de vínculo”. Podemos ver hasta qué punto Mauss está próximo de la noción freudiana de Eros, pero al mismo tiempo, se distingue radicalmente de ésta, porque supone una “violencia del espíritu sobre sí mismo”. Esta escena del “estrado ceremonial” sacrificial sagrado, es indistinto de la idea de «*signum*». Lévi-Strauss comprenderá como tautología del pensamiento mágico este momento de fuerte intuición, ciertamente demasiado fascinado por lo que él descubre, como en la formulación siguiente: él rito “por una virtud que le es intrínseca ...restringe direc-

tamente las cosas. Él se basta a sí mismo” (Mauss, 1909). Las categorías presidiendo a la eficacia de la magia y del *mana* están «constantemente presentes en el lenguaje sin que ellas sean necesariamente explícitas. Ellas existen comúnmente en preferencia bajo la forma de hábitos directores de la conciencia, ellas mismas inconscientes» (Mauss, 1906). De manera que «la palabra es un acto... inversamente el rito es una palabra» (Mauss, 1903). En el “*Ensayo sobre el don*”, Mauss destaca el aspecto agonista del juego de dones y contra-dones, en el *potlach*,⁴ entre jefes de clanes obsesionados por el temor de perder el rumbo y más aún el apellido. Deseo mimético y ganas pero también ambivalencia entre amor y odio cuando el “yo te doy” es un “yo te tomo”. Lévi-Strauss (1950) interpreta al contrario estos momentos de equilibrio frágil de la espectacularidad y de la ambivalencia, como la confusión que el sistema don contra don tendría para ocultar la ley de un intercambio estructural entre términos totalmente equivalentes. Me parece que el desbordamiento en el seno mismo del intercambio, traduce lo prohibido que lo funda. Don y contra don se enlazan en los objetos primeros del deseo mientras que ellos

3 N.T.: “Una pulsión” en el sentido freudiano del término.

4 N.T.: Término perteneciente al lenguaje ordinario de los indígenas de Vancouver en Alaska. “Potlatch” significa esencialmente “nutrir”, “consumir”. En el ensayo sobre el *Don* Mauss se refiere a este concepto destacando la función que cumple al interior de ciertas prácticas rituales. Se trata de un significante que ilustra adecuadamente todo un conjunto de acciones rituales, de prestaciones jurídicas y económicas, de fijaciones de rangos políticos en la sociedad, en la tribu y en las confederaciones de tribus incluso internacionalmente. Lo que es destacable en estas tribus es el principio de la rivalidad y del antagonismo que domina a estas prácticas. Se puede tratar de batallas que incluso pueden conducir hasta la muerte de los jefes y los nobles de las tribus que se enfrentan. Implicando en ciertos casos, la destrucción de ciertas riquezas acumuladas para eclipsar al jefe rival como a sus asociados (abuelo, suegro y yerno). Se trata en este sentido de una “prestación total”, puesto que mediante la figura del jefe de tribu es todo el clan el que es representado. Se trata fundamentalmente de una lucha de nobles para asegurar entre ellos una jerarquía de la cual ulteriormente gozará su clan. Por ello Mauss las denomina como “prestaciones totales de tipo agonista”.

mismos están ya tomados en tal metonimia del intercambio. Los bienes intercambiados reenvían a objetos de amor singulares. Así, encuentra *el mana*,⁵ fuerza enigmática, y el *Hau*,⁶ fuerza del bien ligada a las cosas concretas, al sol y al origen (Mauss, 1903).

Casi medio siglo más tarde (el prefacio de Lévi-Strauss a sociología y antropología de Mauss fechado en 1950), el tono de Lévi-Strauss asombra: irónico, a veces violento hacia todo lo que en Mauss va en el sentido de la Psicología ingenua, que desconocería que la relación del mundo de los espíritus y de los dioses traduce una regla de intercambio estructural. Mauss desea depurar la antropología de toda fascinación por la magia. Pero en la lectura de Freud, Lacan ¿no obra de la misma manera cuando concibe el orden simbólico reinterpretando el animismo y la lógica sacrificial (la “religión privada” del neurótico) como premisas imaginarias?

