

2014-03-19

Incidencia del pensamiento de Claude Lévi-Strauss en la teorización inicial (1951-1958) de Jacques Lacan sobre el registro simbólico

Mulder, Silvia

<http://rpsico.mdp.edu.ar/handle/123456789/69>

Descargado de RPsico, Repositorio de Psicología. Facultad de Psicología - Universidad Nacional de Mar del Plata. Inn

**Universidad Nacional de Mar del Plata
Facultad de Psicología**

MAESTRÍA EN PSICOANÁLISIS

TESIS

Título: Incidencia del pensamiento de Claude Lévi-Strauss en la teorización inicial (1951-1958) de Jacques Lacan sobre el registro Simbólico

AUTOR: Lic. Silvia Mulder

DIRECTOR: Dr. Héctor López

CO-DIRECTOR: Mg. María Cristina Belloc

NOVIEMBRE 2010

ÍNDICE

Introducción	4
Capítulo I	
Acerca de la metodología	10
Capítulo II	
Acerca de los antecedentes	18
1 Jacques-Alain Miller	19
2 Robert Georjin	22
3 Markos Zafirooulos	26
Capítulo III	
Consideraciones sobre “el progreso” en la(s) obra(s) de Lacan y Lévi-Straus	32
1 “El progreso” en la obra de Lacan	33
2 “El progreso” en la obra de Lévi-Strauss	37
3 Consideraciones finales	42
Capítulo IV	
Claude Lévi Strauss y la lógica de la estructura del parentesco	43
1 La prohibición del incesto	46
2 La organización dualista	49
3 El intercambio de mujeres	51
4 El matrimonio de los primos cruzados	53
5 Intercambio restringido e intercambio generalizado	56
A modo de síntesis	59
Capítulo V	
Contribuciones de la antropología estructural en la construcción lacaniana del registro Simbólico	61

1 El orden simbólico como “totalidad”	67
2 La Ley como fundamento del orden simbólico	80
3 El mito de <i>Tótem y tabú</i>	87
Capítulo VI	
Entre la correspondencia y la disparidad.....	97
Conclusiones.....	112
Referencias.....	118

INTRODUCCIÓN

A lo largo de muchos años la relación Lacan Lévi-Strauss ha despertado un marcado interés en muchos psicoanalistas. En un reciente homenaje tributado al etnólogo con motivo de cumplir sus cien años de vida -publicado como *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo* (2009)-, se presentaron varias contribuciones que abordan distintas aristas de la relación entre el psicoanálisis y la antropología estructural: la diferencia entre el inconsciente freudiano y el de la antropología estructural (Bilbao), el reconocimiento de que Lacan encuentra fundamentos en la obra de Lévi-Strauss para su retorno a Freud (Dagfal), la diferencia entre el individualismo del inconsciente freudiano y el inconsciente socio-genético transubjetal levistraussiano (Richard), las resonancias de la *La eficacia simbólica* en la clínica psicoanalítica (Quevedo), la afirmación de que Lévi-Strauss no discute con Freud sino que toma al psicoanálisis como objeto de estudio (Cuestas).

Si de esta variedad podemos inferir que el interés por el vínculo entre ambas disciplinas es actual en tanto continúa provocando la reflexión y producción intelectual, para precisar la índole y alcance de la relación entre el pensamiento de Lacan y el de Lévi-Strauss es necesario remitirse a quienes se ocuparon del tema de manera particularizada; nos referimos a las obras de Robert Georgin (1988), Jacques Alain Miller (1985), y Markos Zafiroupolos (2001, 2003), en las que se ha señalado tanto la existencia de una filiación teórica que estaría en causa con el movimiento de *retorno a Freud*, como puntos de encuentro e influencia de Lévi-Strauss sobre Lacan. Aún cuando la interpretación de cada uno no coincida en todos sus términos, los tres destacan que el parentesco teórico entre ambos resulta de atribuir preeminencia al significante sobre el significado.

Otros trabajos, producidos en lengua francesa y de reciente aparición, también se abocan al análisis de los vínculos entre Lacan y Lévi-Strauss; se trata de la tesis de doctorado de Carina Basualdo *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Il n'y a pas de rapport épistémologique* (2003) y de un texto que compila varios artículos bajo la dirección de Marcel Drach y Bernard Toboul *L'anthropologie*

de Lévi-Strauss el la *psychanalyse* (2008). En el estado actual de nuestra investigación y a los fines de establecer los antecedentes en el tema, nos concentraremos en los mencionados trabajos de Miller, de Georjgin y de Zafiropoulos.

Contemporáneos en su producción teórica, nuestros autores se conocieron en 1949 y trabaron una amistad que los mantuvo próximos por algunos años. Para el psicoanalista eran los tiempos previos a la formalización de su enseñanza bajo la consigna de “retorno a Freud”. Para Lévi-Strauss, que se había exiliado en Estados Unidos por la amenaza del nazismo, era el momento de regreso a Francia y de la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco*, por entonces su texto más conocido aunque ya registraba una sólida producción escrita.

La frecuencia con que Lacan cita a Lévi-Strauss, sobre todo en el período inicial de su enseñanza, resulta notoria. Aunque no lo puso nunca en lugar de antecedente de sus propios desarrollos teóricos, el pensamiento del etnólogo fue una referencia repetida así como la afirmación de correspondencia o paralelismo entre los estudios de la antropología estructural y los que él mismo llevaba adelante por entonces. De hecho, puede considerarse que la teoría del etnólogo revistió un interés que resulta evidente cuando el psicoanalista manifiesta que se sirve del “lenguaje actual de la antropología” en el esclarecimiento de los conceptos teóricos freudianos. (Lacan, 1953c, p. 230)

En cambio Lévi-Strauss negó enfáticamente toda suerte de relación o parentesco con el pensamiento de Lacan, según consta en sus respuestas en diversidad de entrevistas que se le realizaran y en su producción escrita en la que no hay lugar para los desarrollos lacanianos. Puede entonces sorprender la concesión que le hiciera a Zafiropoulos tras la lectura del manuscrito de su libro *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)* expresándose en estos términos: “Gracias a sus numerosas citas, he leído a Lacan más que nunca antes. Me veo obligado a creer que he influido en su obra, pues él mismo lo declara varias veces en textos que yo desconocía y que usted ha puesto ante mis ojos”. (Zafiropoulos, 2003, p. 14)

Más allá de lo que cada uno ha manifestado respecto a la mutua vinculación teórica, creemos cierto poder afirmar que la influencia tuvo una sola dirección:

de Lévi-Strauss a Lacan y que, reconocidas o no, hay entre ambos afinidades inocultables, de las que no habría que dudar en poner en primer plano la pasión por el significante, por la elucidación de las determinaciones inconscientes que gobiernan al sujeto –para uno- y a la vida de los agrupamientos humanos –para el otro.

El recorrido propuesto por nuestra investigación -privilegiando los escritos y seminarios de Lacan producidos en la década del 50, y los textos de Lévi-Strauss ubicados entre 1945 y 1960- está guiado por una idea central cuya demostración va a ser el objeto de nuestro trabajo: en su teorización inicial sobre el registro simbólico Lacan apela a conceptos acuñados por Lévi-Strauss para reubicar en la sincronía de la obra freudiana el dominio de lo simbólico.

Nuestra hipótesis exige ser descompuesta en dos afirmaciones. Por un lado que el concepto de lo Simbólico que Lacan desarrolla en su teorización inicial recibe un notable aporte de la etnología levistraussiana. Por otra parte, que Lacan incorpora dicho pensamiento al corpus psicoanalítico de una manera que podríamos calificar de apropiación distintiva. O sea, tomando los instrumentos discursivos de la época –entre ellos los de la antropología estructural- a los fines de precisar conceptos freudianos que en algunos casos se habían desvirtuado hacia una vertiente sustancialista, tanto debido a la utilización de sustentos teóricos de otras disciplinas como a la desviación operada en el movimiento psicoanalítico después de Freud.

La metodología que encauza esta investigación, una modalidad exploratoria a través de la revisión crítica de los textos seleccionados, encuentra su plasmación más exacta en contribuciones de H. López (1994a, 1994b), R. Karothy (2003) y R. Harari (1998a, 1998b), en la medida en que sus respectivos aportes nos brindan elementos de análisis para identificar la singularidad del marco de lectura propio del psicoanálisis; por otra parte, tomaremos un trabajo de J. Jinkis (1974) al que consideramos de inestimable interés para dar cuenta de la introducción de conceptos de la antropología estructural en la construcción lacaniana del registro simbólico, lo que en nuestra hipótesis nombramos “apropiación distintiva”.

Nuestro trabajo se ordena en el tratamiento de los temas que detallamos a continuación.

La manera particular y afín en que tanto uno como otro entendieron el progreso será motivo para detenernos en ello. Motivo necesario pero no suficiente ya que, además, se advierte que en los desarrollos de Lacan, así como en los de Lévi-Strauss, hay referencias al “progreso” que pueden considerarse indisociables de los respectivos postulados teóricos. El primero, en el campo del psicoanálisis, no hará sino seguir a Freud en su “inspiración fundamentalmente pesimista” (Lacan J., 1955/1956: 350); sentará las bases de su enseñanza criticando el pretendido progreso de las ideas freudianas por parte de la *ego psychology* y realizará su operación de *retorno a Freud* no al modo de una superación de los conceptos freudianos sino articulando su texto en una lectura auxiliada con herramientas conceptuales aportadas por disciplinas con las que el vienés no contó.

Para Lévi-Strauss la crítica al progreso será un tema del que se ocupará no sólo para cuestionar la superioridad de culturas que han accedido a un alto desarrollo técnico científico en oposición a aquellas a las que se denomina atrasadas, sino también para desmontar la ilusión que sostiene el pretendido avance del hombre en el dominio de la naturaleza; por el contrario, dice “El porvenir de la humanidad será el de la esclavitud cada vez mayor hacia la «fatalidad» de su naturaleza”. (Lévi-Strauss, 1963, citado en Caruso, 1969, p. 27) No menos relevante fue su crítica a las consolidadas ideas de “progreso” de la cultura al construir una estructura teórica de los sistemas del parentesco en el que asignó lugar de fundamento a ciertas expresiones de la vida social que, hasta entonces, se consideraban arcaicas o primitivas.

El capítulo siguiente está dedicado a exponer algunos principios de la teoría del parentesco de Lévi-Strauss. Comenzando por la acuñación de una fórmula que nada debe a contingencias históricas o a procesos evolutivos, el autor establece que el conjunto de las estipulaciones –prescriptivas y prohibitivas- que ordenan los intercambios matrimoniales entre los grupos está sujeto a una sola condición: la existencia de la ley universal de prohibición del incesto. El terreno elegido por el etnólogo para su estudio son las estructuras elementales del parentesco porque en ellas se presentan con transparencia las prohibiciones y prescripciones del matrimonio. Cualquier análisis sobre

diversidad de modalidades de intercambio conduce a la constatación de que no hay propiedad o carácter intrínseco de los grupos que expliquen la manera en que se trenzan las relaciones que conforman la comunidad sino una lógica determinante de la condición humana que le es exterior.

La novedosa construcción que Lévi-Strauss expone sobre la lógica de los sistemas del parentesco está presente en la circunscripción inicial de Lacan sobre el registro simbólico, registro de la experiencia subjetiva al que dedica una atención preferencial en los primeros seminarios que dictó y en escritos de la misma época.

Es sabido que la primacía del registro simbólico no se sostuvo por mucho tiempo en la obra lacaniana; en 1953 dicta la conferencia “Lo simbólico, lo imaginario y lo real”; entre los años 1974 y 1975 desarrolla su seminario bajo el nombre de *RSI*, Real, Simbólico, Imaginario. En uno y otro los términos presentes son los mismos pero se trata de dos momentos conceptuales diferentes ya que en el seminario *RSI* se plantea la equivalencia de los tres registros y su propiedad borromeica. En cambio, en el período en que inicia su enseñanza bajo la consigna de *retorno a Freud* es la función de la palabra y el campo del lenguaje lo que exige ser recuperado como fundamento de la experiencia psicoanalítica. Es precisamente *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*,¹ el lugar en el que Lacan proclama principios doctrinales del psicoanálisis siguiendo el rastro del descubrimiento freudiano que, en tres obras señeras, *La interpretación de los sueños* (1900-1901), *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905) y *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), muestra de un extremo al otro que la determinación simbólica está en el centro de su conceptualización.

La presencia del pensamiento de Lévi-Strauss en *Función y campo* es múltiple: Lacan cita algunas de sus obras, señala el paralelismo entre los estudios de la etnología contemporánea y el psicoanálisis y recrea la constelación simbólica que preexiste al viviente recuperando la lógica combinatoria de la alianza -término teórico pivote del desarrollo de *Las*

¹ Este texto es considerado inaugural en la enseñanza de Lacan. En él se encuentra un reordenamiento de importantes aspectos teóricos, la mayoría de ellos en abierta controversia con la tendencia dominante en el psicoanálisis francés. No resulta indiferente, además, que sea el momento en que la organización psicoanalítica se escinda dando lugar a la fundación de la *Société Française de Psychanalyse*, de la que participaría Lacan.

estructuras elementales del parentesco- para hacer inteligible la forma radical en que se expresa la determinación significativa.

En este tramo de nuestro recorrido, intentamos establecer la filiación conceptual de lo simbólico con el pensamiento de Lévi-Strauss. De manera un tanto arbitraria nos detenemos en el análisis de dos rasgos de este registro en los que encontramos *cierta* comunidad de pensamiento entre nuestros autores: que constituye una totalidad y que la ley es su fundamento.

También nos ocupamos de *Tótem y tabú*, importante y polémica construcción en la obra freudiana cuya propuesta, según se esclarece desde la relectura de Lacan, es dar cuenta de la relación del hombre con el significativo y del lugar y valor de lo simbólico en su condición creacionista. “La primordialidad de ese significativo que representa la paternidad”, (Lacan, 1960a, p. 451) tendrá un lugar central en la prosecución de la obra lacaniana bajo el concepto de significativo del *nombre del padre*.

A los fines de lo que nos ocupa en este trabajo, nuestro interés en *Tótem y tabú* se concentra en el debate que Lévi-Strauss sostuvo con la construcción freudiana, ya que los argumentos esgrimidos por Lévi-Strauss nos permiten ubicar su diferencia con “lo simbólico” psicoanalítico, en el relevo lacaniano de Freud. Se trata también de un tema en el que se expresa el interés –en ocasiones velado- del etnólogo por la obra de Freud.

Finalmente, pretendemos alcanzar una síntesis sobre la diferencia entre uno y otro en el tema propuesto y sobre algunos puntos teóricos en que es manifiesta la distancia entre psicoanálisis y antropología estructural.

I

Acerca de la metodología

¿Cómo demostrar la presencia del pensamiento de Claude Lévi-Strauss en la teorización inicial de Jacques Lacan sobre el registro simbólico? ¿Deberemos buscar indicios en los términos utilizados o, quizá, en la acuñación de los conceptos? ¿Tendremos que identificar los lugares en que los autores se manifiestan sobre el tema de manera directa?

Sin desestimar vías de demostración que se ajustan a procedimientos afines a lo que nuestros interrogantes insinúan –a los que, por otra parte, no renunciaremos en tanto contribuyan a esclarecer algunos interrogantes- pretendemos privilegiar un camino metodológico que se fundamenta en aportes de J. Jinkis (1974), R. Harari (1998a, 1998b), R. Karothy (2003) y H. López (1994a, 1994b).

En su artículo *La derivación de un término como construcción de un concepto: el significante*, Jorge Jinkis esclarece el movimiento de producción del concepto de significante en su derivación del campo de la lingüística al del psicoanálisis en un trabajo de “(...) desbrozamiento teórico que nos descubre una verdadera construcción conceptual”. (1974, p. 48)

Con detallada precisión demuestra que la introducción del concepto de significante al psicoanálisis no se reduce a la importación de un término sino que resulta de la operación que Lacan realiza sobre la construcción saussureana, cuya consecuencia es la institución del significante como algoritmo. Sin detenernos en el exhaustivo análisis de Jinkis –para lo cual la remisión al texto es ineludible- queremos rescatar su aporte como una contribución que permite dimensionar algunos antecedentes en el pensamiento de Lacan.

¿Será posible entender de otro modo lo que se ha dicho y repetido: que Lacan no fue generoso en el reconocimiento de las fuentes que alimentaron su teorización? ¿Cómo entender el decir de Lacan “(...) a menudo el psicoanálisis no tiene sino que recobrar lo que es suyo”? (Lacan, 1953c, p. 230) Una respuesta tentativa, guiada por el trabajo de Jinkis sobre el significante, diría

que a la frase *recobrar lo que es suyo* no corresponde asignarle el sentido de simple extracción de conceptos de otras disciplinas sino su incorporación al psicoanálisis en un movimiento que descubre una *verdadera construcción conceptual*, porque no es sin una trans-formación.

La orientación que gobierna el análisis de Jinkis nos señala una vía que tiende a evitar la reducción de antecedentes a un collage para, en cambio -y en lo que concierne al objeto de nuestro estudio-, identificar los argumentos en la teoría de Lévi-Strauss que habrían influido en la conceptualización inicial del concepto lacaniano de lo simbólico. Hay en el artículo de Jinkis una reflexión marginal en la que quisiéramos detenernos; dice: “Antes que pensar los efectos que ha ejercido sobre la obra de Freud el concepto de significante, me parece más fructífero intentar despejar los resortes por los que la teoría freudiana exigía la elaboración de ese concepto”. (Jinkis, 1974, p. 48 n) Creemos que con este planteo el autor no se dirige tan solo a indicar que el concepto de significante estaba presente en Freud si bien no formalizado ni actualizado con las referencias de la lingüística estructural sino también a dar cuenta de las consecuencias que Lacan supo alcanzar en su *retorno a Freud*, comprometiendo condiciones de lectura que, como impuso el propio Lacan, consiste en “(...) volver a colocar cada uno de los términos de la obra freudiana en su sincronía”. (Lacan, 1965, p. 835)

En correspondencia con el análisis de Jinkis identificamos una propuesta que Rolando Karothy expuso en su seminario de la Maestría en Psicoanálisis “Complejo de Edipo y complejo de castración”, en la que señala *momentos* de la operación de lectura que Lacan efectuara sobre la obra de Freud. La operación de lectura que compromete el conjunto de la obra en su estructura lógica -y no en la remisión a fragmentos o recortes de la misma- se hace, dice Karothy, con el recurso de los tres registros que son extraídos del texto freudiano para luego operar su *deslizamiento* sobre el mismo. Esa operación de deslizamiento produce como efecto el hallazgo de la falta de anudamiento borromeico de los tres registros, cuya consecuencia es la necesidad de incorporar en la construcción freudiana la *realidad psíquica* como cuarto nudo; en el Capítulo V de nuestro trabajo nos servimos de esta propuesta de lectura para avanzar en la comprensión del mito freudiano de *Tótem y tabú*.