En su crítica de Mauss, Lévi-Strauss considera a la vez el inconsciente como cultural, social cognitivo y biológico (al respecto introduce a la antropología cognitivista actual). Encontramos siempre también en sus formulaciones, una idealización casi religiosa: “es necesario evidentemente buscar un origen simbólico de la sociedad” (Lévi-Strauss 1950); “como el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma por otra parte); los símbolos son más reales de lo que ellos simbolizan” (op. cit.). La dimensión enigmática del *mana* y del *Hau* no es suprimida sino desplazada cuando observamos una función por de-

bajo de la ilusión subjetiva de articulación: “un valor indeterminado de significación es en sí mismo vacío de sentido y por lo tanto susceptible de recibir cualquier sentido”. Esto reenvía al enigma significante: “Como el *Hau*, el *mana* no es más que la reflexión subjetiva de la exigencia de una totalidad no percibida ...el lenguaje no ha podido nacer más que de un solo golpe... en el momento donde el universo entero súbitamente deviene significación, a pesar de ello él no es mejor conocido” (Lévi-Strauss 1950).

Sería necesario por supuesto distinguir en el seno de escenas y signos aquellos que están cargados de sentido interhumano de aquellos que son sencillamente convencionales, pero la noción de simbólico significa precisamente que tal distinción no es simple de establecer. Como lo dice Ortigues (1962): “mientras que los símbolos metodológicos como los algoritmos son el efecto de una convención previa, los símbolos tradicionales son la fuente productora de posibilidades de toda convención, de toda ligazón formadora de sociedades propiamente humanas en la medida en que la función misma de la palabra obliga a integrar la referencia a la muerte (el ancestro, dios, lo ausente) en el pacto que anuda la relación entre los seres vivientes”.

Descombes (1980) ha denunciado el equívoco que resulta de esta proximidad entre ley social y lo arbitrario de la convención (en particular la universalidad de la regla operante en el lenguaje), reprochando al psicoanálisis de jugar un poco en aquello: “Cuando el psicoanálisis retoma el término de simbólico... alcanza el colmo de la ambigüedad. Ora estará del lado moderno de la frontera, es decir que él se apresurará de razonar sobre la superstición, de desmitificar el relato encantador, de desenmascarar la ilusión. Ora estará del lado

5 N.T.: Mana: Fuerza mágica-religiosa y espiritual.

6 N.T.: Hau: Esencia o espíritu de lo que se da en el Don. En cada cosa que es ofrecida o dada existe un poder espiritual (*hau*).

* N.T.: En lo que respecta tanto el término *HAU*, *POTLATCH* Y *MANA* remitimos al lector al ensayo de M.MAUSS sobre el *Don*. M.Mauss, Sociologie et Anthropologie Presses universitaires de France, 1999 “les dons échangés et l’obligation de les rendre”, p.155-171

antiguo y trabajará mistificando la ciencia, inventando ritos y prodigios”.

El seminario del primero de diciembre de 1954 de J. Lacan transcribe un debate entre J. Hyppolit , O. Mannoni y el propio Lacan sobre la manera en la cual el psicoanálisis podría sacar provecho de las concepciones de C. Lévi Strauss. No genera sorpresa encontrar en este debate una problemática próxima del intercambio de 1950 entre Lévi-Strauss y Mauss que puede parecer hoy impregnado de aspectos filosóficos dualistas e idealistas. Lacan concede en este debate que permanece abierta la cuestión de saber al fin de “cuántos símbolos” el universo simbólico se constituye para al mismo tiempo re-afirmar “que no es poco a poco” y que al contrario este universo se realiza como “un todo”, “distinto del mundo”. Cuando J. Hyppolite se pregunta si una tal definición de la autonomía del registro simbólico no re-introduce una trascendencia ( no sería que en el empleo de la palabra simbólico que aparece como un revestimiento reclamando ser por el mismo explicitado?), Lacan responde que este significante que parece último (y en ciertos aspectos entonces, mágico-sexual) se funda en la “función creadora, fundadora de la palabra plena”.  No encontramos aquí lo que Lévi-Strauss reprocha a Mauss, la creencia que el individuo podría estar en relación con un simbolismo autónomo mientras que el orden simbólico no podría ser más que colectivo? El malentendido entre Lacan y Lévi-Strauss es quizás más grande de lo que se pensaría.⁷

J. Hyppolite empujando a Lacan en sus atrincheramientos lo conduce a dar un ejemplo de otro malentendido, que preside su lec-

tura de Freud: según Lacan,  se puede razonablemente poner en equivalencia la manera en la cual Freud entiende la hipótesis de la pulsación de muerte, para despejar el decir humano de todo naturalismo? Se encuentran aquí dos estrategias diferentes (la pulsación de muerte supone una destrucción y una heterogeneidad irreconciliable con alguna totalidad simbólica cualquiera).