Que el acto de lectura que Lacan produce sobre el texto freudiano está destinado a establecer la lógica significante del discurso psicoanalítico se muestra en el análisis que desarrolla en el *Seminario 2* sobre el sueño de la inyección de Irma. Muy lejos de una lectura imaginarizada sobre el Freud soñante y sobre las múltiples interpretaciones anecdóticas a que pudiera dar lugar el contenido de sueño, encuentra en su factura las coordenadas propias de una experiencia de lo inconsciente. En una interpretación que articula los conceptos freudianos a los significantes del texto, desbroza en la retórica argumentativa del sueño –destinada a desculpabilizar al yo por una falta en la probidad médica- al sujeto que habla, que es el inconsciente en tanto es posible leer allí un acto fundante: *eso habla*.

Tomando como modelo ² el procedimiento de la lingüística para determinar los niveles de la lengua –fonema, semantema, palabra, frase- López (1994b) dice que se puede analizar la obra freudiana en la composición de artículos que la integran, como unidades de un conjunto en el que adquieren sentido en la puntuación de la lectura. Desde esta perspectiva es posible distinguir la aprehensión de lectura que toma los contenidos como signos aislados, de la que escucha los significantes presentes en el conjunto de la obra freudiana. El primer caso es paradigmático de las desviaciones operadas en varios desarrollos posfreudianos –Lacan menciona particularmente a los representantes del psicoanálisis norteamericano, E. Kris, R. Lowenstein y H. Hartmann- en los que se reconoce una apropiación del texto freudiano caracterizada por la repetición literal y por una extracción sesgada conforme los intereses que permitieran fundamentar, entre otros, la doctrina del yo autónomo.

Cierto es que la insistencia de Lacan por diferenciarse de los analistas de su época lo llevó en ocasiones a encendidas confrontaciones y a desestimar otras lecturas de la obra freudiana. De allí que sea necesario precisar el concepto de *desviación*³ ya que podría llevar a la errónea suposición de que habría *una* lectura verdadera o una que llevara en línea recta hacia *una* verdad; por el contrario, suscribimos la idea de que toda lectura de un autor es en cierto

² El análisis de López se sustenta en el trabajo de É. Benveniste de 1962 *Los niveles del análisis lingüístico*.

³ Debemos esta ampliación a las valiosas sugerencias aportadas por el Dr. Dagfal en su evaluación de este trabajo.

modo deformante lo que lleva implícita la consecuencia de que no es posible sostener fidelidad a un sentido originario –sentido del que, en el caso de la obra freudiana, ni siquiera el propio Freud podría dar cuenta. El sesgo que quisiéramos adoptar al emplear el concepto de desviación es el que se sustenta en la idea de que toda lectura de la obra freudiana constituye una manera de entenderse con el descubrimiento freudiano, todo acercamiento será siempre asintótico respecto al acto fundante del psicoanálisis, aquello que Lacan sintetiza con la expresión *eso habla*. Encontramos al propio Freud sujeto a esta postura: frente a las pretendidas innovaciones de Adler y de Jung, reconoció que el movimiento psicoanalítico “(...) no se dejaba conducir por los caminos que yo pretendía marcarle” (López, 1994a, p. 43) y no dudó en denostar la teoría de Adler centrada en los intereses de yo o la de Jung con su postulado de una libido desexualizada, no por una animosidad personal sino porque eran los fundamentos del psicoanálisis los que excluían sus doctrinas. Como dice López: “Freud, entonces, no traza la trayectoria del movimiento psicoanalítico, muy por el contrario ésta se le va imponiendo en su autonomía irreductible, y él debe esforzarse por descubrir su lógica y seguirla”. (Ibid, p. 31)

El distingo trabajado por López (1994a) entre la noción de “movimiento” y la de “historia” aporta un mayor entendimiento al lugar que ocupa en el discurso psicoanalítico gran parte de los desarrollos posfreudianos. López no duda en señalar que la diferencia entre estos términos está presente en Freud al titular uno de sus trabajos *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), o sea, indicando la presencia de dos dimensiones, la historia y el movimiento, que no se superponen. En este artículo encontramos un modo de acceder a la historia del psicoanálisis en el relato de las disidencias, los movimientos separatistas y el intento por asegurar una organización que permitiera que el psicoanálisis se consolidara y trascendiera a sus representantes inmediatos. Indiscutiblemente tales hechos acontecían y merecen su ponderación al hablar de la vida de Freud, del personaje. En cuanto a la obra, habrá que situarse más bien en el punto de mira al que nos conduce Freud cuando advierte que la escucha analítica no consiste en una lectura del contenido de realidad de las contingencias de vida de un analizante sino en su lectura sintomal. Esta idea la expresa López de la siguiente manera:

La lectura *del* psicoanálisis es la misma que la que el psicoanálisis enseña con respecto a la clínica: “hacer el muerto” a los significados de los términos, y dejar que la lógica del significante componga “otro texto en el texto”. No el texto del significado imaginario, sino el que produce la cadena significante en su autonomía irreductible. (López, 1994a, p. 44)

En una apretada síntesis –que invita a ampliar lo aquí expresado en la consulta del texto de López- digamos que en la *historia* del psicoanálisis se producirían progresos por acumulación y rectificación de los conceptos involucrando los propósitos explícitos de los autores implicados a diferencia del *movimiento* psicoanalítico en el que “(...) no hay continuidad ni acumulación, ni lo anterior desaparece en lo posterior: hay cortes, torsiones y retorno”. (Ibid, p. 24)

Prosiguiendo la síntesis, retendremos dos ideas centrales de los trabajos de López: el concepto de que el texto tiene autonomía en su lógica estructurante misma y la separación del autor con respecto a su obra.

Nuestra tercera fuente para fundamentar la metodología a emplear, Roberto Harari, despliega una argumentación en la que encontramos algunas de las nociones trabajadas por López: la autonomía del texto y la lógica significante que lo domina en tanto principios en los que se sustenta la operación de lectura en psicoanálisis. Su desarrollo también enfatiza los mecanismos de recepción, o sea, el lugar del lector en la tríada autor-texto-lector. Tomando aportes de la teoría y de la crítica literaria, Harari (1998a, 1998b) plantea la necesidad de revisar el acto de leer psicoanálisis. Conteste con un criterio que invita a una lectura que no omita las insignificancias presentes en un escrito, el autor nos ofrece una pista al indiciar las páginas de algunos capítulos de su libro *Polifonías. Del arte en psicoanálisis* (1998), con una palabra, LEGI(SLA)BLE, que nada debe al título –del libro o de algún capítulo- sino que nos induce a interpretar una expresión que podríamos decir metaforiza su desarrollo: el establecimiento de criterios –lo legislable- que hacen que un texto sea legible.

En una tarea de importación de teorías de la moderna crítica literaria⁴, Harari propone establecer criterios “racionales, fundados y compartibles”

⁴ Nuestro acercamiento a este tema se reduce a lo que Harari desarrolla en los trabajos de referencia.

(Harari, 1998b, p. 60) que permitan tomar distancia de lo que el autor llama un *estéril subjetivismo perspectivista* que, entre otras modalidades incluso contemporáneas, no ve la letra porque privilegia la interpretación literal.

Algunas de las nociones de la moderna crítica literaria mencionadas por Harari son: de Bajtin los conceptos de exotopía –dimensión de extranjería a sostener ante un texto que permita una interrogación de lo consabido-, lo transgrediente –designación que da cuenta de la lectura que no se remite a las motivaciones conscientes del autor-, el supradestinatario –alude a un destinatario de lo escrito que no será el de la inmediatez- y de Todorov la búsqueda de los puntos de focalización que dominan un texto así como la jerarquización de la intersticialidad.

Con estos aportes es posible legitimar la operación de lectura que, opuesta a cierta lectura ortodoxa de Freud reducida a *fusiones extáticas* e *interpretaciones exegético-restitutivas* “(...) detecta «puntos de focalización» que dominan estratégicamente el resto del escrito; además, en lugar de una ingenua fidelidad, se propone: a) la puesta entre paréntesis –provisoria- de algunos tramos; b) la reformulación de otros; c) la suplementación, cuando detecta, en el desarrollo, alguna omisión significativa”. (Harari, 1998, p. 63)

No nos parece accesorio recordar que Lacan y Lévi-Strauss tuvieron estilos de escritura que impresionan con un carácter común, como si la sintonía en que componen los conceptos avanzara en un registro afín.

Nos referimos a la manifestación de Lacan acerca de que es en el “modo” (en sentido musical) en que está compuesto un texto, donde hay que situarse en su lectura, reconociendo compartir este procedimiento con Lévi-Strauss. En su enseñanza Lacan sostuvo de manera adrede un estilo de transmisión que respondía al objeto del que se ocupaba, el inconsciente, y que encuentra en Althusser (1970) una expresión precisa: “(...) en la retórica de sus palabras les ofrece un equivalente imitativo del lenguaje del inconsciente (...)”. (p. 66)

Una significativa prueba de lo que el propio Lacan llamó su *estilo* se encuentra en la “Obertura” que antecede a sus *Escritos*; propone allí un itinerario de lectura cuyo término sea la *caída del objeto*, o sea, en el acto mismo de transmisión nos envía al lugar de la carencia en ser para indicar que

la esencia del discurso psicoanalítico no es sino la ética del deseo, punto en el que al lector “(...) le sea preciso poner de su parte”. (Lacan, 1955a, p. 4) Mención que no omitimos para consignar que en psicoanálisis el sujeto no puede desconocer aquello en lo que está implicado, aún en la formación teórica.

En cambio, no encontramos que en Lévi-Strauss su modalidad de escritura se articule teóricamente, aunque en acto muestre que el objeto de que se ocupa hace necesario un decir por rodeos, como cuando, para cernir esa *vexata quaestio* de la prohibición del incesto, exprese: “Constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura (...) en cierto sentido es ya cultura (...) es menos una unión que una transformación o un pasaje (...) es el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma (...) constituye el advenimiento de un nuevo orden”. (Lévi-Strauss, 1949a, p. 59)

También sin saberlo, creemos, da cuenta de su posición como autor cuando expone las razones por las que le resulta problemático revisar sus propios escritos: “Apenas terminado, el libro se transforma en un cuerpo extraño, en un ser muerto incapaz de fijar mi atención y menos aún mi interés. Este mundo en que tan ardientemente viví se cierra sobre sí y me excluye de su intimidad. A veces apenas consigo entenderlo” (Ibid, p. 16) y, en otro lugar, revela su dificultad para reconocerse autor de sus producciones: “Creo que es significativo el hecho de que ni siquiera tengo la sensación de haber escrito mis libros. Por el contrario, siento que los libros son escritos a través de mí y luego, cuando terminan de atravesarme, me siento vacío: nada ha quedado en mí”. (Lévi-Strauss, 1977, p. 21)

El recorrido por las fuentes en que sostenemos la metodología a seguir en el presente trabajo nos permite ahora aproximar una respuesta a la pregunta con que iniciamos este desarrollo, ¿cómo demostrar la presencia del pensamiento de Claude Lévi-Strauss en la teorización inicial de Jacques Lacan sobre el registro simbólico?

Creemos legítimo inspirarnos en el trabajo de Jinkis sobre la transformación operada en el concepto de significante al ingresar al discurso psicoanalítico

para entender la introducción de operadores teóricos de la antropología levistraussiana en la circunscripción teórica inicial del registro simbólico por parte de Lacan. Debemos aquí interpolar una reflexión que se anticipa con la expresión *apropiación distintiva* utilizada en nuestra hipótesis ya que si bien con ella pretendemos dar cuenta de la incorporación al corpus teórico del psicoanálisis de desarrollos de la antropología estructural entendiendo que la misma se hace transformando los conceptos en el mismo movimiento de importación, creemos necesario marcar la diferencia respecto del trabajo operado por Lacan sobre conceptos de la lingüística estructural; no hay, con relación a la teoría levistraussiana, un trabajo de transformación de la misma índole sino más bien una fina atención de la lógica que tiene el texto de Lévi-Strauss y que Lacan escucha de manera particular para extraer de allí el recorte preciso de lo que interesa al campo del psicoanálisis. Aún así, las reflexiones de Jinkis continúan siendo un aporte valioso porque nos permiten extremar el cuidado necesario al trasladar un concepto del campo discursivo de la antropología estructural al del psicoanálisis y, de modo concomitante, evitar los reduccionismos devenidos de la traslación acrítica de términos, como sería el caso de pensar que hay identidad entre el carácter simbólico de los hechos sociales que Lévi-Strauss consagró en su concepto de *eficacia simbólica* y el *registro simbólico*, al que Lacan ubicó como una de las dimensiones de la experiencia subjetiva junto al registro real y al registro imaginario. Para que sea posible un análisis sujeto a lo propuesto por Jinkis es necesario tomar distancia de una modalidad de lectura que se someta a la literalidad o a la exégesis de los términos. Por el contrario y considerando los aportes de López y de Harari nos autorizamos en una lectura que no eluda el encuentro con los intersticios, con los detalles secundarios, con las insignificancias y con las ausencias presentes en los textos a abordar con el objetivo de hallar en su “realidad” –en los que a veces se *dice* más allá del propósito consciente de su autor- lo que nos posibilite encontrar qué debe el concepto lacaniano de lo simbólico a la teoría de Lévi-Strauss.

II

Acerca de los antecedentes

Me basta saber que el trabajo de toda una vida no ha sido completamente inútil y que puede servir de trampolín desde el cual otros tomarán impulso para catapultarse más adelante. Para un hombre que ha llegado al ocaso de su carrera, es reconfortante, incluso exultante, recibir muestras de que su enseñanza y sus escritos ofrecen todavía un tema de reflexión.

C. Lévi-Strauss (1986b)

La intersección entre el pensamiento de Lacan y el de Lévi-Strauss ha sido objeto de abordaje para distintos autores que se ocuparon del tema con diversa extensión y profundidad. En momentos fecundos de la enseñanza de ambos –entre las décadas de 1950 y 1960- se les preguntó insistentemente acerca de la similitud, comunidad teórica o afinidad que los unía. Ambos rechazaron toda posible identificación entre los desarrollos respectivos, coincidiendo también al juzgar que el propósito de unificarlos bajo la rúbrica de estructuralistas era sólo una amalgama asistemática cuando no un *tic* periodístico. Esta posición de rechazo resulta marcada y persistente en las respuestas que Lévi-Strauss ha dado al respecto. No es el caso de Lacan quien, a pesar de haber insistido en señalar los límites entre el psicoanálisis y la antropología estructural, no dejó de reconocer la “analogía” o “correspondencia” entre los dos campos de conocimiento al que cada uno por su lado contribuía.

En época posterior al auge de lo que se dio en llamar la “moda estructuralista”, fue posible la producción de otras lecturas, algunas de las cuales llevaron adelante una pormenorizada reflexión sobre la relación entre ambos, como es el caso de Robert Georgin (1983), Jacques-Alain Miller (1985) y, en época más reciente, Markos Zafirooulos (2001, 2003). Sus trabajos respectivos abordan la relación teórica entre el pensamiento de Lacan y el de

Lévi-Strauss, constituyéndose, de tal modo, en la referencia que nos permite identificar el punto al que se ha llegado en el tema que nos ocupa.

1.- Jacques-Alain Miller

En su artículo titulado *S'être dure* encontramos dos afirmaciones en las que se expresa la estrecha relación del pensamiento de Lacan con Lévi-Strauss; por un lado, que el comienzo de la enseñanza de Lacan "(...)" no es concebible en sus términos sin *Las estructuras elementales del parentesco* y otros textos de Lévi-Strauss" (Miller, 1985, p. 91); por el otro, que la elección lacaniana de situar el inconsciente en el orden de la ley depende de una orientación dada por Lévi-Strauss en *La eficacia simbólica*.

La primera afirmación es indisociable del aporte de la lingüística estructural que tanto para Lévi-Strauss como para Lacan constituyó el campo operatorio a partir del cual ordenaron su experiencia, etnológica para uno, psicoanalítica para el otro. De allí que de la frase citada de Miller sea necesario resaltar la expresión "en sus términos" destinada a especificar una marcada proximidad con la antropología estructural al comienzo de la enseñanza de Lacan, por la incidencia de la lingüística estructural. De hecho, Miller expone los aspectos que se deducen del punto de partida que implica la hipótesis estructuralista, necesarios en la aprehensión de la experiencia psicoanalítica tal como Lacan la define: un significante remite siempre a otro significante, la idea de cadena significativa, la función del Otro, la oposición a toda concepción sustancialista, la distinción entre significante y significado y la introducción de una tópica en tanto al ser las relaciones lo fundamental para la hipótesis estructuralista, cualquier elemento adquiere propiedades de acuerdo al lugar que ocupa.

La segunda afirmación –que la elección lacaniana de situar el inconsciente en el orden de la ley depende de una orientación dada por Lévi-Strauss- remite a la distinción formulada en *La eficacia simbólica* entre inconsciente y subconsciente; este último es residuo de imágenes y experiencias vividas, mientras el inconsciente es siempre vacío, "(...)" órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos

inarticulados que vienen de otra parte” (Lévi-Strauss, 1949d, p. 184). Dice Miller (1985)

Es lo imaginario y lo simbólico en Lacan –que no son solamente válidos para el psicoanálisis-, deducibles de la hipótesis estructuralista. La innovación que aporta la hipótesis estructuralista es que obliga a esta elección, a esta disyunción que es entre lo que es del orden simbólico, donde no hay más que diferencias sin términos positivos, y la dimensión de las imágenes. Esta fuerza esta distinción y la elección decisiva, la elección primera de Lacan es ésta: el inconsciente freudiano –ésta es la novedad- es vacío. (p. 96)

La proximidad entre antropología estructural y el psicoanálisis en los comienzos de la enseñanza lacaniana, no impide un decidido apartamiento cuando se trata de la concepción del sujeto, porque “(...) a los ojos de los estructuralistas, la estructura es estrictamente incompatible con el sujeto. Está hecha, incluso, para evacuar la subjetividad del campo de las ciencias del hombre y para hacer a las ciencias llamadas humanas dignas de las ciencias naturales” (Ibid, p. 98)

La hipótesis del sujeto no se puede excluir del campo de la experiencia psicoanalítica, es más dice Miller, le es consustancial; pero para deducir la incidencia del sujeto en la estructura es necesario señalar que en la enseñanza de Lacan hay un desajuste en su formulación sobre la estructura del lenguaje y sobre la estructura de la palabra.

La formalización expuesta por Saussure -esquemática con la figura de los dos hombrecitos entre los que circula la palabra-, implicaba que hay reciprocidad en la comunicación. Para Lacan, en cambio, en la estructura de la comunicación no hay simetría ni reciprocidad entre interlocutores sino presencia del Otro que interviene para sancionar el mensaje en forma invertida. Hay, entonces, dos estructuras y, continúa Miller, el esfuerzo de Lacan es hacer una de esas dos estructuras, cuestión presente en el grafo expuesto en *Subversión del sujeto*; se ubica allí que el conjunto de los significantes se sitúa en el lugar del Otro, que es tanto el lugar desde el que se decide el sentido de lo que el sujeto dice, como el lugar del código que permite descifrar lo que dice. A diferencia de la perspectiva estructuralista, para la cual no hay *falta* en la

lengua,⁵ el psicoanálisis no concibe a este conjunto como completo. Ya que, como dice Miller

(...) la introducción, la inmisión de la estructura de la palabra en la estructura del lenguaje por Lacan, obliga a descompletar este conjunto de significantes. Es aquí donde se debe distinguir, en ese Otro donde habíamos colocado el conjunto de los significantes, ese sujeto barrado, que descompleta este conjunto, como lo dice Lacan claramente, *por no poder contarse allí más que como falta*. Esta frase, a pesar de su pequeña torsión, es enteramente deducible de esta inserción de la estructura de la palabra en la estructura del lenguaje. De golpe, a la pregunta que él plantea: *A la estructura del lenguaje, una vez reconocida en el inconsciente, ¿qué clase de sujeto podemos concebirle?*, la respuesta es que no podemos concebirle un sujeto más que respondiendo a esta inscripción en falta. En la cadena signifiante, puede reconocérselo, por ejemplo, en el intervalo entre los significantes, puede identificárselo sencillamente a la discontinuidad de la cadena signifiante. (Ibid, p. 101)

De acuerdo al interés de nuestra investigación podemos arribar a la siguiente síntesis de este artículo de Miller:

- a) Los comienzos de la enseñanza de Lacan están marcados por el estructuralismo levistraussiano, considerando que el mismo remite a los principios de la lingüística estructural.
- b) La elección lacaniana entre el inconsciente como conjunto representacional o como lugar vacío es debida a la distinción de Lévi-Strauss entre el subconsciente como residuo de imágenes y colección de hechos vividos y el inconsciente como órgano de la función simbólica. Elección que es solidaria del principio antisustancialista del estructuralismo.
- c) Desde las hipótesis de la antropología estructural y particularmente del postulado de un conjunto de significantes completo, no es posible

⁵ Si bien no está destacado por Miller, resulta pertinente recordar que en este texto, *Subversión del sujeto*, Lacan marca su distancia con Lévi-Strauss a propósito de la concepción del *mana* que, en la teoría etnológica, constituye un operador que asegura la consistencia en el campo del sentido, o sea, que asegura la completud del código.

concebir al sujeto ya que su realización sólo es pensable desde el campo del Otro pero como falta en el conjunto de los significantes.

2.- Robert Georjin

Su libro *De Lévi-Strauss a Lacan* (1983) fue publicado poco después de la muerte de Lacan, a cuya memoria está dedicado.

Georjin recuerda en dos citas que tanto Lacan como Lévi-Strauss se pronunciaron por la necesidad de que quienes se sintieran convocados por la teoría que desarrollaron, pudieran *ir más allá del padre*. “Que se me adelante en mi discurso hasta dejarlo anticuado. Sabré finalmente que no fue inútil” (Lacan, *Scilicet III/III*, p. 95, citado en Georjin, 1983, p. 174) dice Lacan, y Lévi-Strauss se expresa de esta manera: “(...) sólo harán progresar a nuestras ciencias demoliendo lo que sus mayores intentaron hacer, y ésta es la fortuna que yo les auguro”. (Lévi-Strauss, *Declaración inédita en la R.T.B.*, 9 de diciembre de 1971, citado en Georjin, 1983, p. 174)

Sin embargo, para Georjin no es aún momento de impugnar a Lacan. Su lectura de la obra de ambos autores trasunta esa condición, cuando, por ejemplo, hace coincidir a Lévi-Strauss con Lacan respecto del carácter secundario que ambos adjudican al significado, remitiendo a una cita de *Introducción a la obra de Marcel Mauss* en la que el etnólogo manifiesta: “Los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido de lo significado” (Lévi-Strauss, 1950, p. 28). Esta afirmación no sólo es cronológicamente anterior a toda expresión similar por parte de Lacan sino que también se trata de una referencia a la que acuden distintos analistas de la intersección Lacan/Lévi-Strauss para mostrar que el etnólogo se adelantó en dicha formulación. Igual carácter reviste la mención de Georjin acerca de que Lévi-Strauss se haya referido *de manera especial* a Lacan en el mismo artículo cuando, por cierto, se trata de una cita que cobra su valor por ser la única en toda la obra levistraussiana.

Esta evidente tendencia en el desarrollo de Georjin no impide que considere la obra del etnólogo como una *piedra angular* que ha emprendido una “(...) subversión radical de los confortables postulados sobre los cuales

reposa desde hace dos siglos la civilización técnica del hombre blanco” (Georgin, 1983, p. 11), ni que llegue a afirmar “Lévi-Strauss será considerado probablemente en la historia de las ideas como el Saussure de la etnología”. (Ibid, p. 48) Tan elocuente expresión remite a lo que considera aspectos relevantes de la antropología estructural. Por un lado al cambio de óptica que introduce en la etnología al ubicarse en un punto diametralmente opuesto tanto al de los postulados evolucionistas como a los de la escuela funcionalista: el estado de sociedad no se explica por el escalonamiento evolutivo que habría alcanzado la cultura en una progresión lineal, ni constituye un estado derivado de la satisfacción de las necesidades y de la función que en ello cumplen las instituciones. Para Lévi-Strauss la vida en sociedad depende de una organización simbólica que es inconsciente y que es posible formalizar en leyes. Por caso, y como ejemplo, sigamos a Georgin en la consideración de la organización dualista. Los estudios consagrados a este sistema de organización social de muchas sociedades primitivas, consistente en una división de la aldea en dos mitades que determinan las relaciones entre los miembros de acuerdo a la pertenencia a cada una de las divisiones, fue considerado como un estadio arcaico de distintas formas de organización social y recibió siempre explicaciones desde la secuenciación histórica del fenómeno. La observación del etnólogo registra que la descripción consciente que hacen cada uno de los miembros de estas sociedades no coincide con la organización –inconsciente- que se pone de manifiesto en el estudio de los intercambios que efectivamente se producen entre los dos sectores. Es sobre esa organización inconsciente sobre la que se centra el estudio del etnólogo, estableciendo su lógica y adjudicando preeminencia a esa función simbólica propia del hombre. Para la concepción estructuralista, la organización dualista no es la expresión arcaica de una modalidad de organización, sino una forma institucional común a varias sociedades, primitivas y civilizadas, un principio de organización, una modalidad de la reciprocidad, una puesta en forma del orden simbólico bajo cuya ley se organiza el grupo, los linajes y las filiaciones.

El reconocimiento de la trascendencia de la obra de Lévi-Strauss –aún con los cuestionamientos que expone Georgin- se funda en que es el primero, en el campo de la etnología, en superar las explicaciones de corte histórico, sociológico o psicológico, para hacer de la lógica de la función simbólica la

sintaxis que gobierna la vida en sociedad, aplicando el modelo de la lingüística estructural al estudio de las instituciones sociales. El establecimiento de la universalidad de la prohibición del incesto como condición que funda la sociedad y la demostración de que en todos los sistemas de parentesco prevalece lo cultural sobre la consanguinidad, son los otros tópicos rescatados por el análisis de Georjin.

Hay otro sesgo en su lectura en el que quisiéramos detenernos. Se trata de una lectura que podríamos considerar analítica en la medida en que se destina a interpretar no sólo el enunciado teórico del etnólogo sino también su *decir* bajo la forma de lapsus.

Sobre todo en el estudio y análisis levistraussiano de los mitos Georjin encuentra los indicios que verifican su observación; la enunciación producida en las detalladas y extenuantes descripciones de variedad de mitos, plenas de significaciones sexuales, no conducen a Lévi-Strauss a encontrar en ellas alguna implicación erótica. Así, por ejemplo, el largo pene del héroe, no tendrá otra significación que el matrimonio lejano. De allí que el autor considere la relación de Lévi-Strauss con el psicoanálisis –y con sus supuestos teóricos- en estos términos:

Lévi-Strauss se muestra constantemente artero con Freud. El psicoanálisis es para él una obsesión propuesta en forma de denegación. (...) retrocede ante la dimensión del fantasma, del propio como del ajeno. No percibe en los mitos o instituciones que examina la sinuosa labor del proceso primario. Pone acertadamente el acento sobre la extraordinaria flexibilidad dialéctica del pensamiento salvaje, pero saca de ella la errónea conclusión de que la mentalidad primitiva se caracteriza por una madurez adulta. Sabemos, por el contrario, que una inteligencia penetrante y sutil puede convivir con una total inmadurez afectiva. Este es a menudo el problema que presenta la neurosis. Lévi-Strauss distingue, en el plano de los principios, la significación real de una institución y la racionalización consciente que se le da, pero casi siempre elige por creer a pies juntillas la elaboración secundaria, en detrimento de la verdad reprimida. (Ibid, p. 154)

Se aprecia en la cita el sesgo interpretativo al que hacíamos referencia, al vincular la posición teórica del etnólogo con un deseo ignorado, cuyo despliegue no es otro que el propio de la interrogación de la neurosis.

Diverso es su abordaje de la teoría lacaniana. Luego de comentar sus postulados centrales, se pregunta si ellos son susceptibles de modificar el enfoque etnológico, no sin señalar puntos de convergencia y de divergencia entre el psicoanálisis lacaniano y el estructuralismo antropológico.

Para ambos la prohibición del incesto es un punto capital; ambos echan las bases de un álgebra significativa que será preeminente con relación al significado; ambos afirman que lo que caracteriza al hombre es la determinación que ejerce un aparato simbólico que le es exterior y al que está sometido hasta la muerte.

Una primera distancia teórica habrá de situarse en que para Lévi-Strauss las determinaciones inconscientes que gobiernan la vida en sociedad permanecen en el campo de lo colectivo. No hay en su análisis desarrollo alguno sobre el modo en que el sujeto es introducido en el universo simbólico. Se afirma la universalidad de la prohibición del incesto pero nada se dice de sus incidencias individuales. Dice Georjin:

Pero incluso si la prohibición se borra de la memoria adulta, su supresión no impedirá que en la primera infancia, en el tiempo perdido del mito y del “había una vez”, la prohibición no haya funcionado para constituir la ley. Aquí se sitúa el margen que separa a Lévi-Strauss de Lacan. Aquí se abre el portal de sombra que el primero no se atreve a cruzar (...) Ese portal de sombra es lo inconsciente. La meta de la prohibición adulta del incesto no es el intercambio y la circulación de mujeres. La alianza es la consecuencia de la prohibición, no su causa. La ley simbólica que promulga el tabú hunde sus raíces en un trasfondo oscuro que nada tiene que ver con la lógica kantiana de Lévi-Strauss. Por lo demás, esta lógica es racionalización. No es casualidad sino lapsus que la parte más descuidada de Lévi-Strauss y a su juicio la más accesoria –o sea el análisis del ciclo tebano- sea también su aporte más novedoso. La reflexión mítica de Lévi-Strauss se inicia con el tema de Edipo. Es decir que Lévi-Strauss confiesa la obsesión. Pero da de

él una versión que no es la de Freud. Es decir que la obsesión se presenta en forma de denegación. (Ibid, p.165)

Si bien Lévi-Strauss es el primer no analista que afirma el parentesco entre lo inconsciente y la función simbólica, “Un sólido margen de desacuerdo separa a lo inconsciente según Lévi-Strauss de lo inconsciente según Lacan. Contrariamente a lo que piensa Lévi-Strauss, las leyes inconscientes del lenguaje no son asimilables al espacio mental inconsciente”. (Ibid, p. 152). El autor se refiere a las derivas del pensamiento levistraussiano que lo llevaron a un nivel de análisis en el que, en última instancia, los fenómenos culturales estarían en dependencia de la infraestructura físico química, lo que merece el siguiente comentario de Georjin:

Toda *Weltanschauung* es un sucedáneo irrisorio del catecismo, observaba Freud. Dios está latente en toda teoría, incluso en la atea. El fin principal del análisis es revelar, por la vía de la asociación libre, qué significante usurpa la función de dominio y se arroga el lugar de significante amo. La filosofía, así sea la más materialista, no conoce más que un solo significante amo: Dios. Y el mito según el cual Dios ha muerto parece singularmente sospechoso. Tal vez sea simplemente una protección contra el peligro de la castración. (Ibid, p.184)

Aún considerando la caída en un materialismo vulgar que como observa Georjin se acentuó en la progresión de la obra de Lévi-Strauss, es posible sostener que hay convergencia entre la antropología estructural y el psicoanálisis de la escuela freudiana. No se trata de un campo común sino de discursos que permiten una cierta articulación recíproca. La comparación entre ambos demuestra que los dos procedimientos son complementarios y que se respaldan mutuamente.

3.- Markos Zafiroopoulos

En cuanto a Markos Zafiroopoulos encontramos su abordaje de la relación Lacan/Lévi-Strauss en dos libros que ha dedicado al estudio de las fuentes sociológicas en el pensamiento lacaniano. El primero de ellos, *Lacan y las*

Ciencias Sociales. La declinación del padre (1938-1953), se aboca al período que va desde *La familia* (1938) a *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* (1953); el segundo, *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*, lo hace al momento en que Lacan inicia su *retorno a Freud*.

En una sinopsis muy ajustada ubicaremos las ideas centrales que gobiernan la exposición de Zafiropoulos.

En el texto que analiza el período 1938-1953 señala la adhesión de Lacan a la teoría durkheimiana de contracción de la familia conyugal, aunque, dice, ello no se encuentre explicitado en la teoría lacaniana. Se trata de la tesis suscripta por Émile Durkheim que plantea una evolución histórica de la familia que habría pasado de la modalidad primitiva, sociedades domésticas extensas y patriarcales, a la forma reducida conyugal en la que la sociedad de los esposos se constituye en el elemento esencial y permanente de la familia. A la soberanía del padre en la familia patriarcal le sucede un modo en el que el estado se encarga cada vez más de fijar su funcionamiento, con la consecuente declinación del poder paterno. La teoría de la contracción de la familia conyugal ha caducado en las ciencias sociales; estudios de demografía histórica, sobre todo a partir de la década del 60 con la escuela de Cambridge, han demostrado que las diferentes modalidades de familia, tanto extensa como conyugal, han coexistido desde la Antigüedad.⁶

Con la adhesión a la tesis de la declinación de la familia paternalista, Lacan explica las formas degradadas que asume el Edipo -en tanto la imago paterna depende del valor social del padre de familia- y las formas de las neurosis. En apoyo de esta afirmación, Zafiropoulos remite al texto de Lacan que expresa:

El análisis psicológico del Edipo señala que se lo debe comprender en función de sus antecedentes narcisistas; no queremos decir por ello que se instaura fuera de la relatividad sociológica. El resorte más decisivo de sus efectos psíquicos, en efecto, se origina en el hecho de que la imago del padre concentra en sí la función de represión con la de sublimación; pero se trata, en ese caso, de una determinación social, la familia paternalista. (Lacan, 1938, p. 84)

⁶ Zafiropoulos expone el tema en el capítulo 4 de *Lacan y las ciencias sociales. La declinación del padre (1938-1953)*.

Si el complejo depende, para el Lacan de entonces, de condiciones sociales de producción, del valor social del padre de familia, se aparta de Freud para quien la función del padre no está sujeta a relativismo cultural o histórico alguno sino al acto parricida inaugural. Esta distancia conceptual con el padre del psicoanálisis se manifiesta, afirma Zafiropoulos, hasta su encuentro con la antropología estructural que le permite “(...) distinguir de manera radical la persona del padre de familia de la función simbólica del padre”. (Zafiropoulos, 2001, p. 199)

El segundo de los libros de Zafiropoulos tiene por tesis: “(...) el retorno de Lacan a Freud se hace por el camino de Lévi-Strauss”. (Zafiropoulos, 2003, p. 27) Si en el anterior uno de los propósitos era levantar la represión sobre el momento durkheimiano de Lacan, en éste se trata de poner de manifiesto el lugar que ocupa la antropología estructural en los desarrollos lacanianos de 1951 en adelante, con igual destino de sepultamiento en la doxa psicoanalítica.

La teoría del sujeto del inconsciente, la lectura clínica de los casos paradigmáticos de Freud, el operador teórico del Nombre del Padre, la mutación producida entre el estadio del espejo y el esquema del ramo invertido, la articulación de los registros Imaginario, Simbólico y Real, son algunos de los conceptos cuya elaboración estaría fuertemente determinada por el pensamiento de Lévi-Strauss. Zafiropoulos lleva su análisis a un punto tal que convierte la obra del etnólogo en el punto axial del retorno a Freud y de la reformulación de conceptos centrales del psicoanálisis por parte de Lacan.

Es necesario remitirse al texto de Zafiropoulos para seguir su argumentación en la que la construcción conceptual lacaniana aparece concatenada con el lugar de Lacan en el movimiento psicoanalítico, con la escisión de 1953 y con lo que denomina “(...) rectificación subjetiva de su transferencia a Freud” (Ibid, p. 186) tras su encuentro con la obra de Lévi-Strauss. Otras dos razones nos parece justifican la necesidad de remitirse al texto.

La primera es que su estilo de lectura sujeto a la consigna “(...) comentar un texto es como hacer un análisis” implica de manera preponderante su escucha analítica del texto lacaniano y del texto levistraussiano, y su interpretación producto de esa escucha. La otra es que propone a sus lectores que juzguen *de visu*, para lo cual reproduce múltiples párrafos tanto de Lacan

como de Lévi-Strauss que van articulando y apoyando su desarrollo. Comentar esos tópicos obligaría a reproducir en extenso, tarea que resignamos a favor de la imprescindible lectura del autor.