La discusión que se inicia entre Lacan y O. Mannoni se inscribe en la continuidad de lo diferente entre Lévi-Strauss y Mauss: para Mannoni el “convencionalismo” de Lévi-Strauss esconde una “oscuridad profunda”, para Lacan es lo imaginario del yo que es oscuro cada vez que él intenta pensar las formas naturales. Para Mannoni “la naturaleza habla” y en su auto-organización ella opera elecciones pre-simbólicas de tal forma que la distinción naturaleza - cultura no es quizás pertinente, para Lacan es el hombre quien superpone símbolos a la naturaleza que no es más que contingente.⁸

Tanto Juillerat como Mauss ponen el acento en lo ritual, con el matiz que se trataría quizás de una formación tanto imaginaria como simbólica: “el rito busca dar la impresión de una solidaridad grupal sin falla” (Juillerat 1991). Si la práctica ritual colectiva reúne fuerzas centrífugas, el grupo no es más que ilusión. Mientras que el rito tiende a hacerse valer por él mismo, el mito tiende de su lado a devenir puramente narrativo. Así, el rito Yagis de los Yafard identifica el recorrido de autonomización en relación a la madre (es preciso pensar aquí en la noción de procesos de separación-individuación en la adolescencia propuesto por P. Blos) hacia una socio-génesis sostenida por la referencia al tercero pater-

7 En efecto, la sustitución del sujeto dividido al yo(ego) de la Psicología, no modifica fundamentalmente el individualismo del inconsciente freudiano frente al cual Lévi-Strauss prefiere un inconsciente social-genético trans-subjetivo.

8 “La asimetría en la naturaleza no es ni simétrica ni asimétrica; ella es lo que es”, Ibid, p. 52

nal. Como se ha visto en Mauss, la importancia acordada al lazo social se encuentra en la fuerza enigmática de lo ritual, representación de lo pulsional desconocida como tal. Si la interpretación psicoanalítica bajo una cierta mirada, es una versión más del mito edípico, como lo sostiene Lévi-Strauss, ella camina sin embargo, en forma inversa (Juillerat 1991), hacia la toma de una cultura primordial y de sus representaciones claves (por ejemplo en los Yafard, la oposición entre centralidad fálica estructurante y periferia pudiente así como la diferencia de los sexos). Enriquecida con re-formulaciones culturales sucesivas, este sistema cultural primordial evoluciona al punto que finalmente “el Edipo se encuentra cambiado” (op. cit.).

¿El sujeto humano no puede emerger (y subjetivarse) más que en el complejo de Edipo? ¿Pero de qué Edipo se trata? ¿El del conflicto y el del complejo? ¿De su puesta en relato individual historizante o aquel del discurso mítico? Los Yafard parecen creer que el Edipo es la única estructura constitutiva de un sujeto condenado a orientarse hacia el Otro paternal y a la socialización más allá de la relación simbiótica con la madre. En aquello se encuentran ideológicamente próximos del propósito freudiano del malestar en la cultura en torno al súper-yo cultural civilizado que sucedería al súper-yo individual edípico. Pero para ellos la sociedad permanece constantemente en hacer y re-hacer porque la tentación del retorno al *arche* permanece siempre como el más poderoso.

La progresión del héroe (Wam o Pepi) desbloquea la relación padre-hijo de su dimensión negativa, y define “la emergencia de la sociedad” “como un ser colectivo masculino”: “La ontogénesis elaborada en torno del complejo de Edipo sirve de hecho para poner en marcha una socio-génesis” (Juillerat 1991).