A nuestro entender, Zafiropoulos señala adecuadamente puntos precisos de correspondencia entre Lacan y Lévi-Strauss, aún cuando pueda considerarse un exceso que interprete *La eficacia simbólica* como un escrito técnico que registra una teoría de la resistencia, de la transferencia y de la cura, y que diga que *El hechicero y su magia* ofrece una descripción del análisis que es isomorfa de la propuesta por Lacan. En esta misma dirección afirma que la transformación operada entre el estadio del espejo y el esquema del ramo invertido se debe al operador levistraussiano de la eficacia simbólica (en principio, no negamos de plano la articulación, simplemente entendemos que llega a tan taxativa afirmación omitiendo todo lo que Lacan, en su retorno, debe a Freud básicamente).

Este estilo de lectura también está presente cuando expresa que la manera lacaniana de entender la constitución del sujeto del inconsciente no es sin el aporte de Lévi-Strauss, sustentando la mayor parte de su desarrollo en un párrafo de *Función y campo* en el que Lacan invoca a uno de sus oyentes más agudos. El párrafo es el siguiente:

La forma bajo la cual el lenguaje se expresa define por ella misma la subjetividad. Dice: “Irás por aquí, y cuando veas esto tomarás por allá.” Dicho de otra manera se refiere al discurso del otro. Está envuelto como tal en la más alta función de la palabra, por cuanto compromete a su autor al investir a su destinatario con una realidad nueva, por ejemplo con un “Eres mi mujer”, un sujeto pone en sí mismo el sello de ser el hombre del *conjungo*.

Tal es en efecto la forma esencial de donde toda palabra humana deriva más que a la que llega.

De donde la paradoja cuya observación creyó podernos oponer uno de nuestros oyentes más agudos, cuando empezamos a dar a conocer nuestros puntos de vista sobre el análisis en cuanto dialéctica, y que formuló así: el lenguaje humano constituiría pues una comunicación donde el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida, fórmula que nos bastó con

adoptar de la boca del objetor para reconocer en ella el cuño de nuestro propio pensamiento (...). (Lacan, 1953c, pp. 286-287)

El interlocutor eminente resulta ser Lévi-Strauss, clave develada por el propio Lacan en *La tercera* (1974). Sin duda el dato –que la investigación de Zafiropoulos persigue- guarda un gran interés y seguramente no es menor su importancia. Pero no sabemos si tiene el alcance que le da al expresar: “(...) ese oyente de los más agudos, esa figura del Otro que puso a Lacan sobre el rastro del sujeto del inconsciente” (Zafiropoulos, 2003, p. 124) ya que en ningún momento del análisis de Zafiropoulos se subraya de la cita de Lacan reproducida en último lugar aquello que define una correspondencia entre su pensamiento y el del etnólogo, por ejemplo cuando dice “(...) fórmula que nos bastó con adoptar de la boca del objetor para reconocer en ella el cuño de nuestro propio pensamiento”. Porque ese rasgo –o sea, el considerar más que una deuda una correspondencia- también está presente en la referencia expuesta en *La tercera*: “(...) tomo lo mío donde lo hallo” (Lacan, 1974, p. 77) y en la *Obertura* (1966) a los *Escritos*: “Eso sería satisfacer ese principio promovido por nosotros: que en el lenguaje, nuestro mensaje nos viene del Otro y, para anunciarlo hasta el final: bajo una forma invertida. (Y recordemos que este principio fue aplicado a su propia enunciación, pues, habiendo sido emitido por nosotros, recibió de otro, interlocutor eminente, su mejor cuño)”. (Lacan, 1966, p. 3)

La particular manera de puntuar la lectura que se expresa en los dos libros de Zafiropoulos -y que hemos intentado reflejar-, torna imprescindible la remisión a su lectura para un análisis más preciso de su contenido y alcance.

La recensión efectuada precedentemente constituye una muestra no sólo de los aportes que se han hecho desde el psicoanálisis al entendimiento de la relación entre el pensamiento de Lacan y el de Lévi-Strauss, sino también de que los puntos de vista desde los que se considera tal relación no coinciden en todos sus términos.

Mientras Zafiropoulos pretende que la concepción lacaniana de sujeto del inconsciente es significativamente debida a Lévi-Strauss, tanto por su teoría sobre la eficacia simbólica como por haber sido un *objetor de excepción* de

Lacan y, en tal medida, una figura del Otro en la que el psicoanalista encontró el rumbo para su *retorno a Freud*, para Miller lo que aparta decididamente a la antropología estructural del psicoanálisis es que en el corpus teórico del primero no se incluye la hipótesis del sujeto.

Mientras Georjin reclama a Lévi-Strauss que interprete su decir desde el psicoanálisis y que incluya en su cálculo la fantasmática neurótica que le impide reconocer su deseo en la teoría que elabora, Zafiropoulos supone al etnólogo mucho más próximo al psicoanálisis, llegando a afirmar que alguno de sus escritos contienen una teoría de la cura o que desarrolla una teoría de la libido.

Mientras Georjin reserva un lugar destacado al trabajo en común y a las relaciones de amistad entre Lacan y Lévi-Strauss, Zafiropoulos se pronuncia de este modo: “Es inútil plantear aquí todo lo que no es la influencia de Claude Lévi-Strauss sobre Jacques Lacan: no es la influencia de una moda ni de una amistad. Está, en cambio, en el centro de un *retorno a Freud* por el objeto: el inconsciente freudiano y sus estructuras (las de la palabra y el lenguaje)”. (Zafiropoulos, 2001, p. 190)

¿Por qué semejante diversidad en la interpretación de dos teorías que, sin lugar a dudas, son de una gran riqueza y profundidad?

¿Por qué tal polisemia de sentido cuando no puede menos que afirmarse que ambos fueron rigurosos y precisos en sus posiciones conceptuales?

Nuestra investigación no deja de estar guiada por estos interrogantes así como por todo aquello que aportan tanto Zafiropoulos como Georjin y Miller en el entendimiento de la cuestión objeto de nuestro estudio.

III

Consideraciones sobre “el progreso” en la(s) obra(s) de Lacan y Lévi-Strauss

¿No ven que a medida que avanzaba siempre me iba aproximando a un punto de densidad al que no hubiera podido llegar sin los pasos precedentes?

J. Lacan, 1963

(...) por mi parte, aspiro al progreso en comprensión.

J. Lacan, 1953-1954

En un momento avanzado de la construcción teórica de Freud insiste un interrogante, ¿por qué no somos felices?, ¿por qué necesitamos paliativos para soportar la vida?, ¿acaso los progresos técnicos que han facilitado enormemente la vida del hombre no deberían haberlo llevado a un mejor estado de felicidad? La respuesta, no por repetida menos contundente, reza: el progreso que el hombre pretende alcanzar en la realización de logros de los que podría enorgullecerse, es una aspiración tras la que anida una ilusión que desconoce el suelo sobre el que se asientan las adquisiciones culturales que, sólo posibles *en y por* la renuncia pulsional, no se soportan sin sufrimiento

En algunos desarrollos Freud parece sostener conceptos solidarios con el evolucionismo –la impronta del darwinismo en la época también lo alcanzó–, pero su argumentación desmiente que pueda establecerse una continuidad hacia adelante en la que se alcanzaría una síntesis. Lo primario –en lo colectivo o en lo individual– no se supera hasta alcanzar una etapa superior sino que sobrevive como núcleo del ser. En tal sentido *Tótem y tabú* constituye un ejemplo paradigmático ya que su pretensión de historizar un hecho que se postula como aquel que da origen a las reglas éticas y sociales que regulan la vida de los hombres, puede considerarse accesorio frente al establecimiento de la función simbólica del padre.

Filiado en el pensamiento freudiano Lacan recupera el espíritu que lo anima al decir

Y, en efecto, la última palabra de la antropología freudiana, concierne a lo que posee al hombre y hace de él, no el sostén de un irracional –el freudismo no es un irracionalismo, al contrario-, sino el sostén de una razón de la que es más víctima que amo, y por la que está condenado de antemano. (Lacan, 1955-1956, p. 349)

1.- “El progreso” en la obra de Lacan

En el enunciado mismo que Lacan acuñó, *retorno a Freud*, se expresa el estilo de su filiación al pensamiento freudiano: no se trata de superarlo en un pretendido avance sobre conceptos que habrían perimido, sino volver al *sentido de Freud*, recuperar la experiencia fundante del psicoanálisis en lo que podríamos caracterizar como un avanzar regrediente que se diferencia netamente de la concepción científica positivista del progreso de acuerdo a la cual éste se da a través de la acumulación de nuevos hechos y descubrimientos en un proceso continuo y en una dirección que la propia etimología de la palabra indica: “acción de ir hacia delante”.

Relevar todas las referencias en las que Lacan se pronuncia o argumenta en una dirección opuesta a la concepción progresiva y lineal de la conceptualización teórica es una tarea que sobrepasa los propósitos de este trabajo. Nos dejaremos guiar por una referencia en particular del *Seminario 1*; luego de establecer una distinción del psicoanálisis con las matemáticas -en la que la introducción de $\sqrt{}$ o f conlleva un progreso-, dice:

Estamos en una posición de naturaleza diferente, más difícil. Porque nos enfrentamos a un símbolo extremadamente polivalente. Pero sólo habremos dado un paso adelante cuando lleguemos a formular adecuadamente los símbolos de nuestra acción. Ese paso adelante, como todo paso adelante, es también un paso retroactivo. En consecuencia, diré que estamos así elaborando, en la medida en que ustedes me siguen, un psicoanálisis. Nuestro paso adelante en el psicoanálisis es, al mismo tiempo, un retorno a la aspiración de su origen. (Lacan, 1953-1954, p. 400)

En la síntesis de esta cita encontramos reunidas algunas ideas que orientan nuestra exposición. Por un lado, no se niega la pertinencia del progreso en la ciencia por acumulación o por la introducción de un significante que nombra un nuevo territorio de conocimiento pero, a la vez, se precisa que en el dominio del psicoanálisis la comprensión de las experiencias que lo definen implica un movimiento retroactivo. Por otra parte, se señala la correspondencia entre la formulación de los principios teóricos propios de la disciplina y un psicoanálisis, o sea, un análisis personal.

Estas indicaciones tornan comprensible que Lacan siga el derrotero del descubrimiento del inconsciente en el relato de un sueño. Se trata del conocido “sueño de la inyección de Irma” que Freud consideró ejemplar y de importancia tal en el progreso de su pensamiento que llegó a fantasear con la posibilidad de que en el lugar en que tuvo ese sueño se recordara en una placa el acontecimiento a través del cual “(...) le fue revelado al doctor Sigmund Freud el secreto de los sueños”. (Freud, 1900, p. 141n)

En los capítulos XIII y XIV del *Seminario 2* Lacan trabaja detenidamente el sueño de la inyección de Irma con la advertencia de que no se trata de hacerle decir a Freud lo que no dijo o lo que aún no había conceptualizado sino lo que quizá dijo sin saber. Avanza en esa dirección al considerar el texto del sueño y su interpretación como una palabra de Freud que nos está dirigida. De modo que si propone un “re-análisis” no será con una pretensión exegética ni correctiva de la interpretación del soñante, sino con el propósito de situar una experiencia a partir del relato freudiano de este sueño, a partir de que éste le adscribiera el carácter de paradigma y a partir de su satisfacción por haber encontrado la *solución* al enigma del sueño. Recapitulemos los tres momentos en la deriva de este sueño: el de la composición yoica de Freud que hace hablar al Dr. M., a Leopold y a Otto como signantes de una retórica que quiere desculpabilizarlo, el de la confrontación con el horror, con la boca abierta, punto de detención sobre el cual sin embargo el sueño sigue avanzando, y la aparición de una palabra plena. La realización de esa palabra, *trimetilamina*, de la solución, nos coloca frente a una experiencia que se impone, se dice, más allá del soñante y que la lectura de Lacan nos autoriza a pensar como apólogo del descubrimiento del inconsciente. Dice Lacan: “Este sueño nos revela, pues, lo siguiente: lo que

está en juego en la función del sueño se encuentra más allá del ego, lo que en el sujeto es del sujeto y no es del sujeto, es el inconsciente”. (Lacan, 1954-1955, p. 241)

El análisis lacaniano del sueño de la inyección de Irma se prolonga en varios tramos del *Seminario 2* como un motivo eficaz para exponer que su momento de clausura -encuentro abisal con un real-, testimonia el surgimiento del símbolo que no es propiedad del sujeto sino una muestra de su subordinación a una alteridad radical que es un más allá de la referencia interhumana, que es el más allá simbólico tal como se expresa en la insistencia repetitiva de la que Freud dio cuenta con la pulsión de muerte, dominio “prevital y transbiológico” (Lacan, 1955a, p. 46) que no debe confundirse con algo del orden de lo natural porque refiere al circuito simbólico en el que el sujeto está integrado.

Si hiciera falta aún una prueba más de que en psicoanálisis no hay *psicogénesis*, retomemos una serie de precisiones vertidas por Lacan en *Observación sobre el informe de Daniel Lagache* (1958) en el que las coordenadas estructurantes de la subjetividad se reconocen antes del nacimiento porque el sujeto es entonces solamente un polo de atributos, “(...) significantes más o menos ligados a un discurso (...)” (Lacan, 1958, p. 632) que no pueden pensarse desde la perspectiva de la continuidad evolutiva sino como momento de corte: el que enlaza la demanda con el deseo.

Se advierte entonces que no hay lugar alguno para hacer del inconsciente la decantación de algo que se da tras un desarrollo, tal como sostuvieran las tendencias posfreudianas en las que el análisis buscaba rectificar la relación del sujeto con el objeto considerando que la maduración libidinal llegaba a un punto –cuando era exitosa- de integración y armonía en las relaciones interobjetales. El análisis conducido por tales vías permanece en la dimensión imaginaria, a diferencia de aquella que supone la “(...) reintegración por parte del sujeto de su historia hasta sus últimos límites sensibles, es decir hasta una dimensión que supera ampliamente los límites individuales”. (Lacan, 1953-1954, p. 26)

El caso del paciente de religión islámica al que Lacan se refiere en el *Seminario 1* constituye una muestra fecunda en tal sentido. La sintomatología que presentaba, vinculada a la dificultad para realizar ciertas actividades con la

mano, había sido analizada e interpretada como fijación a la actividad masturbatoria infantil. No se trata de una vía errónea pero sí insuficiente por desconocer las determinaciones simbólicas que, en su caso, se vinculaban al desconocimiento por represión de la constelación simbólica que había sido determinante en su vida: el enunciado de la ley coránica *al que roba se le cortará la mano* formaba parte de su historia en tanto su padre había sido sujeto de tal admonición tras incurrir en una falta a la ley. Es sólo por la mediación de esa vía que el análisis puede avanzar en tanto constituye un progreso del discurso para alcanzar una palabra verdadera. Podemos así sintetizar la idea siguiendo a Lacan cuando advierte que la determinación eficiente en la producción sintomática del paciente no agota su explicación por el desarrollo, *Entwicklung*, sino por las relaciones simbólicas fundamentales que se inscriben bajo el término *Geschichte*.

El carácter creacionista de la “marca” de lo simbólico -el hecho de que algo exista sobre el fondo de su inexistencia posible- se expresa con transparencia en el juego que el maestro vienés identificó en un niño, aislando en él el momento original de simbolización, operación que no se produce por la vía del conocimiento ni de la acumulación de experiencias sino que se reduce a una simple oposición fonemática. Recordemos que se trata del juego que Freud observara en su nieto, un niño de dieciocho meses, consistente en la reiteración de dos acciones: arrojar un carretel y acercarlo nuevamente a sí, alternancia que se acompañaba de dos expresiones, *Fort* (allá) para la primera acción, *Da* (acá) para la segunda. La interpretación que primó en el análisis de este juego ubicaba en la emisión vocálica la simbolización por parte del niño para dominar la ausencia de la madre. Lacan va más allá al decir que el niño destina su juego al lugar vacío dejado por la madre repitiendo esa pérdida, de allí que lo eleve a la condición de paradigma de la constitución del sujeto en relación con el significante: “La relación fundamental del hombre con ese orden simbólico es precisamente aquella que funda el orden simbólico mismo: la relación del no-ser con el ser”. (Lacan, 1954-1955, p. 454)

2.- “El progreso” en la obra de Lévi-Strauss

Lévi-Strauss dedicó uno de los capítulos de *Las estructuras elementales del parentesco* a denunciar la vigencia de lo que llamó *ilusión arcaica*⁷ que, en síntesis, refiere al sostén de una concepción evolutiva del hombre –en la onto y filogénesis- desconociendo lo que en uno y otro nivel se debe al poder creacionista del significante. Su demostración, en cambio, persigue la identificación de ciertas *estructuras fundamentales del espíritu* para explicar la existencia de la institución universal de la prohibición del incesto, luego de comprobar la insuficiencia de los estudios históricos o geográficos para dar razón del fenómeno.

Uno de los lugares en los que busca la justificación de esas estructuras se encuentra en la psicología infantil pero no justamente en teorías evolutivas que, entre otras pruebas, aducen un paralelismo entre el niño y el primitivo. Frente a las variadas tesis que se sostienen en la idea de tal paralelismo, Lévi-Strauss manifiesta que no es más que una ilusión subjetiva la que lleva a comparar el pensamiento infantil con el pensamiento primitivo, la misma que hace que para los primitivos sus niños sean equivalentes a los adultos de las sociedades civilizadas. Para entender esta “ilusión” debe considerarse que las expresiones de la vida social que nos resultan ajenas por no participar de lo “común” del contexto propio son, sin embargo, propiedad universal de todos los hombres y de todos los tiempos. Al no estar aún totalmente integrados en un contexto cultural determinado, los niños expresan con rigor y simplicidad ese trasfondo común: el deseo de posesión exclusiva, la necesidad de seguridad, la exigencia de la regla que precave contra lo indeterminado.

De igual modo que en la incorporación al lenguaje –en el que sobre la base de los sonidos que el niño dispone al nacer, la lengua materna inscribe una selección que conduce a la adquisición del lenguaje articulado y a la

⁷ En más de una oportunidad Lacan puso en correspondencia su afirmación de que en psicoanálisis no hay psicogénesis con las críticas de Lévi-Strauss a la *ilusión arcaica*. La manera en que aparecen las menciones de Lacan a la *ilusión arcaica* constituyen lo que creemos es un rasgo característico en su relación con el texto del etnólogo. La brevedad de la referencia lleva a pensar que el concepto sirve de apoyo a la demostración que lleva adelante y que tiene carácter ilustrativo o de reafirmación. La extensión en el tiempo, desde *Intervención en el Primer Congreso Mundial de Psiquiatría* (1950), hasta *La ciencia y la verdad* (1966) es una muestra de que la presencia de Lévi-Strauss en la obra de Lacan tuvo una constancia que se mantuvo durante muchos años.

irremediable pérdida de un sinnúmero de fonemas-, los comportamientos sociales se edifican sobre un campo ilimitado de posibilidades de las que se retendrán solo algunas en la inclusión a cada cultura particular. Y Lévi-Strauss (1949a) agrega:

(...) el pensamiento infantil representa una especie de común denominador de todos los pensamientos y de todas las culturas (...) hablaríamos de buena gana del «polimorfismo» del pensamiento infantil, dando a este término un sentido cercano a aquel que emplea el psicoanálisis cuando describe al niño como un «perverso polimorfo». ¿Qué se entiende por esto? Que el niño posee, en forma rudimentaria y al mismo tiempo, todos los tipos de erotismo entre los cuales el adulto buscará su especialización en el plano normal o patológico. Al encarar la relación entre las actitudes sociales del niño y los diferentes tipos de organización realizados por las sociedades humanas preferiríamos decir de la misma manera, que el niño es, para el etnólogo, un «social polimorfo». (p. 136)

El estilo de esta argumentación y la oposición categórica a los planteos evolucionistas está presente en todos los temas que fueron objeto de estudio para el etnólogo. Frente a la suposición de que el pensamiento primitivo estaría dominado por el animismo o por la magia, opone la demostración de que sus operaciones intelectuales tienen la misma capacidad de abstracción lógica que otros modos destinados a aprehender el universo en un cierto orden, categorizando la realidad de una manera que difiere en el estilo pero no en la metodología con la del pensamiento científico. En el análisis de los mitos se opone tanto a las explicaciones de acuerdo a las cuales se producirían por algún acontecimiento que los motivaría conscientemente como aquellas que los consideran propios de una etapa evolutiva previa al desarrollo científico. Aún más, en el procedimiento mismo de su análisis desestima la sucesión cronológica de los episodios que componen el mito para agruparlos según sus afinidades temáticas. También rehúsa considerar la diversidad de sistemas de parentesco y reglas matrimoniales como resultado de una cierta evolución o como producto de fenómenos de difusionismo. El hecho de que su estudio se haya concentrado en los sistemas elementales del parentesco, ha llevado a la errónea suposición de que se trata de sistemas primarios o primitivos cuando lo

correcto es que son aquellos que revelan con transparencia y simplicidad los mecanismos –*el nivel molecular*– que gobiernan la vida de la comunidad. “Elemental” no significa próximo al origen ni es equivalente a “primitivo”. Del mismo modo lo “arcaico” no remite a una etapa primigenia o al residuo de prácticas que se hubieran abandonado en beneficio de otras más evolucionadas. Tanto la estructura elemental como lo que se inscribe bajo la condición de arcaico remiten a determinaciones que están en el fundamento.

Desde estas posiciones conceptuales no puede menos que devenir su cuestionamiento, también, a los principios en que se fundó la escuela evolucionista de antropología. En un texto producido por encargo de la UNESCO, destinado a componer una serie de escritos contra la discriminación racial, se encuentran reunidas sus argumentaciones contra la idea de progreso, cara al evolucionismo cultural, según la cual las sociedades se ordenan secuencialmente en etapas de un desenvolvimiento único y lineal. En cambio dirá que el progreso “(...) no es ni necesario ni continuo, procede por saltos, o, como dirían los biólogos, por mutaciones. Estos saltos no consisten en llegar cada vez más lejos en la misma dirección; van acompañados de cambios de orientación, un poco al modo del caballo del ajedrez, que siempre tiene a su disposición varias progresiones, pero nunca en el mismo sentido”. (Lévi-Strauss, 1952c, p. 317)

Aún cuando las distintas escuelas antropológicas centradas en concepciones relativistas desestimaron la teoría evolucionista, el autor dice que persiste la idea “centrista” del conjunto de certidumbres que constituyen el propio sistema de referencias desde el cual se pondera lo distinto al “mismo”. Se trata de una propiedad de la que participan también los denominados “primitivos” para quienes los que se encuentran fuera de los límites de la tribu o de la aldea son bárbaros o poco menos que pertenecientes al reino animal.

En un intento por superar tanto las posiciones etnocéntricas como las propias del relativismo cultural, Lévi-Strauss considera que el punto diferencial entre culturas pretendidamente civilizadas y otras presuntamente primitivas se puede establecer en la atribución de una historia acumulativa, para las primeras, y una historia estacionaria, para las segundas. Dice el autor que la colaboración entre las culturas condujo a algunas de ellas a nuevas síntesis

producto de un proceso de acumulación y de un funcionamiento al modo de una máquina que necesita de un constante consumo de energía para funcionar. Pero hay otras sociedades que permanecen aisladas y que no añaden las innovaciones a lo anterior; son las sociedades “frías” –en oposición a las otras, “calientes”-, cuya historia puede caracterizarse como “estacionaria”. Prolongando la analogía con una máquina, éstas funcionan como una que, tras un impulso inicial, puede hacerlo indefinidamente. “Cada una de estas sociedades considera que su fin esencial es el de perseverar en su ser, de seguir siendo tal y como la instituyeron los ancestros y por la pura y simple razón, además, de que los ancestros así lo hicieron (...)”. (Lévi-Strauss, & Charbonnier, 1961, p. 44)

En el Prólogo a la edición española de *Antropología estructural*, Eliseo Verón (1968) manifiesta que Lévi-Strauss, enfrentado a una postura de la Antropología cuyo tinte paternalista convertía a las sociedades primitivas en un sucedáneo de la infancia de la humanidad,

(...) ha buscado formular un encuadre radicalmente distinto. En primer lugar, sin duda, los llamados primitivos no representan nuestra infancia y es ingenuo evaluarlos por lo que les falta para parecerse a nosotros. Pero aún cuando así fuera, su estudio solo podría semejar una visita a la infancia en el sentido que ésta posee en la cura psicoanalítica: una experiencia que tiene por objeto comprender los íntimos resortes de las decisiones de nuestra vida actual, por comparación con otras decisiones posibles que nosotros nunca realizamos; recorrer la estructura de la propia individualidad como el desenvolvimiento de un proyecto en el que debemos reconocernos a través de los otros. (p. XI)

De hecho, la empresa de Lévi-Strauss en su trabajo etnográfico es una búsqueda de las expresiones elementales de la vida social que permitan reconstituir situaciones fundamentales e identificar invariables de la experiencia humana. Se trata de un camino regresivo, de un remontarse en el tiempo y en el espacio a lo más distante del mundo occidental y a lo más ajeno al yo en tanto conjunto de certidumbres propias de una cultura y de una época. La destitución definitiva de toda posible adscripción de inferioridad evolutiva a las sociedades llamadas primitivas tras su encuentro con las poblaciones

indígenas de Brasil encuentra una precisa síntesis en la reflexión de Lévi-Strauss cuando afirma: “Yo había buscado una sociedad reducida a su más simple expresión. La de los *nambiquara* lo era hasta el punto de que allí sólo se encontraban hombres”. (Lévi-Strauss, 1955b, p. 315)

Otro de los aspectos centrales en la manera con que Lévi-Strauss explica la diversidad de prácticas y costumbres, sobre todo en la comparación de conjunto que constituyó el objeto clásico de la antropología, primitivos y civilizados, es su cuestionamiento a la concepción de historia. Es conocida la polémica que sostuvo con Sartre al respecto. En beneficio de lo que estamos elaborando, recordemos solamente que en el pensamiento del etnólogo no se trata de negar la historia sino de relativizar el privilegio de la dimensión temporal en las ciencias sociales. Si bien lo más difundido sobre el tema se encuentra en el capítulo final de *El pensamiento salvaje* –en gran parte dedicado a la discusión con Sartre– las argumentaciones expuestas por Lévi-Strauss son de temprana aparición según podemos constatar en la lectura de un fragmento de un artículo del año 1949 dedicado al análisis del lugar de la etnología en su relación con la historia:

La etnología no puede, pues, permanecer indiferente a los procesos históricos ni a las más altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales. Pero si les dedica la misma atención apasionada que el historiador, es para obtener, mediante una especie de marcha regresiva, la eliminación de todo lo que deben al acontecimiento y a la reflexión. (Lévi-Strauss, 1949c, p. 23)

Porque “la historia” que interesa al etnólogo es una historia estructural; en ella, los acontecimientos constituyen una dimensión que no es determinante para explicar los fenómenos a los que destina su estudio. De allí que distinga – en *Introducción a la obra de Marcel Mauss*– el campo del conocimiento, en el que se dan procesos de aprehensión paulatina y acumulativa, de la creación significativa en la que se trata del paso de un estado en que nada tiene sentido, a otro en que el mundo se hace significativo de una vez.

3.- Consideraciones finales

En el transcurso de nuestra investigación será recurrente la mostración de la distancia entre Lacan y Lévi-Strauss con relación a diversas concepciones teóricas que muchas veces parecen partir de un punto común. No es el caso del tema considerado en el presente capítulo en el que no se encuentran notorias discrepancias entre ambos, aunque cada uno destine sus reflexiones al campo propio.

Lo recortado de nuestro desarrollo no obsta de advertir que la idea común que sustentan sobre “el progreso” es solidaria de la concepción acerca de la preeminencia del significante. Como expusimos, frente a los desarrollos de la Antropología –tanto en la teoría evolutiva como en la funcionalista- y frente a los desarrollos del psicoanálisis posfreudiano centrados en la relación de objeto, ambos oponen la condición rectora del significante y su estatuto creacionista.

En esta afirmación no hacemos más que repetir a Lacan, según lo expresado reiteradamente y, también, en sus intervenciones en una conferencia de Lévi-Strauss del año 1956. Allí, además de señalar la coincidencia entre uno y otro al enfatizar la función del significante, resalta el análisis levistraussiano del mito que admite haber aplicado al caso del *Hombre de las ratas*, a más de manifestar que la función del mito es proporcionar el significante de lo imposible, concluyendo con esta sugestiva pregunta “¿Tendré hoy, como tuve entonces, la impresión de que acaso me adelantaba un poco?”. (Lacan, 1956a, p. 115)

Decimos que esta pregunta es sugestiva porque al ubicar el mito como significante de lo imposible -dominio de lo real-, aparece “adelantada” con respecto a lo destacado de su enseñanza en ese momento: el registro simbólico.

IV

Claude Lévi Strauss y la lógica de la estructura del parentesco

Para precisar la manera en que Lévi-Strauss se ubica en el campo que hace propio, el de la Antropología, es necesario identificar el surgimiento de la disciplina en Francia, por un lado y su acceso a dicho campo, por el otro.

La sistematización de un conocimiento científico unificado bajo la rúbrica de Antropología tiene su origen a mediados del siglo XIX. La publicación de las obras de Bachofen, de Tylor y de Morgan constituyen la referencia obligada en la delimitación del objeto de la nascente disciplina: las sociedades primitivas no occidentales. En Inglaterra primó la denominación *Antropología Social* y en Estados Unidos *Antropología Cultural*, coincidente con la preferencia dada a los estudios en dirección a enfatizar las interrelaciones sociales, en el primer caso, o los productos del hombre, en el segundo.

La situación en Francia fue diferente; por un lado, el término que se aplicó al campo de conocimiento dirigido a los pueblos primitivos fue el de *Etnología*, y, por otra parte, se trató de una empresa en la que trabajaron en conjunto la Sociología y la Antropología. La influencia de Durkheim fue decisiva en dicha orientación, tanto por haber realizado aportes teóricos destinados al descubrimiento de las relaciones generales entre los fenómenos sociales – posición característica de la mayoría de los representantes franceses de las ciencias sociales-, como por el estrecho nexo –intelectual y familiar- que mantuvo con Marcel Mauss, reconocido antecesor de Lévi-Strauss.

El acceso de Lévi-Strauss a la Antropología no se hizo vía la formación académica -en las universidades francesas no había, por entonces, cátedra de Etnología. Habiendo realizado simultáneamente la carrera de Derecho y de Filosofía –hasta obtener la licenciatura en ambas- no encontró en ninguna de estas disciplinas lugar para las inquietudes intelectuales que lo animaban más orientadas a entender los detalles, las aparentes insignificancias de la vida social que las especulaciones filosóficas. Tal su confesión cuando recuerda su gusto por coleccionar objetos exóticos y por haber mostrado, siendo muy

pequeño, el interés por encontrar invariantes, como refiere en la siguiente anécdota:

Según relatos de mi madre, cuando yo tenía aproximadamente dos años, y era obviamente incapaz de leer, afirmé que de hecho podía hacerlo. Y cuando me preguntaron por qué respondí que al mirar las vidrieras de los negocios –por ejemplo la del *panadero (boulangier)* o la del *carnicero (boucher)*- era capaz de entender cualquier cosa porque aquello que era obviamente semejante desde un punto de vista gráfico no podía tener en la escritura otro significado que “bou”, la primera sílaba común a *boulangier* y a *boucher*. Probablemente no se encuentre mucho más que esto en el abordaje estructuralista: la búsqueda de invariantes o de elementos invariantes entre diferencias superficiales. (Lévi-Strauss, 1977, p. 26)

Lévi-Strauss reconoce dos fuentes en su formación etnológica: el encuentro con las poblaciones primitivas que perduraban en el Brasil central alrededor de la década del 30 -momento en que viajó para ocupar un cargo en la Universidad de San Pablo- y la lectura de la profusa documentación etnográfica que consultaba en la *New York Public Library* durante su permanencia en Estados Unidos.

El estudio de las reglas de matrimonio y de los sistemas de parentesco fue la empresa de que se ocupó en la primera etapa de su obra; la segunda, cuyo punto culmine fueron las *Mitológicas*, estuvo dedicada al estudio de las representaciones religiosas –nombre con que designa su análisis de los mitos.

En conversaciones mantenidas con Didier Eribon –publicadas como *De cerca y de lejos*-, expone que el propósito de su estudio sobre el parentesco se reduce a precisar algunos principios desde los cuales resulten totalmente inteligibles la diversidad de formas de intercambio matrimonial, incluso aquellas que parecen incomprensibles cuando no irracionales o propias de un estadio primitivo de la organización social. Esas formas, que además son simples, permiten identificar los fundamentos de la vida en sociedad, “(...) algo así como un nivel molecular (...)”. (Lévi-Strauss, & Eribon, 1990, p. 180)

En la compilación de estos diálogos el etnólogo relata que fue por impulso de Roman Jakobson que comenzó a trabajar en su tesis sobre las estructuras del parentesco, en el período en que se encontraba refugiado en Estados

Unidos tras la ocupación nazi de Francia durante la Segunda Guerra Mundial. La comunidad de intereses y de pensamiento entre ambos determinó una estrecha relación que se mantuvo hasta la muerte del lingüista. Algunos comentaristas establecen en ese encuentro la incorporación a la antropología estructural de los principios de la lingüística estructural. Sin embargo Lévi-Strauss expresa que los desarrollos de Jakobson sobre el lenguaje estaban *en correspondencia* con lo que él mismo "(...) percibía de forma confusa respecto a los sistemas de parentesco, las reglas de matrimonio y, en líneas más generales, de la vida en sociedad". (Ibid, p. 137) Dice:

Dejando al margen una inspiración general –lo cual es enorme, lo acepto- esos préstamos se reducen al papel de la actividad inconsciente del espíritu en la producción de estructuras lógicas, subrayada por Boas, que era antropólogo tanto como lingüista; luego, a ese principio fundamental de que los elementos constitutivos no tienen significación intrínseca: ésta resulta de su oposición. (Ibid, p. 155)

La relación reconocida con la lingüística se expone en su artículo "El análisis estructural en lingüística y en antropología" (1945a), en el que justifica la aplicación de los principios de la fonología introducida por Trubetsky para el estudio de los sistemas de parentesco por las siguientes razones: a) los términos de parentesco son elementos de significación al igual que lo son los fonemas, b) adquieren tal significación a condición de integrarse en sistemas, c) tanto los sistemas de parentesco como los sistemas fonológicos son inconscientes y d) la forma regular y constante de las reglas de parentesco en diversos lugares geográficos "llevan a creer que los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultas". (Lévi-Strauss, 1945a, p. 32)

La solidaridad entre lingüística estructural y antropología estructural supone que la cultura y el lenguaje se edifican bajo una arquitectura afín: ambas se constituyen por medio de relaciones lógicas a partir de unidades mínimas sin contenido conceptual que adquieren significación en su oposición recíproca al interior de un sistema.

Es en su tesis doctoral, publicada en 1949 como *Las estructuras elementales del parentesco*, donde alcanza el mayor grado de

sistematización de su teoría, en un desarrollo que pretende organizar las reglas de intercambio matrimonial estableciendo su carácter de sistema y sosteniendo la idea de que tras la diversidad observable de prácticas sociales hay un orden subyacente que responde a reglas universales que conforman su *gramática*.

En una apretada síntesis consideraremos los aspectos centrales que gobiernan la teorización estructuralista sobre los sistemas del parentesco.

1.- La prohibición del incesto

El exhaustivo análisis que Lévi-Strauss lleva adelante en *Las estructuras elementales del parentesco* sobre gran diversidad de modalidades de parentesco -descriptas y estudiadas por sociólogos y antropólogos, además de los de su propia cosecha-, se antecede con la célebre fórmula que aún indisociablemente la prohibición del incesto con el *ser* cultural. Contra cualquier tentativa por hacer inteligible el paso de la naturaleza a la cultura en alguna secuencia histórica o en algún comienzo paulatino, opone la condición significativa de una ley universal que instituye el orden de la cultura.

La distinción entre *estado de naturaleza* y *estado de cultura* está motivada, dice el autor, por fines metodológicos, o sea, a los efectos de delimitar el campo propio de la existencia humana. En esa demostración se constata que "(...) el dominio abandonado por la naturaleza permanece como tierra de nadie" (Lévi-Strauss, 1949a, p. 41) pero el análisis no se detiene allí ya que el estudio de las alianzas matrimoniales demuestra que la *tierra de nadie* es lugar de lenguaje en cuyo interior se ordena y cobra existencia lo humano.

Sigamos una parte de su desarrollo: si la Naturaleza aporta la herencia biológica –en los genes transmitidos por los padres-, permanece indeterminada ante la definición de quiénes serán los padres; ese contenido lo aporta la alianza a través de las nomenclaturas de los sistemas de parentesco. La pertenencia biológica se secundariza con relación al hecho cultural de asignar una filiación establecida por una terminología en virtud de la cual se define quién será el padre y quién la madre.