Comprendemos aquí toda la necesidad social de auto-representación genética (inevitablemente antropomórfico). El ritual Yangis permite volver al lugar secreto de los orígenes (“Hoofuk”) exorcizando el riesgo fusional. La regresión permite así recuperar una parte perdida (o caída) del lado de la infancia y de la madre. Juillerat habla más bien de una pareja dialéctica progresión / regresión. Sin embargo, esta teoría, en parte común a los Yafard y al psicoanálisis (teoría del riesgo de la regresión excesiva hacia el objeto maternal primario y hacia la naturaleza para los Yafard, teoría de una oposición frontal entre libido narcisista y libido objetal. Ello quizás no en Freud pero sí en una cierta lectura sobre él, como es la teoría lacaniana de la metáfora del nombre del padre viniendo al lugar del Otro primordial) no se encuentra ella obsesionada por un origen femenino del sujeto que se trata de aproximar lo más posible a la identificación paterna? En ese punto el *Edipo ha devenido*, como lo dice Juillerat, *un simbólico más allá del conflicto*. En Freud, se encuentra sobre todo el conflicto, pero muchas veces también este simbólico. En la tragedia griega el regreso final al primer error es igualmente drama de la conciencia perdida, con un peso (un “escollo” dice Holderlin) más fuerte del lado regresivo del descenso y de la decadencia, como en los Yafars. Pero se puede así mismo, hacer nacer a la sociedad de la resolución imposible del conflicto (el mito *Jibaro* de *La alfarera celosa* de Lévi-Strauss, la discordancia propia de la crisis de la modernidad según Ricoeur) más que de su resolución (el mito Yafar, Edipo en Colona). En tanto más simbólico sea el conflicto, este tenderá a no poner en escena más que sus funciones, sus lógicas y sus actuantes, lo cual rechaza Juillerat, quien propone, siguiendo a Green, tomar en serio los conceptos de la segunda tópica Freudiana, entre primacía de la economía pulsional y una puesta en perspecti-

va de la línea yo ideal/ideal del yo/superyo que autoriza un retorno del sentido. En lo que corresponde a la separación entre el uso mágico sexual infantil del lenguaje (su gusto por lo oscuro, pero también por la literalidad de la palabra) (Mijolla-Mellor S., 2002) y las puestas en relato por las cuales el sujeto se despeja para que lo interpretativo substituya a lo mítico.

Si la antropología psicoanalítica procede de manera inversa a la manera en la cual el psiquismo colectivo produce los mitos, ¿cuál será el status epistémico de su discurso? Ciertamente que esta no será una versión más de lo mítico, y tampoco una interpretación. “Defensa del yo (moi) contra un encierro narcisístico y por la elección de objeto, o puesta en marcha del intercambio en tanto que manifestación de la prohibición del incesto... dicen la misma cosa” escribe Juillerat en 1991. ¿Es por supuesto de este modo? La preocupación de equilibrar causalidad psíquica y causalidad social no escapa quizás a la frecuente (abusiva) utilización en psicoanálisis de la figura de la metáfora como representación sublime del enigma de la analogía. Juillerat busca “el desorden edipiano como orden pre-social” (op. cit.) una vez destruida la circularidad mítica: esta aporía de un orden pre-social caracterizado por el desorden pulsional parece más heurístico que todas las prudencias metodológicas preocupadas por el factor multidisciplinar, este orden pre-social invita a pensar al sujeto como movimiento.

La distinción de lo individual y de lo colectivo, “una vieja cuestión de la cual se pueden esperar nuevas respuestas”, dice Juillerat en su última obra (2001). El consenso actual sobre el dualismo puede ser irreductible a causalidades psíquicas y sociales respondiendo a la conjetura actual de crisis en la cultura. No es entonces intempestivo de re-problematizar la discusión de 1977 entre

A. Green y Lévi-Strauss intentando ir un poco más allá de la idea según la cual el átomo cerrado del Edipo y el átomo abierto del estructuralismo encuentran complementariedad en la dinámica mediadora del mito. Los símbolos culturales más recurrentes estarían “emparentados por su contenido” (Juillerat 2001) a los fantasmas originarios sin corresponder término por término. Un ejemplo de ello, sería que la observación de la naturaleza induce a la imagen de la re-generación por la muda tempranamente duplicada de una teoría psíquica (sexual infantil en el sentido freudiano, pero con toda una vertiente de especulación sobre la muerte del padre y el otro mundo, menos presente en Freud). El símbolo tiene un parentesco con el fantasma pero este puede re-surgir tal cual en una secuencia ordenada donde los elementos no tienen sin embargo sentido más que unos en relación a otros. La elaboración sociocultural se instituye de tal forma que el sujeto estaría por definición en la búsqueda por un “re-encontrar bajo el objeto de la representación” (op. cit.). Donde lo esencial está desplazado/ ausente (se observa aquí la confrontación epistémica con Lacan). Si los mitos parecen burlarse de la sexualidad poniendo todo al revés, la distorsión que ellos infligen a la verdad es una manera de tomar en serio las prohibiciones que no tienen menos valor que las investigaciones contemporáneas de autenticidad. El mito del nacimiento como conclusión de una castración / mancha bajo la égida⁹ del padre deben reparar un déficit fálico original. El problema es saber si este déficit fálico está tan alejado de los discursos actuales sobre la declinación de la función paterna.