Ahora bien, la alianza depende de la Regla, que interesa menos en cuanto a su contenido –prohibir el incesto- que en tanto ella se convierte en la ley universal que está en el fundamento de los intercambios. En esa función el tabú del incesto es equiparable al fonema, o sea, es sólo la marca de una diferencia, idea que el etnólogo desarrolla al extremar la proximidad de la antropología estructural con la lingüística, según leemos en el prefacio que escribió al libro de Roman Jakobson, *Six Leçons sur le son et le sens* (1976)

Lo mismo que el fonema como forma es dado en todas las lenguas, a título de medio universal por el cual se instaura la comunicación lingüística, la prohibición del incesto, universalmente presente si uno se atiene a su expresión negativa también constituye una forma vacía, pero indispensable para que sea a la vez posible y necesaria la articulación de los grupos biológicos en una red de intercambios que los pone en comunicación. (Lévi-Strauss, 1976, p. 183)

El análisis estructural permite entender que el parentesco no participa de ninguna condición ni condicionante natural; la prueba más palmaria se encuentra en que la prohibición de casamiento no siempre afecta a los parientes consanguíneos; en cambio, siempre se dirige a los que están incluidos en una determinada categoría desde la cual se inviste a los individuos de cierto carácter por el cual son cónyuges posibles o prohibidos. Esto demuestra no sólo la indisociabilidad de lo humano con el lenguaje, sino también que la alianza matrimonial no constituye un asunto privado sino una imposición de cierta estructura organizativa que depende de una nomenclatura sobre la que no interviene la voluntad de los sujetos ni los gustos o preferencias personales. Estas afirmaciones tan contundentes parecen muy alejadas de lo que constituye el saber común –y hasta científico, en algunos casos- sobre la familia y su organización; cabe recordar que el estudio de Lévi-Strauss se concentró en los llamados sistemas elementales del parentesco, o sea, aquellos que definen de forma expresa no sólo los grados prohibidos sino también las prescripciones de matrimonio.

A diferencia de éstas, las estructuras complejas de la alianza –en las que debemos incluir nuestros sistemas de parentesco- se caracterizan por presentar una serie de prescripciones negativas que definen el círculo de los parientes y dejan a otros mecanismos, económicos o psicológicos, la tarea de

determinar el cónyuge. Su estudio sistemático no fue abordado por Lévi-Strauss tal como había anunciado en el prólogo a *Las estructuras elementales del parentesco* argumentando que exigiría un análisis matemático. Ello no obsta considerar que los *resortes íntimos de toda vida social* que se identifican en las sociedades que estudia el etnólogo, están presentes en todas las formas de organización social, aún en las formas modernas.

La regla de prohibición del incesto no se reduce a su condición de fundamento del estado de cultura porque además de su aspecto negativo –en tanto regla que prohíbe– tiene un aspecto positivo al obligar a comprometerse en el juego de la vida social porque “empuja” a los grupos a intercambiar sus miembros ya que si cada familia se aliara con ella misma el destino ineluctable sería su disolución. En la intraducible expresión de Tylor *between marrying-out and being killed-out* se sintetiza la elección simple y categórica a la que todo grupo se debe sujetar.

Al considerar estas dos dimensiones de la prohibición del incesto –o sea, su cara negativa y su cara positiva– Lévi-Strauss afirma la equivalencia de la prohibición del incesto con la exogamia: ambas son reglas de reciprocidad, “(...) toda prohibición es, al mismo tiempo y con otra relación, una prescripción”. (Lévi-Strauss, 1949a, p. 82) Siempre en el terreno del parentesco ello se traduce en que la prohibición de casarse con la hija o con la hermana obliga a entregarlas en matrimonio a otro hombre y, al mismo tiempo, crea un derecho sobre la hija o la hermana de éste. Se advierte, entonces, que se trata de una operación de intercambio signada por la reciprocidad. Para ser más precisos habría que decir que la reciprocidad es la *razón* del intercambio considerado como aquello que *fabrica* comunidad.

Para justificar la condición de fundamento de la reciprocidad Lévi-Strauss se remite a los mecanismos develados en el estudio de la psicología de la infancia; de textos de Susan Isaacs extrae la constatación de que en el comportamiento del niño pequeño rivalizando con otro por un objeto, el niño renuncia a su deseo de posesión exclusiva a través de la integración progresiva del sentimiento de reciprocidad que le permite cambiar la seguridad individual por una suerte de seguridad social. También en lo colectivo se renuncia a la posesión de las hijas y de las hermanas a cambio de la garantía

de obtener otras mujeres, hecho que implica necesariamente participar de la vida en comunidad y que supone, también, la renuncia a un bien propio.

2.- La organización dualista

Lévi-Strauss se interesó de manera especial por esta modalidad de organización social definida por la repartición de la tribu o aldea en dos mitades⁸ cuyos miembros mantienen entre sí relaciones de cooperación y de hostilidad –en cualquier caso, recíprocas- y que desemboca en un sistema clasificatorio por el cual cada individuo define su *ser* y su *accionar* en función de la pertenencia a una u otra mitad. La reciprocidad de servicios entre las partes constituyentes hace que las mitades estén asociadas y que, a la vez, se opongan. Aunque se presente bajo formas diversas (filiación patrilineal o matrilineal, división del grupo en dos mitades o en clanes) la agrupación de las unidades sociales en pares de oposiciones se mantiene como factor constante. El carácter formal –su *contenido lexicográfico*– es invariable y se explica por tres factores: “(...) exigencia de la regla; noción de reciprocidad considerada como una forma que permite integrar inmediatamente la oposición entre el yo y el otro; carácter sintético del don”. (Ibid, p. 23)

Desde la perspectiva evolucionista se consolidó una concepción de acuerdo a la cual esta institución tendría un origen único correspondiente a un estadio primitivo en la transformación que se habría operado en la reglamentación del matrimonio. El caso de Frazer es paradigmático de esta posición, diametralmente opuesta a la de Lévi-Strauss ya que “(...) buscó analizar como momentos de la evolución social aquello mismo que consideramos como condición de la sociedad”. (Ibid, p. 181) Que la organización dualista sea “condición” y no etapa evolutiva exige aceptar dos presupuestos; por un lado acordar que lo que se define como “arcaico” no corresponde a una etapa primitiva que se supera en la evolución sino a aquello

⁸ Nos ocupamos aquí de lo expuesto por Lévi-Strauss sobre la organización dualista en lo que podría decirse es su expresión más simple y acotada, o sea, aquella que considera al grupo en las diferentes formas de dualismo. Lo cierto es que en desarrollos posteriores plantea la necesidad de juzgar que la organización dualista (probablemente en todas las formas en que se presenta) se formaliza en un esquema ternario ya que el sistema que se define a partir de la oposición de una mitad con la otra exige un tercer término que “circunscribe el conjunto binario pero también lo prolonga”. (Lévi-Strauss, 1956a, p. 138)

-creencia o costumbre- que sobrevive porque continúa desempeñando un papel que no difiere del que explica su aparición original. Por otra parte, se trata de establecer que el fundamento de la organización dualista se encuentra en las relaciones binarias que la constituyen y que están destinadas a fundar exclusiones por inclusiones y recíprocamente al funcionar al modo de un par dicotómico entre el grupo que cede mujeres, y es por lo tanto acreedor, y el grupo que recibe mujeres, por lo tanto deudor. Lévi-Strauss comprueba que no es posible establecer un punto de origen común en todas las sociedades primitivas en que se presenta la organización dualista ya que no hay uniformidad en las condiciones contextuales que la determinan, por ejemplo, no siempre existe la habitual característica de tratarse de un agrupamiento reducido que se ve obligado a intercambiar con un vecino que se encuentra en parecidas condiciones. En cambio sí puede postularse que, en todos los casos en que se presenta, tanto sea en cuanto a su plasmación social, a su extensión o al período histórico, se trata de una forma que descansa sobre una base de reciprocidad. Dice: “Para comprender su base común es necesario dirigirse a algunas estructuras fundamentales del espíritu humano, más que a tal o cual región privilegiada del mundo o período de la historia de la civilización”. (Ibid, p. 116) De hecho, uno de los artículos en que se ocupa del tema tiene por sugestivo título la pregunta acerca de su existencia fáctica -¿*Existen las organizaciones dualistas?*-, ya que ello resulta secundario frente al hecho capital de tratarse de una institución que se reduce a ser un esquema de organización cuya lógica es la forma binaria, o sea, que funciona como un par dicotómico. De allí que considere a la organización dualista como un elemento común a distintas sociedades, tanto primitivas como civilizadas; un procedimiento que se aplica a la solución de distintos problemas en el terreno del parentesco cuyo punto de partida está constituido por la aprehensión de cierta estructura lógica; “(...) se trata de un acto de conciencia, primitivo e indivisible, que hace aprehender a la hija o a la hermana como valor ofrecido y, de modo recíproco, a la hija y a la hermana de los demás como valor exigible”. (Ibid, p. 185)

Si hubiera que sintetizar la idea podría decirse que la organización dualista constituye la codificación de la fórmula elemental en la que se expresa la reciprocidad que es, a su vez, el motor de la empresa de intercambio

matrimonial. Y que la reciprocidad –*forma que permite integrar inmediatamente la oposición yo-otro*- es la *razón* del intercambio por dos motivos: para evitar el exterminio del grupo y para obtener una seguridad colectiva renunciando a un bien propio.

3.- El intercambio de mujeres

Otro aspecto destacado para pensar la construcción de ese complejo edificio que constituye la comunidad, es el planteo de que la operación de intercambio que conduce a su conformación tiene por objeto uno de valor esencial para la vida del grupo: las mujeres. Las reglas de matrimonio – plasmación del intercambio- se configuran a partir de la comunicación entre las familias biológicas; los signos en que se sostiene dicha comunicación son las mujeres del grupo.

(...) sucede con las mujeres lo que sucede con la moneda de intercambio, cuyo nombre a menudo llevan, y que, según la admirable expresión indígena, “ se asemeja al juego de una aguja para coser techados que, ora fuera, ora dentro, trae y vuelve a traer siempre la misma liana que fija la paja”. (Ibid, p. 556)

La metáfora del hilo que anuda los puntos constituyentes de un tejido, figurando los desplazamientos de las mujeres en el juego social del intercambio para que sea posible el armado de la comunidad, se repite en el mito de la creación de los *katchin*, que no es fantasía de los primitivos sino un modo de ficcionar esa situación inicial

En verdad, la Tierra ya está en buena condición pero aún faltan rutas: Ning Kong va a abrirlas; toma bajo su brazo a su hermana Ndin Lakong, que es un ovillo de hilo, desenvuelve una parte sobre China y vuelve a su palacio: y he aquí una bella ruta para China. Entonces se dirige hacia el país Shan, y de nuevo desenvuelve a su hermana, y forma la ruta Shan. Y del mismo modo abre las rutas del país Katchin, de Birmania y de Kala (...). (Ibid, p. 287)

Este “objeto” que circula entre los linajes y entre los grupos, participa de la condición de ser un “producto escaso”⁹ de modo tal que su desplazamiento, al igual que el de los alimentos, está sujeto a una reglamentación rigurosamente determinada; el carácter de “valor” de la mujer, equiparable a otros bienes – materiales o no- resulta patente en las estructuras elementales del parentesco. El destino último de la operación es siempre garantizar la supervivencia de la comunidad a través de la interdependencia de las familias biológicas y para evitar que permanezcan estáticas en las uniones endógamas; por eso el intercambio nunca es un hecho individual, o sea entre un hombre y una mujer, sino entre grupos de hombres.

¿Es concebible la situación inversa, o sea que fueran las mujeres las que intercambiaran a los hombres?¹⁰ Sería un hipotético caso, posible desde la aritmética del sistema, o sea, que sólo requeriría la inversión en la dirección de los intercambios –que se modificara la *relación* sobre la que recae el signo de dador o receptor al interior del grupo. Sin embargo, la “situación inicial” es que las mujeres se encuentran en la clase de los objetos afectados por las transacciones entre los hombres. Ciertos casos de algunas tribus del sudeste asiático que parecen ofrecer una imagen aproximada a la situación de mujeres intercambiando hombres, merece la estimación de que “(...) a lo sumo los hombres intercambian otros hombres *por medio* de mujeres”. (Ibid, p.159) Aún en una organización con filiación matrilineal el principio persiste porque se trata, al decir de Lévi-Strauss, de “una perspectiva paterna”. Dejando a un lado el hecho de que los regímenes matrilineales son muy poco frecuentes, en los que han sido relevados por el estudio etnográfico se observa que lo que

⁹ A pesar del equilibrio biológico entre los nacimientos masculinos y femeninos, el estudio etnológico constata que “(...) la demanda de mujeres está siempre, real o virtualmente, en estado de desequilibrio y de tensión.” (Lévi-Strauss, 1949a, p.75) La predominancia de la poligamia en muchos pueblos primitivos no alcanza para hacer inteligible el fenómeno ya que aquellos en los que predomina la monogamia están igualmente afectados por la escasez de mujeres. Uno de los argumentos esgrimidos por el autor es que “(...) la tendencia poligámica profunda, cuya existencia puede admitirse en todos los hombres, hace que siempre aparezca como insuficiente el número de mujeres disponibles.” (Ibid, p. 75) Saldríamos del marco de la exposición leviStraussiana si intentamos adscribir a la cuestión una condición que no participa de su teorización: el valor fálico que, sin embargo, aparece insinuado en su exposición cuando agrega que no todas las mujeres son igualmente deseables.

¹⁰ Lacan refiere haber formulado a Lévi-Strauss la pregunta sobre la posible existencia de un sistema en el que los objetos de intercambio fueran los hombres. Además de reseñar la respuesta recibida –que reproduce la argumentación expuesta arriba- señala lo que queda sin explicar en la antropología estructural y cuyo contexto debe ubicarse por fuera del parentesco ya que “(...) corresponde al contexto político, es decir, al orden del poder y muy precisamente al orden del significante, donde el cetro y el falo se confunden”. (Lacan, 1957-1958, p. 194)

subsiste es el carácter masculino de la autoridad al recaer su ejercicio sobre el hermano o el hijo mayor de la mujer.

En algunas expresiones características de las comunidades primitivas como el mito del “reino de las Mujeres”, en el que se evocan los tiempos en que aún no se había resuelto “(...) la antinomia que siempre corre el riesgo de aparecer entre su rol de receptores de mujeres y de donadores de hermanas y de hacer de ellos, a la vez, los autores y las víctimas de sus intercambios” (Ibid, p. 163) o en la institución conocida como la “casa de los hombres”,¹¹ parece actualizarse cierto carácter irresoluble en el intercambio de mujeres que no encuentra explicación en la investigación etnológica. En definitiva, el esquema de interpretación de Lévi-Strauss sostiene la constancia universal del intercambio de mujeres implicando los siguientes supuestos: el carácter de *valor* de la mujer, la simetría rigurosa entre el grupo que cede mujeres y el que las recibe y la propiedad del hombre de aprehender la oposición entre mujer cedida y mujer adquirida.

En algunos textos el etnólogo reconoce un límite a la formalización absoluta de los sistemas de parentesco respecto de las unidades que son objeto de intercambio –las mujeres del grupo- por un hecho fundamental: no se los puede reducir a su carácter formal debido a que no son sólo elementos de nomenclatura, como los fonemas, sino también objetos parlantes. El hecho de que Lévi-Strauss lo mencione parece ser sólo una concesión a las posibles críticas de los movimientos feministas ya que no expresa un interés particular por lo que profieren esos objetos parlantes.

4.- El matrimonio de los primos cruzados

En esta modalidad altamente especializada de intercambio matrimonial, frecuentemente designada como matrimonio preferencial, Lévi-Strauss encuentra el “(...) verdadero *experimentum crucis* del estudio de las prohibiciones matrimoniales”. (Ibid, p. 168) Al igual que la organización dualista,

¹¹ Se trata de una construcción que se encuentra en gran parte de las poblaciones primitivas, de dimensiones mucho mayores a las chozas; se ubica en el centro del poblado y constituye el centro de la vida social y religiosa; los solteros duermen allí y las mujeres tienen la entrada prohibida.

el matrimonio de los primos cruzados es un sistema de reciprocidad, desemboca en una terminología dicotómica y tiene el mismo valor funcional. Pero mientras en la organización dualista se establece una vaga definición del cónyuge, en el matrimonio de los primos cruzados el cónyuge está indicado taxativamente. La prescripción matrimonial recae sobre relaciones de parentesco que tienen igual proximidad biológica que los grados prohibidos ya que se deslindan dos categorías: primos paralelos y primos cruzados; los primeros son los hijos del hermano del padre y de la hermana de la madre y se los designa de igual modo que a los hermanos, los segundos son los hijos de la hermana del padre y del hermano de la madre y reciben denominaciones afines a la de "esposo"; sobre los primeros recae la interdicción de matrimonio, los segundos son los cónyuges deseables u obligados. De esta manera el matrimonio de los primos cruzados reúne con igual grado de importancia los dos modos en que actúa el principio de reciprocidad: el propio de la organización dualista al delimitar el grupo que contiene los cónyuges posibles, y el propio de la prohibición del incesto al determinar una relación por la cual se define el posible cónyuge como deseable o excluido. Tal la razón por la que cumple una función de "placa giratoria" entre la organización dualista y la prohibición del incesto.

(...) la importancia excepcional del matrimonio entre primos cruzados no sólo proviene, en nuestra opinión, del lugar único que ocupa en la encrucijada de las instituciones matrimoniales. Tampoco se limita a la función de 'placa giratoria', gracias a la cual este tipo de matrimonio establece una conexión entre la prohibición del incesto y la organización dualista". (Ibid, p. 167)

A la condición profundamente irracional que le adscribieron investigadores anteriores a él, -porque ¿cuál podría ser la razón para establecer una barrera sobre relaciones afectadas por igual grado de proximidad biológica?-, Lévi-Strauss opone el carácter lógico sobre el que reposa la estructura del matrimonio de primos cruzados y que, sintéticamente, se resume en los siguientes términos: a) los primos paralelos y los primos cruzados se oponen porque b) los primos paralelos entre sí provienen de familias que se encuentran en la misma posición formal y los primos cruzados de familias en posiciones formales antagónicas, c) esta posición formal se gana

en tanto la familia sea acreedora de mujer o deudora de mujer, y d) se cambia de signo -de deudor a acreedor y viceversa- al pasar de hermano a hermana o al pasar a la generación siguiente, o sea, hay inversión en la dirección de los intercambios.¹² O sea, considera el fenómeno como un sistema cuya cohesión interna se revela en el estudio de las transformaciones a través de las cuales se identifican propiedades constantes, o, en otro vocabulario, “invariables” que hacen que, aún en ausencia de su presentación empírica, sea posible deducir la estructura subyacente. En líneas generales, la noción levi Straussiana de “estructura” se reduce a tales condiciones.

Ni natural ni irracional, el parentesco responde a una lógica. Se descartan, así, todas las motivaciones imaginarias que podrían suponerse en la elección del cónyuge. Porque otra es la conclusión a la que se arriba en el estudio estructural del matrimonio de los primos cruzados:

(...) los hermanos y las hermanas, así como los primos paralelos, se encuentran orientados del mismo modo y afectados por el mismo signo, en el seno de una estructura de reciprocidad y que entonces de alguna manera se neutralizan, mientras que los primos cruzados están afectados por signos opuestos y complementarios. Para conservar la misma metáfora, podríamos entonces decir que se atraen. (Ibid, p. 187)

El análisis de cualquier forma de intercambio matrimonial conduce a la demostración de que en su fundamento no hay motivaciones ni preferencias personales sino una razón matemática por la que una modalidad de intercambio sea preferible a otra. Dice Lévi-Strauss:

La mujer, así como la mitad que le otorga su estado civil, no tiene carácter específico o individual –ancestral totémico u origen de la sangre que circula en sus venas- que la vuelva objetivamente impropia para el comercio con los hombres que llevan el mismo nombre. La única razón es que es *misma*, mientras que debe (y entonces puede) transformarse en *otra*. Y apenas transformada en *otra* (por su atribución a los hombres de la mitad opuesta) es apta

¹² Cualquier análisis de esta estructura formal va a depender del lugar que ocupe Ego, o sea, quien se tome como sujeto de la comprobación del lugar que tiene asignado en una estructura de parentesco.

para desempeñar, frente a los hombres de su mitad, el mismo rol que en principio fue el suyo respecto de sus *partenaires*. En las fiestas del alimento, los regalos que se intercambian pueden ser los mismos; en la costumbre de *kopara*, las mujeres devueltas en intercambio pueden ser las mismas que las que fueron primitivamente ofrecidas. Para unos y otros sólo es necesario el *signo de alteridad*, que es la consecuencia de una cierta posición en una estructura, y no tiene un carácter innato. (Ibid, p. 158)

5.- Intercambio restringido e intercambio generalizado

Todas las formas de intercambio pueden reducirse a dos modalidades ¹³ según el número de grupos que intervienen en la operación -dos o múltiplo de dos en un caso y cualquier número mayor a dos, en el otro. En el primer caso - intercambio restringido- se presenta de manera inmediatamente aprehensible la estructura de donaciones recíprocas que está en la base de los sistemas de parentesco ya que consiste en la operación más simple según la cual un grupo A entrega mujer a un grupo B y recibe mujer de éste, o sea, la fórmula elemental de la organización dualista. Pero hay otras formas de intercambio, reunidas bajo el nombre de intercambio generalizado, cuya estructura es más compleja. En su expresión más acotada se la puede caracterizar como aquella que involucra ciclos en los que A entrega a B, quien entrega a C, quien entrega a D y, así, hasta el punto de retorno en que X entrega a A. Se trata de una operación a plazo diferido, fundada en la confianza y en el crédito atribuido al grupo del que se espera la compensación.

Habíamos visto que el matrimonio de los primos cruzados constituye un caso privilegiado para el estudio del intercambio no sólo porque es su reflejo sino también porque es la expresión más simple de la ley de reciprocidad.

¹³ También respecto de la reducción de todas las formas de intercambio a dos grandes esquemas, nos sujetamos a la caracterización general del sistema ya que, al igual que en el tema de la organización dualista, Lévi-Strauss avanzó en otras reflexiones al considerar que la distinción entre intercambio restringido e intercambio generalizado era “ingenua” y demasiado próxima a las racionalizaciones de los propios indígenas al dar cuenta de las instituciones que los gobiernan en la vida social. Sería más correcto afirmar, agrega, que el intercambio restringido es un caso particular del intercambio generalizado. (Cf. Lévi-Strauss, 1956a, p. 136)

Ahora bien, a la ya mencionada oposición entre primos cruzados y primos paralelos cuya consecuencia, en la alianza, es que los primeros son los cónyuges deseables o prescriptos y los segundos los prohibidos, debe agregarse otra dicotomía en el matrimonio preferencial entre primos cruzados: el matrimonio con la prima matrilateral (o sea, con la hija del hermano de la madre) o con la prima patrilateral (la hija de la hermana del padre). Estas modalidades -ampliamente observadas en distintas culturas- llevó a varios investigadores de los sistemas de parentesco a la conclusión de que la misma carecía de sentido considerándolas prácticas irracionales propias de pueblos primitivos o de estadios evolutivos primarios; Lévi-Strauss, en cambio, afirma que se trata de un fenómeno rico en consecuencias para aprehender la lógica que domina el intercambio; desde un análisis formal, la opción matrilateral es diferente a la opción patrilateral y conduce a resultados opuestos.

El primer caso, o sea, el matrimonio con la hija del hermano de la madre presenta una “mejor estructura” al hacer posible que la reciprocidad se manifieste en ciclos extensos, mientras que el matrimonio con la hija de la hermana del padre implica ciclos cortos que deben recomenzar cada vez la cadena de intercambios. A la seguridad de obtener una mujer de manera más o menos inmediata que brinda este segundo tipo, se opone la exigencia de confianza que implica el primero pero también su mayor riqueza al apostar a la garantía colectiva de que, en algún momento, se va a obtener mujer, comprometiendo un “juego social” de mayor amplitud en oposición al otro en que se manifiesta una tendencia endogámica. Dice Lévi-Strauss (1956d): “Pueblos en apariencia ignorantes y salvajes han inventado así códigos que no podríamos descifrar sin la ayuda de nuestros mejores lógicos y matemáticos”. (p. 80) No nos proponemos ser capaces de resolver las intrincadas relaciones lógicas implícitas en las variaciones de los sistemas de matrimonio ni siquiera siguiendo el consejo del autor de ayudarse con lápiz y papel a fin de establecer la secuencia diferencial que deviene de la alianza surgida de la unión matrilateral o patrilateral. Para entender tan complejas relaciones, confiamos en la síntesis que nos ofrece en un texto escrito en 1956 y que el autor define como de propósito didáctico: en los sistemas de intercambio producidos entre grupos de tres o más, la prima cruzada matrilateral se encuentra siempre en el grupo dador de mujeres y la prima cruzada patrilateral en el grupo al cual mi

grupo da mujeres pero del cual él no las recibe. Ello explica la tendencia endogámica de la orientación patrilateral al estar gobernada por una lógica que tiende a la conservación de las mujeres en el grupo. En el juego social del intercambio esta última modalidad constituye una orientación regresiva, un ensayo de la tentación constante hacia el incesto a la que sucumben los sistemas.

Nunca se invoca a los espectros con impunidad. Los sistemas de intercambio generalizado, al aferrarse al fantasma del matrimonio patrilateral, ganan una seguridad; también se exponen a un nuevo riesgo, puesto que el matrimonio patrilateral, contrapartida del matrimonio matrilateral es, al mismo tiempo, su negación. En el seno de los sistemas de reciprocidad, el matrimonio con la hija de la hermana del padre –ciclo corto- es, para el matrimonio con la hija del hermano de la madre –ciclo largo-, lo que el incesto mismo es para el conjunto de los sistemas de reciprocidad: el incesto es, para usar el lenguaje de las matemáticas, el “límite” de la reciprocidad, vale decir, el punto en que ella se anula (...). Para los grupos, que con el matrimonio entre hijo de hermana e hija de hermano lograron la forma más sutil, pero también más frágil, de la reciprocidad, el matrimonio entre hija de hermana e hijo de hermano constituye un riesgo siempre presente, pero también la tentación irresistible de un “incesto social” que es, para el grupo, aún más peligroso que el incesto biológico, que nunca llega a comprometer la seguridad del sistema, pues no puede concebirse como una solución. (...) Porque, casarse con la hija de la hermana del padre o acostarse con la hermana, es, en igual sentido, para un sistema de intercambio generalizado, invertir un ciclo de reciprocidad, lo que equivale a destruirlo: es “hacer remontar el agua hacia la fuente”; en una palabra, es el incesto. (Lévi-Strauss, 1949a, p. 531)

A modo de síntesis

La alianza que conduce a las distintas formas de parentesco se opone – y prolonga- a la naturaleza al imponer una regulación que nada debe al azar o a la indeterminación que rige en el estado de naturaleza.

Toda la teoría de Lévi-Strauss sobre el parentesco tiende a demostrar que la prohibición del incesto cumple una función positiva porque obliga a salir del encierro endogámico (del mundo *entre sí*) para constituir ese complejo conjunto que conforma la comunidad. Sólo en la alianza y por la alianza se cumple la función simbólica que hace de la hermana o de la hija un signo que posibilita la comunicación entre los grupos.

El punto fuerte y novedoso es la demostración sobre el carácter lógico – la *subyacencia matemática*, dice Lacan- de las elecciones matrimoniales y su condición de sistema que lleva a la imposibilidad de concebir el matrimonio como asunto de dos *partenaires* que se bastarían a sí mismos –aunque el momento en que se produce revela el punto fugaz de la endogamia- porque no debe olvidarse que es necesario que haya al menos dos grupos precedentes que han entregado un hombre y una mujer.

No hay evolución histórica ni fenómeno de difusionismo ni acontecimiento legislativo que explique la existencia de la reglamentación de parentesco. Aún más, la prohibición que inaugura el estado de cultura y que conduce necesariamente a la exogamia, es lógicamente anterior al objeto sobre el que recae cualquier interdicción de matrimonio. Porque sólo a partir de la existencia de la prohibición ciertos objetos se ubican entre los prohibidos y otros entre los posibles. No hay propiedad natural que impida el matrimonio con la hermana o con la madre. “No es que el matrimonio endógamo signifique un peligro biológico sino que el matrimonio exógamo resulta un beneficio social”. (Ibid, p. 557)

Creemos no equivocarnos si decimos que Lacan se inspiró en el conjunto de esta teoría, aunque resulte una cuestión a esclarecer si hizo propio un desarrollo ajeno o simplemente consideró, tal como lo afirmara, que estos estudios se ubicaban en línea paralela con los del psicoanálisis que él llevaba adelante.

Será necesario, entonces, intentar identificar el lugar que ocupan en la enseñanza de Lacan los aportes de la antropología estructural, particularmente en lo relativo a la teoría de los sistemas del parentesco.

V

Contribuciones de la antropología estructural en la construcción lacaniana del registro Simbólico

Desde los comienzos de su enseñanza signada bajo la consigna de *retorno a Freud*, Lacan delimita el campo en el que se asienta la experiencia subjetiva por los registros simbólico, imaginario y real.

En la reunión científica inaugural de la naciente *Société Française de psychanalyse* (SFP)¹⁴ expone la conferencia denominada “Lo simbólico, lo imaginario y lo real” (1953). Se encuentra allí un primer desarrollo sobre lo que distingue a cada una de estas dimensiones de la experiencia humana: lo imaginario se caracteriza en analogía con los comportamientos animales en los que la dominancia de un *Umwelt* uniforme determina el desencadenamiento del apareamiento ante la percepción de la imagen de un congénere, lo simbólico se vincula a la dimensión de la palabra considerada como tal en los elementos significantes que la constituyen y lo real aún no se tematiza con los contornos que más adelante lo vincularán al goce del cuerpo sexuado y a la falta en el Otro.

Aún cuando Lacan afirma que ya en su escrito *Acerca de la causalidad psíquica* (1946) está presente el interjuego entre los registros simbólico e imaginario al expresar: “No creo que nunca haya habido dos tiempos en lo que yo he enseñado, uno centrado en el estadio del espejo y luego el descubrimiento que yo habría hecho, de golpe, del significante”, (Lacan, 1962-1963, p. 40) lo cierto es que en sus primeros seminarios así como en escritos contemporáneos a ellos se constata la reiteración de desarrollos dirigidos a distinguir el registro imaginario del registro simbólico –entre el a semejante y el A trascendente- así como una atención preferencial por establecer los límites y el alcance de lo simbólico. De hecho, en el *Seminario 3* (1955-1956) expresa que luego de la trayectoria por los primeros seminarios el lugar de lo imaginario

¹⁴ La organización institucional del psicoanálisis en Francia tiene su origen en 1926 con la creación de la *Société psychanalytique de Paris* (SPP), alineada a la *Internacional Psychoanalytical Association* (IPA). En 1953 se produce la escisión que lleva a la creación de la *Société Française de psychanalyse*.

“(…) ha sido revisado, refundido, reanimado de cabo a rabo por el orden simbólico”. (p. 19) En enumeración no exhaustiva señalemos algunos de los tópicos abordados por Lacan que dan cuenta de ello: la transformación operada entre el estadio del espejo y el esquema del ramo invertido implicando un pasaje desde el modelo de la constitución subjetiva por la alienación a la imagen del otro, permaneciendo, hasta cierto punto, en la dimensión de lo imaginario en tanto postulaba una relación dual marcada por la reciprocidad, a la introducción del espejo plano que hará las veces del Otro, de la ley, del mundo simbólico al que la imagen debe integrarse para que sea posible la estructuración del sujeto; la muy frecuente distinción entre significante –del orden de lo simbólico- y significado –del orden de lo imaginario-; la lectura de la segunda tópica freudiana destinada a ubicar la dimensión imaginaria del yo en oposición al lugar central que le había adjudicado el psicoanálisis posfreudiano, la crítica a la *egopsychology* y a modalidades terapéuticas afines que reducían su alcance a lo imaginario al hacer eje sobre las relaciones de objeto, olvidando que la palabra es el fundamento de la experiencia psicoanalítica.

Si nos detenemos en el texto al que nos reenvía Lacan en la cita precedente y otros, anteriores al inicio del retorno a Freud,¹⁵ encontramos que en ellos se identifica una referencia al lenguaje –que luego será equivalente al registro simbólico-, que enfatiza su condición de signo, evoca la idea de representación o remite al sistema semántico. Al referirse a los fenómenos ideicos que Clerámbault supo identificar en la psicosis, dirá que “(…) no es otra cosa que la búsqueda de los límites de la significación”. (Lacan, 1946, p. 158) Se trata de una manera de cualificar el lenguaje que guarda cierta distancia conceptual con lo que le seguirá en un tiempo bastante inmediato, después de 1953, en el que ya no se destaca la dimensión del sentido sino la del análisis estructural que consiste en “(…) lograr despejar el significante de la manera más radical posible”. (Lacan, 1955-1956, p. 262)

¹⁵ Se trata de los que el propio Lacan consideró como aquellos a través de los cuales hizo su entrada al psicoanálisis: *Más allá del principio de realidad* (1936), *El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica* (1949), *La agresividad en psicoanálisis* (1948) *Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología* (1950) y el ya mencionado *Acerca de la causalidad psíquica* (1946).

Es ya sabido que el dominio de lo simbólico, en la elaboración primera de Lacan, es inseparable de los aportes de la lingüística estructural. Sin proponernos aquí un desarrollo que excede los límites que nos hemos fijado y que ha sido extensamente abordado, queremos retomar, de manera sucinta, el enlace entre la obra de Saussure y de Jakobson con el desarrollo teórico de Lacan y respecto de lo cual se ha afirmado (Zafiropoulos, 2003, Strauss, 2008) que Lacan accede al campo nocional de la disciplina inaugurada por Saussure a través de su lectura del texto de Lévi-Strauss quien ordena su material sobre los sistemas del parentesco desde los principios de la lingüística.

De un modo extremadamente reducido se puede decir que para Lévi-Strauss las ciencias sociales se transformaron de un modo radical a partir de la lingüística en la medida en que esta última permitió situar el estudio de todos los fenómenos sociales en tanto fenómenos sujetos a un sistema inconsciente y en el que el sentido se obtiene considerando las relaciones entre los elementos. Transcribimos una cita que, si bien corresponde a un momento posterior de la obra del etnólogo, consideramos al respecto ejemplar:

(...) en qué consiste la revolución copernicana por la cual las ciencias humanas son deudoras de la lingüística estructural: en saber que para comprender la naturaleza de los lazos sociales no se deben colocar primero los objetos y luego tratar de establecer sus interconexiones. Invertiendo la perspectiva tradicional, es necesario percibir desde el comienzo las relaciones como términos y los términos mismos como relaciones. Dicho de otro modo, en la red de las relaciones sociales los nudos tienen una prioridad lógica sobre las líneas, mientras que en el plano empírico éstas engendran a aquellas al cruzarse. (Lévi-Strauss, 1986a, p. 12)

En cuanto a Lacan y su manera de incorporar la lingüística al psicoanálisis se trata de una empresa de mayor complejidad. La producción del algoritmo, heredero del signo lingüístico saussureano, se hace a través de una transformación que implica la ruptura de la unidad del signo, la inversión de los lugares asignados al significado y al significante, la acentuación de la barra que separa ambos términos y que define al primero como conjunto diacrónico de los discursos y al segundo como estructura sincrónica en la que cada elemento solo toma valor en la oposición a los demás elementos.

También recurre con un provechoso resultado a los trabajos de Jakobson, “(...) donde un psicoanalista encuentra en todo instante con qué estructurar su experiencia.” (Lacan, 1957a, p. 486 n 18) Los estudios del lingüista sobre las afasias demuestran que las perturbaciones del lenguaje se distribuyen según esté afectada la actividad selectiva o la actividad combinatoria del lenguaje, homologables a las figuras de la retórica, metáfora y metonimia, que se enlazan con las operaciones del inconsciente que Freud aisló en el trabajo del sueño, condensación y desplazamiento.

Estas coordenadas sitúan que las leyes del lenguaje son las que rigen el orden simbólico como campo articulado de los significantes y la dimensión del inconsciente en tanto estructurado como *un lenguaje*, o sea, sujeto a la lógica del significante que dispone una producción de sentido en la que una significación remite siempre a otra significación y en la que –años después- el sujeto se define por ser lo que un significante representa para otro significante.

Un largo trabajo de elaboración –según se da a leer en los trabajos de Lacan producidos desde 1951- hace de la lingüística la ciencia pivote en el avance de las formulaciones lacanianas lo cual no excluye su diálogo con la antropología estructural fundada por Lévi-Strauss. De allí que creamos cierta la afirmación de que *despejar el significante de la manera más radical posible* constituye una orientación que parece legítimo poner en correspondencia con la que Lévi-Strauss anuncia sobre su análisis de los sistemas de parentesco en que se trata de aislar la “letra” del sistema.