El mito Yafard de un hijo atravesado por sus pulsiones edípicas al término de su reco-

9 N.T: La palabra original francesa es “égide”, que apunta a destacar la función de escudo o de protección.

rrido iniciático sostenido en principio por el padre-genitor luego por el tío materno (los dos condensados en la figura de un padre educador relativamente desexualizado y marido de la madre nutriente), pone a distancia el peligro mayor del retorno intrauterino como un “semi-retorno”. Juillerat ve en esta operación defensiva el prototipo de la manera en la cual la ideología social realiza una elección a posteriori sobre un simbolismo de origen psíquico (ya simbolizado, metabolizado en relación a este). “Se dibuja así una línea progresiva en la evolución de la relación que el sujeto establece con diferentes niveles de realidad” (Juillerat 2001), del narcisismo a la relación de objeto y luego a los investimentos sociales. Lo que no es ilegítimo de pensar como procesos de subjetivación genética y estructural a la vez. La noción de umbral es aquí doblemente pertinente: “estructura mínima” a partir de la cual “una representación es universal” como lo propone Juillerat, pero también puesta en perspectiva de las fases del desarrollo del yo-je como teleología progrediente-regrediente (fórmula tomada de P. Ricoeur) sobre un fondo irreducible. En la fórmula siguiente, la subjetivación aparece como estructura de base del Edipo y de todas sus variantes posibles pero al mismo tiempo el Edipo se encuentra como condición de existencia del sujeto: “organización triangular de la cual cada polo es simultáneamente ocupado por un “sujeto”, pero de la cual la posición privilegiada es la del niño, quien solo encarna el sujeto *a emerger*” (op. cit.). Variante ultra moderna: el niño-adolescente, en el nuevo reparto social y familiar donde el Edipo permanece el eje central, incluso si los aspectos narcisísticos parecen predominantes.

Qué decir hoy de la variante presentada en “*Tótem y Tabú*”, si es que ella constituye en efecto un “no-mito” susceptible de abrir to-

dos los mitos pero oliendo demasiado al “artificio metodológico” con su manera de divisar la evolución entre un “inmovilismo pre-cultural”..... y una cultura como entre frustración animal y expresión lingüística. Toda la cuestión se encuentra aquí: si vemos aquí la fábula del sacrificio del narcisismo sin límites de la psicosis (el del Urvater, padre de la horda primitiva prohibiendo a los hijos, a la madre y a las hermanas, pero prohibiendo sobre todo que puedan existir los conceptos de madre y de hermana; desde entonces él ignora lo que concierne a toda prohibición) y la historia de la autonomización y de la subjetivación de los miembros del grupo de hermanos”. *Tótem y Tabú* revela más una estructura interpretativa que mítica. Incluso si Freud (Juillerat lo muestra bien) habla en el texto más de exogamia que de los lazos del hijo con la madre, no escapa completamente a la tendencia a la duplicación de la lógica exogámica apuntando a no borrar más el objeto del deseo y del conflicto como en Jung con su teoría rebuscada del Edipo infantil como retroyección adulta y como en Lévi-Strauss con su concepción de la ley y del lenguaje, auto instituido por la prohibición del incesto que, en su radicalidad, no parece poder explicarse ni por el conflicto edípico ni por las exigencias de la organización exogámica de la sociedad (Lévi-Strauss C.,1949).

Nos encontramos en el centro de la discusión entre Lévi-Strauss y Green; teniendo como interjuego la apreciación de la manera en la cual Lacan ha podido integrar a su pensamiento ciertos conceptos de Lévi-Strauss, Green defiende lo que yo llamaría una visión estructural del desarrollo: el sujeto estaría constituido por el vínculo de filiación imaginaria que lo liga a sus genitores en una dependencia al fantasma del deseo que ha precedido su venida al mundo (lo que deviene flagrante en la adoles-

cencia). Se trata más de una lógica estructural del duelo de esta dependencia que de una conquista por etapas de una individualidad. Si el tío maternal representa el significante del intercambio, él no suprime la centralidad (ignorada por Lévi-Strauss) de la relación madre-hijo; a lo más la matiza en tensión entre la madre y la esposa. Lévi-Strauss se interesa en el intercambio exogámico al punto de someterlo a la noción misma de sujeto cuando dice que el grupo tradicional de donantes de mujeres (los padres o los hermanos) es quizás hoy el “sujeto del don”, la mujer ella misma (Lévi-Strauss C., 1977). Green (1977) privilegia por su parte lo que se encuentra ausente del átomo de parentesco según Lévi-Strauss, la relación madre-hijo en tanto que incestuosa pero también en tanto que portadora de un “redoblamiento” y una “replicación” (Green, 1977) especulares entre los dos “partenaires” de la relación, el padre no siendo inexistente pero sin garantizar totalmente tampoco que este reflejo sea el ejemplo de avatares psicóticos. En este sistema el niño se toma reflexivamente y retroactivamente como objeto del deseo dice Green, en el mismo tiempo donde encuentra el “encuentro” con sus padres. El desdoblamiento-redoblamiento psíquico efectuado por el trabajo de la cultura (y singularmente por los mitos), participa si es posible decirlo, sobre esta configuración primitiva de la cual el orden simbólico guarda el trazo en su doble definición “como sistema y símbolo, como mitad faltante de una unidad potencial” (op. cit.).

Juillerat retoma este debate mostrando que si Lévi-Strauss estudia el núcleo familiar abierto a la sociedad y el psicoanálisis este mismo centro antes de la abertura, el mito conduce precisamente de un circuito cerrado al des-anudamiento de la overtura. realizando mas que una simple articulación, puesto que la verdad reside en la interrelación de los dos aproximamien-

tos (por ejemplo la amenaza del retorno a lo cerrado). Desde el punto de vista del niño, como sujeto de alianza entre los hermanastros que intercambian sus hermanas respectivas para obtener esposas, expresa que el tío maternal y el padre son de hecho “un solo y doble personaje”. La oposición entre intercambio social y Edipo pulsional pre-social es a ciertos respectos ideológico: ¿qué de más complejo y social que la sexualidad? “Si Lévi-Strauss no ha tomado en cuenta la relación madre-hijo que figura sin embargo en el centro del átomo del parentesco, es sin duda porque en ninguna parte se puede intercambiar (de manera instituida) la propia madre contra una esposa” (Lévi-Strauss, 1977). La irreducibilidad de lo real incestual alimenta esta dimensión perversa que adviene precisamente cuando el trabajo de la cultura se vincula demasiado a interpretarlo (Sade, Bataille, Pasolini), y que solicita como contra efecto la religión moderna de una institución extemporánea y enigmática de la ley allí donde se debe más bien suponer su emergencia evolutiva: “lo que nosotros nombramos incesto debe haber sido evitado antes que la prohibición sea erigida en regla” (op. cit.). Es la lógica del discurso (mito, relato, ver teoría) que sitúa la alianza social como consecuencia de la resolución de los complejos familiares en virtud de los ideales que la ordenan (que son estructuralmente consubstanciales). Al término de esta transformación (de la cual no se sabe más si ella corresponde a una elaboración psíquica verdadera o a una sumisión a los ideales), se encuentra “el trazo mnémico inconsciente del Edipo en lo sucesivo transmitido como herencia psíquica y social”¹⁰. Lo que se desprende de este análisis es la economía de un ciclo sin

10 Ibid., R. Kaes en sus investigaciones pone fuertemente en evidencia la articulación de este nivel secundario con el grupo familiar edípico primario sobre el fondo de la grupalidad originaria.

comienzo ni fin (sexualidad-filiación - alianza - sexualidad), más que la circularidad de un discurso.

El psicoanálisis esclarece los aspectos simbólicos de una cultura, falta de un mejor término dice Juillerat. Nos encontramos allí después de Freud, Lacan y Green, Mauss, Lévi-Strauss y otros. Clivaje epistemológico y clivaje del sujeto: el héroe Yafar en el ritual Yangis “tironeado entre la regresión a la madre... y la socialización que se construye gracias a la intervención paterna” (Juillerat 2001) (es decir entre las dos definiciones complementarias del simbolismo según Green, la parte faltante de la unidad y el sistema ordenado). Está también dividido psíquicamente entre su diálogo con el espíritu del muerto y una persecución por un fantasma con el cual no se puede intercambiar. El inconsciente Yafar debe ser leído no solamente como intergeneracionalmente psicosexual sino también como abierto a una dimensión de no-ser inquietante (que nosotros podemos intentar de representarnos a partir de la categoría de *L'Unheimliche* freudiano o las angustias de aniquilamiento propias a ciertas patologías adolescentes y casos-limites). Para tratar adecuadamente este doble nivel se puede decir que si el primer contrario tiene lugar con los espíritus de los muertos y con los dioses, es inseparable del descubrimiento intra psíquico que la relación central del objeto es la de la falta. El clivaje termina por (des)organizar el conjunto de los elementos de lo ritual y del mito, pero esencialmente él concierne un juego sutil de negación y de reconocimiento de una problemática melancólica: el árbol del coco maternal (cocotier) es cortado, luego este corte es ligado porque se trata de re-establecer por un instante el objeto primario antes de re-enviarlo a su estatus de objeto perdido por siempre” (Juillerat 2001). La idealización retrospectiva (y retroyectiva) de la

pérdida como posible objeto - no objeto de una elaboración cultural (el mito), sustituye el afecto soportable de la nostalgia al hundimiento melancólico.

Destaquemos que si el intercambio con la madre primordial parece equilibrarse por un retorno regular, gracias al ritual, a las fuentes afectivas pre-sociales del lazo social, esta permanece sin embargo esencialmente desigual puesto que la madre puede dar todo pero asimismo no dar nada (lo que la concepción psicoanalítica de la separación-individuación desearía conjurar). De allí la complejidad de niveles de relación y de épocas diferentes entrelazadas en lo que se presenta como un simulacro neurótico: “el rito tiene aquí por función poner al servicio de una necesidad inmediata (la caza) la restitución ficticia de un lazo afectivo fundador asociado a una pulsión oral desaparecida. Se pasa así de la reactivación del sentimiento de pérdida de un objeto real arcaico (el seno) a la activación de una falta de un objeto fantasiado”(op. cit.). ¿El simulacro expresa la verdad de la nada de un mundo desnaturalizado (en el sentido de Baudrillard)? La bella proyección milenaria del mito del cargo que vendrá a devolver al céntuple lo que fue perdido, muestra que se trata más bien de una construcción obsesiva del conflicto pulsional. Ello no impide que la parte de sombra y de irrealidad esté en el ritual Yangis tan importante que es preciso preguntarse, como lo hará Juillerat, *en qué medida esta pregnancia de la amenaza de desaparición modifica las instancias del sujeto*.

En la cultura Yafar existen dos tipos de sobrevivencia del muerto, el *nasaba* alter ego imaginario (pero no simple reflejo especular puesto que es capaz de actuar en sueños) y el espíritu verdadero, el *sungwang* que precede al sujeto en sus actos. Este tipo de organización simbólica ofrece al sujeto dos modalida-

des, de referencias y de funcionamiento más complementarias que antagonistas. Ahora bien, las cosas se complican con la aparición del *ifaal* (fantasma), versión negativa del espíritu de la muerte errando en el infra-mundo sobre un modo pudriente susceptible de conducir al sujeto a protegerse por un clivaje a la vez tópico e intergeneracional (la división entre las dimensiones del espíritu social libidinal y del fantasma a-social perverso atravesando el mundo de los muertos, el sujeto mismo y la relación entre este y el mundo de los muertos). ¿Es preciso entonces deducir que el individuo Yafar estaría “consciente de su inconsciente” cuando empuja el *sungwang* hacia su “propia pérdida” (op. cit.) en *ifaal* caricaturesco, en particular cuando se entrega a la narración de sueños, donde la muerte mitológica traduce de hecho un sentimiento de caída y de despersonalización? La relación al inconsciente no es la misma sin duda desde que las experiencias límites tratan el núcleo melancólico del sujeto reconociéndole parcialmente de suerte que el recurso a la depresión¹¹ no es necesario. La dualidad entre fantasma mortífero y el espíritu heroico protector pone en movimiento (intra pero también intersubjetivo) la melancolía y al mismo tiempo lo que nosotros llamamos inconsciente aparece como construido por esta exigencia.

El rito encuadra a la subjetivación dentro del hilo de un recorrido por narraciones donde la intención de la socialización no sabría hacer olvidar la insistencia de la sexualidad. En el ritual Navan los tíos maternos se disfrazan de mujeres frente a sus sobrinos, los individuos juegan ya sea con personajes (los tíos representan a las madres), ya sea con sus propios roles (los sobrinos en pasaje iniciático encarnan la instancia nominable sujeto). En los

simulacros sexuales que tienen lugar entonces es sobre la angustia libidinal que debe ser ligada en su doble aspecto de acercamiento homosexual con los tíos-padres y el incesto con la figura maternal. El “sujeto” (op. cit.) adviene en este teatro colectivo como el que juega su propio rol. El carácter deliberadamente grotesco de los simulacros sexuales traduce aquí tanto un difícil trabajo de puesta a distancia de lo pulsional (la represión bajo la intención de efectuarse) que resulta de limitaciones de toda teatralidad.

¿La cura analítica sería nuestro ritual de subjetivación? Dicho de otro modo: la declinación de la eficacia simbólica de las prácticas rituales podría haber simultáneamente engendrado una investigación salvaje de sustitutos hasta en la exarcebación de formas psicopatológicas¹² y la institución del psicoanálisis como puesta a prueba de la alteridad.

En el ritual lo central se encuentra concentrado en un saber esotérico invisible detrás de los gestos y las palabras, en “una postura inmóvil frente al objeto” (Juillerat 2001). Sus encantamientos obsesivos buscan sustituir a la falta, una continuidad. El sujeto se sostiene en estos rituales más allá de las experiencias límites de pérdida y de caída, que alcanzan a reconstituir el objeto.

Conclusión

Desearía retomar aquí en conclusión la distinción que propone P. Bidou: no hay decadencia del mito en relato, bien al contrario entre narrador y auditor se dibuja un “acto social a mínima” que supone un lazo de ligadura entre dos personas. La sexualidad se encuentra en el centro de los contenidos del discurso

¹¹ Hago aquí la hipótesis de que esta recubre y congela a la melancolía pero a un precio sintomático altamente elevado.

¹² Hipótesis que propongo y discuto en “Le processus de subjetivation à l'adolescence”.

mítico como al centro de la práctica de su transmisión inter-humana. Cada vez que un yo-héroe-narrador se dirige a un auditor-interlocutor, el riesgo de encierro en lo incestual es superado a condición que sea elaborada una dimensión fundamental (y casi melancólica) de pérdida: "el mito es una historia general de la pérdida" dice Bidou, que agrega que esta historia tiende a estructurarse en torno del fantasma de un tiempo primordial sin agujeros", y de una "ausencia de interrupción en el movimiento sin fin que rige el goce de lo ancestral". La angustia de la pérdida (narcisística asimismo que objetal) busca entonces articular a los significantes de la angustia de castración: es eso con lo que trabaja el psicoanálisis.

Bibliografía

- Richard F., *Le processus de sujetivation à l'adolescence*, Paris, Dunod, 2001.
- Bidou P., "Il y a un étranger parmi nous".
- Goux J.-J., *Oedipe philosophe*, Paris, Aubier, 1990.
- Mauss M., "De quelques formes primitives de classification (1903), *Oeuvres Completes*, I, Ed. de Minuit, 1962, p. 52.
- Mauss M., "Sources, matériaux, à l'appui de l'essai sur l'art et le mythe" (1903), *Ouvres completes*, II Ed. De minuit, 1969, p. 252.
- Mauss M., "Totémisme et religion en Egypte" (1905), *Oeuvres Completes*, I., op. cit., P. 130.
- Mauss M., "La prière et les rites oraux (1909), *Oeuvres completes*, I, op. cit., p. 406.
- Mauss M., "Introduction à l'analyse de quelques faits religieux (1906), *Oeuvres Completes*, I, op. cit., p. 28.
- Mauss M., "Catégories collectives de la pensée et la liberté" (1903), *Oeuvres completes*, II, op. cit., p. 21.
- Mijolla-Mellor S. De, *le besoin de savoir. Théories et mythes magique-sexuels dans l'enfance*, Paris, Dunod, 2002.
- Lévi- Strauss C., "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, réédition 1997.
- Ortiges E., *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier, 1962, p. 66.
- Descombes V., "L'équivalence du symbolique", *Cahiers Confrontations*, n°3, 1980, p. 89.
- Lacan J., *Le Séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Le seuil, 1978, p. 42.
- Juillerat B., *Oedipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris, P.U.F., 1991, p. 15.
- Juillerat B., *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Payot, 2001, p. 49.
- Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949.
- Lévi-Strauss C., *L'identité*, Paris, Grasset, 1977, p.104.
- Lévi-Strauss C., *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, P.U.F., 1949.
- Green A., "Atome de parenté et relations oedipiennes", in Lévi-Strauss C., *L'identité*, op. cit., p. 89.