Para Lévi-Strauss *aislar la letra del sistema* es el propósito perseguido en su estudio sobre las estructuras de la alianza al unificar los sistemas de parentesco en configuraciones operatorias inconscientes, que no deben su existencia a alguna suerte de naturaleza humana ni a la evolución histórica desde formas más o menos simples a otras más complejas, sino a los principios que gobiernan las modalidades de los intercambios matrimoniales, destinados a asegurar la existencia de la comunidad a través de la circulación regular de las mujeres en el grupo social. Lo nuclear del desarrollo levistraussiano se dirige a identificar la existencia de una estructura elemental a partir de la cual pueden explicarse todas las formas de intercambio matrimonial. Si bien esta tesis estaba ya presente en un artículo que publicara en 1945, su exposición más acabada se encuentra en *Las estructuras*

elementales del parentesco texto a través del cual el psicoanalista comenzara a frecuentar la teoría del etnólogo.

Lacan reconoce la correspondencia entre los estudios de la antropología estructural y los que él mismo lleva adelante en el psicoanálisis;¹⁶ lo hace en uno de los textos más relevantes del período inicial de su enseñanza, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, considerado de máxima importancia por motivos que el propio texto expone tanto en su contenido como en el tono de proclama que lo anima dada la urgencia por postular los principios doctrinales en momentos de producirse la escisión del movimiento psicoanalítico francés que lleva al apartamiento de varios analistas, entre ellos Lacan, de la SPP y a la creación de la SFP que permanecerá fuera del reconocimiento de la IPA. Destinado a ser presentado en el Congreso de las Lenguas Romanas a celebrarse en Roma en septiembre de 1953, reúne y sintetiza los puntos centrales del posicionamiento teórico de Lacan no sólo en la defensa de la doctrina y la práctica cuestionada por la IPA, sino también en la enérgica oposición a la desviación operada en el psicoanálisis después de Freud.

Las referencias a la antropología estructural no están ausentes en este escrito, comenzando por la que anuncia la necesidad de esclarecer los conceptos freudianos con el auxilio del “lenguaje actual de la antropología”. (Lacan, 1953c, p. 230) El *lenguaje actual de la antropología* no es otro que el que introduce Lévi-Strauss, operando una innovación radical en su disciplina.

¿Qué textos de Lévi-Strauss frecuentó Lacan? En principio, puede decirse que todos los que el etnólogo produjo hasta el momento de conocerse y los de los años inmediatamente posteriores. De manera explícita o por alusión se encuentran mencionados los siguientes: *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), los artículos *Lenguaje y sociedad* (1951), *¿Existen las organizaciones dualistas?* (1956), *La eficacia simbólica* (1949), *El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América* (1945),

¹⁶ El reconocimiento de esta correspondencia entre ambos trabajos se sostiene aún en 1964 cuando, en la lección inaugural del Seminario que se viera coartado por la prohibición que le hicieran pesar de continuar dando sus clases en Sainte Anne, dirige un caluroso agradecimiento a su *amigo* señalando la afinidad de sus trabajos. Lévi-Strauss, en el auditorio, ha ido a presenciar una clase de Lacan por primera y única vez.

Introducción a la obra de Marcel Mauss (1950) y, –más adelante-, *La estructura de los mitos* (1955).¹⁷

En este punto no hay correlación entre Lévi-Strauss y Lacan, ya que en el primero se registra sólo una referencia a la obra de Lacan y no aparecen en sus desarrollos conceptuales apropiación o utilización alguna de su pensamiento. Cuestión que no implica desconocimiento absoluto como lo demuestra en algunos comentarios elípticos que no parecen estar dirigidos a otro que al psicoanalista, como es el caso de la referencia al “Padre simbólico” o al “Otro”.

De lo que Lévi-Strauss había producido hasta alrededor del año 1955, lo que merece una mención más constante por parte de Lacan remite a las leyes de la alianza y del parentesco que van a ser articuladas en dos importantes desarrollos: el estatuto del inconsciente y la determinación de una anterioridad significativa que se estructura como dominio de alteridad radical en la relectura de la construcción freudiana del complejo de Edipo. Si bien hay otros “temas” levistraussianos que merecen su atención, como el concepto de *mana* y la idea de un simbolismo parcelario, no van a ocupar un lugar tan destacado.

Ahora bien, en la frecuente recurrencia al empleo de terminología acuñada conceptualmente por Lévi-Strauss o a diversos análisis debidos al etnólogo, Lacan no reconoce un aporte novedoso o antecedente de su teoría sino una vía que le posibilita identificar lo que está implícito en toda la obra de Freud: la función de la palabra y la dominancia de la relación simbólica en la constitución subjetiva. El título de uno de los capítulos en los que se estructura *Función y campo*, “Símbolo y lenguaje como estructura y límite del campo psicoanalítico” constituye, dice, una definición del alcance de la experiencia del psicoanálisis: es la que Freud supo develar en la trilogía constituida por *La interpretación de los sueños* (1900-1901), *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905) y *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) dando cuenta de una escritura en la que está suspendido el sentido y en la que pasa a ocupar un lugar rector el significante.

¹⁷ Respecto de este último artículo de Lévi-Strauss hay un hecho que puede parecer curioso ya que Lacan lo menciona en *El mito individual del neurótico* que es cronológicamente anterior. La explicación, sin duda, es que el establecimiento de dicho texto fue realizado con posterioridad a la conferencia.

La reiteración por precisar que la dimensión simbólica está plenamente presente en la obra freudiana constituye otro indicio de la preeminencia de este registro en la etapa de enseñanza lacaniana que estudiamos. Las siguientes citas ilustran el punto:

(...) lo más elevado que hay en el hombre, que no está en el hombre sino en otra parte, es el orden simbólico. A medida que su síntesis va progresando Freud se ve constantemente forzado a restaurar, a restituir ese punto exterior, excéntrico. (Lacan, 1954-1955, p. 178)

No es pues sorprendente que, para comprender la experiencia analítica, debamos, aquí y ahora, volver a partir de lo que está supuesto en su dato más inmediato: la función simbólica, o lo que es equivalente en nuestro vocabulario: la función de la palabra. Esta área central de la experiencia analítica está por doquier indicada en la obra de Freud, nunca nombrada, pero sí señalada en cada uno de sus pasos. (Lacan, 1953-1954, p. 141)

No obstante, no podemos dejar de leer la apoyatura de Lacan en la antropología estructural, particularmente en lo que hace a nuestro tema, ya que siguiendo el texto de los primeros seminarios y de escritos contemporáneos a ellos se advierte que piensa lo simbólico –en tanto conjunto transindividual y transhistórico- desde la teorización levistraussiana sobre las estructuras del parentesco. Anticipamos lo que creemos dirime una aparente contradicción entre la apoyatura en la teoría de Lévi-Strauss y lo que conceptualizó el maestro vienés: en la progresión de nuestro desarrollo veremos que resulta más adecuado decir que “importa” al discurso psicoanalítico el pensar sobre la lógica de los sistemas de parentesco para sacar todas las consecuencias de la teoría freudiana ya que lo simbólico va a estar, de entrada, concernido a la experiencia subjetiva, al modo en que el sujeto se incorpora al sistema simbólico, al *Merken* simbolizante.

1.- El orden simbólico como “totalidad”

Lévi-Strauss no utiliza la denominación *orden simbólico* ni alude a *lo simbólico* en el sentido en que lo hace Lacan como uno de los registros de la

experiencia subjetiva; tampoco pretende llegar a un conocimiento total de los elementos de la vida social. Pero la idea de totalidad del simbolismo –en tanto sistema de significación completo-, se encuentra plenamente articulado en su obra. Para identificar las argumentaciones con que la expone, deberemos seguirlo por algunos de sus desarrollos.

El punto de partida será considerar la cultura como conjunto de sistemas simbólicos colectivos por cuyo medio se expresan las costumbres e instituciones de una sociedad. En este concepto Lévi-Strauss reconoce los aportes de Marcel Mauss, aunque disienta con la postulación de la anterioridad de lo social que implica derivar el simbolismo íntegramente del campo sociológico. Tampoco acuerda con la tesis de la escuela psicosociológica americana que determina una relación de causa-efecto entre la cultura del grupo y el psiquismo individual. Para Lévi-Strauss la delimitación de los conjuntos simbólicos que constituyen la cultura exige verificar la incidencia de una estructura sociológica en la experiencia vivida y “(...) buscar el origen simbólico de la sociedad”. (Lévi-Strauss, 1950, p. 22) En cualquier caso descarta toda tentativa de explicación a partir de un origen evolutivo a favor de la incidencia significativa de los sistemas simbólicos colectivos que son “(...) en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión”, (Ibid, p. 20) en los que se debe integrar lo individual como condición necesaria para la participación en la vida social. Y si bien estos sistemas no logran expresar de manera completa la realidad física y social, el alcance de esta in-completud se refiere al sometimiento de los sistemas a valores irracionales dada la imposibilidad de traducción de un sistema a otro; en ningún caso se trata de que falte algún elemento de ese conjunto.

Para ilustrar la relación entre la vida social y la experiencia individual, Lévi-Strauss privilegia dos fenómenos. En primer lugar lo que ha sido una interpretación frecuente al equiparar la conducta del *shamán* en trance durante una ceremonia con una enfermedad mental, argumento que rechaza al afirmar que se trata de un comportamiento incluido en las formas propias de la colectividad en que se manifiesta. De allí que no pueda ser definido como cuadro psicopatológico, es más, lo que indica la aparición de trastornos

mentales está relacionado con la no participación en las formas que el orden social impone.

Sin detenernos en un análisis que se plasmó en dos importantes artículos, *El hechicero y su magia* (1949) y *La eficacia simbólica* (1949), nos interesa retener una de las críticas que dirige al psicoanálisis en estos artículos. Dice Lévi-Strauss que el riesgo de esta disciplina –a la que compara con el procedimiento terapéutico del *shamán*- es imponer una interpretación que consistiría en reorganizar el universo del paciente en función del universo de sentido que aportan las construcciones teóricas del psicoanálisis, constituyéndose en una forma más de elaboración secundaria. (Lévi-Strauss, 1949c, p. 20) Creemos que en esta observación se expresa cierta manera de visualizar el psicoanálisis por parte del etnólogo que pareciera reducida a la dimensión que, con Lacan, ubicamos en el registro imaginario.

El otro fenómeno refiere a la equivalencia entre el primitivo y el niño contemporáneo. No sólo desestima las explicaciones de tinte evolutivo que hacen del primitivo un representante de un estadio arcaico o la expresión de un estado próximo a la vida animal, sino que afirma que entre el niño y el adulto, primitivo o civilizado, no hay diferencias esenciales porque los esquemas de pensamiento de uno y otro no difieren por su estructura sino por su extensión, o sea, por la integración de las experiencias organizadas que cada cultura ofrece a sus miembros. Todos los elementos de la vida social están dados desde el comienzo de la vida, siendo el pensamiento infantil una especie de común denominador de todos los pensamientos y de todas las culturas; al cristalizar en las formas propias de su cultura opera al modo de la lengua materna que inscribe una selección sobre el número ilimitado de sonidos que posee el niño antes de acceder al lenguaje articulado.

En los dos fenómenos analizados su argumento se sostiene en la idea de que el sujeto se integra a un simbolismo que es el de su propia cultura y al que debe alienarse como condición de su existencia social. Por eso sólo puede hablarse de conducta simbólica individual en el caso de las conductas psicopatológicas debido a que ellas expresan un simbolismo diferente al del grupo.

El tema parece constituir una de las pocas ocasiones –si no la única- en que Lévi-Strauss acuerda con Lacan al remitirse a *La agresividad en*

psicoanálisis (1948) para recoger de allí la idea de que “(...) es el que nosotros llamamos sano de espíritu quien se aliena, ya que consiente existir en un mundo que se define únicamente por la relación del yo con los demás”, para agregar a pie de página “Tal nos parece la conclusión que se saca del profundo estudio del doctor Jacques Lacan”. (Lévi-Strauss, 1950, p. 20)

También en su abordaje de las nociones tipo *mana* presenta la idea de totalidad del simbolismo. Lo hace prolongando el pensamiento de Mauss en varios puntos que éste dejó enunciados y que lo llevara, al decir de Lévi-Strauss, a detenerse en el portal del *novum organum* de las ciencias sociales, enfrentadas a la antinomia de tener por objeto el mismo que lleva a cabo la observación. ¿Cómo comprender la experiencia subjetiva del indígena sin caer en una interpretación reducida a la subjetividad del etnólogo? La respuesta es que esta comprensión se alcanza en el plano de lo inconsciente

(...) que no nos resulta extraño porque encubre nuestro yo más secreto, sino (mucho más normalmente) porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos hace coincidir con formas de actividad que son al mismo tiempo *nuestras y de los otros*, condiciones de todas las vidas mentales, de todos los hombres y de todos los tiempos. (Ibid, p. 28)

El límite que no franqueó Mauss se expresa en su análisis del *potlatch* ya que si bien renuncia comprender el fenómeno como una expresión del animismo o del pensamiento mágico -categorías propias del pensamiento occidental-, adhiere a la explicación que se dio una tribu neozelandesa al afirmar que la razón última del cambio que se vehiculiza en el intercambio de dones y objetos llevados a cabo en la fiesta del *potlatch* es una virtud que obliga a su circulación y cuyo nombre, en la teoría indígena, es *hau*. En definitiva se trata de una racionalización más a la que también Mauss sucumbió porque, dice Lévi-Strauss, “(...) indígena u occidental, la teoría no es nunca más que una teoría; todo lo más, ofrece un camino de acceso, ya que lo que los interesados creen, sean fueguinos o australianos, está siempre muy lejos de lo que hacen o piensan efectivamente”. (Ibid, p. 33)

Avanzando sobre esta explicación Lévi-Strauss juzga que las nociones tipo *mana* son una forma de pensamiento universal y permanente que se expresa como “(...) la reflexión subjetiva ante la exigencia de una totalidad no

descubierta”. (Ibid, p. 38) Y si, como afirma, también operan en nuestra cultura, la diferencia es que en el pensamiento primitivo contribuyen a crear sistemas oficiales de interpretación, papel que queda reservado a la ciencia en nuestra contemporaneidad.

Sabemos que no hacemos justicia al desarrollo de Lévi-Strauss al recortar en la lectura lo que nos permite identificar en él el concepto de que el pensamiento simbólico recubre la totalidad de lo significado y en el que las nociones de tipo *mana* constituyen el “(...) *significado flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento completo y acabado”. (Ibid, p. 40) Habría que prolongar la exposición considerando el lugar asignado al *mana* como función semántica destinada a “(...) oponerse a la ausencia de significado, sin aportar en sí ninguna significación determinada”. (Ibid, p. 41) ¹⁸ En lo que estamos examinando nos interesa precisar la condición adscripta por el autor al pensamiento simbólico como una totalidad y que recubre todos los sentidos, o sea, en la que todo tiene sentido.¹⁹ Y si no lo tiene, terreno de lo anormal o de lo patológico, es por un déficit en la cristalización en el individuo de las formas que cada cultura impone a sus miembros.

Esta manera de plantear el simbolismo de la sociedad no está ausente en ciertas referencias de Lacan, aunque su alcance sea reducido no sólo en teoría sino también en el tiempo; según lo relevado en nuestra investigación sólo se encuentra en algunos textos de 1950 y en el *Seminario 1*. En el análisis de la criminología (*Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología*, 1950) incluye la dimensión de las formas simbólicas de cada sociedad y, en el mismo texto, utiliza el concepto de “simbolismo parcelario”, solidario de la argumentación expuesta por el etnólogo con relación a la integración del individuo a las formas comunes en que se manifiesta el simbolismo de una comunidad. De este modo lo expone Lacan:

¹⁸ En este modo de establecer el alcance, lugar y función de las nociones tipo *mana*, se apoya Zafiropoulos (2003) para afirmar que se encuentra en ella el antecedente de la concepción lacaniana del *nombre del padre*.

¹⁹ La contribución de Grüner en el homenaje tributado a Lévi-Strauss el año del centenario de su nacimiento –publicado como *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*– propone que la obra del etnólogo incluye la construcción de un mito del sentido pleno. Dice Grüner: “(...) posiblemente nadie como Lévi-Strauss haya construido una confianza tan férrea en sus simetrías, haya levantado una apuesta tan completa y sin *restos* al *pleno* sentido”. (Grüner, 2009, p. 322)

Recuperemos, pues, las límpidas fórmulas que la muerte de Mauss devuelve a la luz de nuestra atención. Las estructuras de la sociedad son simbólicas. El individuo, en la medida en que es normal, se vale de ellas para conductas reales, y en la medida en que es psicópata, las expresa a través de conductas simbólicas.

Pero resulta evidente que el simbolismo así expresado sólo puede ser parcelario; a lo sumo se puede afirmar que señala el punto de ruptura ocupado por el individuo dentro de la red de las agregaciones sociales. La manifestación psicopática puede revelar la estructura de la falla, pero a esta estructura sólo se la puede considerar un elemento dentro de la exploración del conjunto.

(Lacan, 1950, p. 124)

Si bien advertimos proximidad en el argumento, tanto por el reconocimiento del uso de la teoría de Lévi-Strauss al hacer del psicópata un sujeto que no ha integrado el simbolismo propio de la sociedad a la que pertenece como, en términos más generales, al caracterizar la enfermedad mental como un efecto de “discordancia simbólica”, (Lacan, 1950b, p. 36) es necesario señalar un límite diferencial. No hay paralelismo entre uno y otro – respecto de la interpretación de la conducta del psicópata con la que adscribe Lévi-Strauss al comportamiento anormal- debido al hecho de que Lacan hace girar sobre las determinaciones inconscientes de la experiencia edípica la integración del sujeto a un simbolismo que lo trasciende.

Se trata de “huellas” que encontramos en el texto de Lacan de las que no parece haber dudas acerca de que provengan de Lévi-Strauss, pero que no llegan a ocupar un lugar determinante ni se conservan en la continuidad de su enseñanza. Sin restarles importancia, habrá que medir su alcance del mismo modo en que se haría si, investigando restos paleontológicos, hiciéramos derivar la estructura del animal de una marca hallada en los restos fósiles debida al entorno ecológico. Símil al que apelamos para recordar que la atmósfera intelectual de la época en que Lacan inicia su enseñanza estaba impregnada de la perspectiva introducida por el pensamiento de Lévi-Strauss e, incluso, de la actualización que produjo sobre la obra de Mauss quien, innovando sobre la concepción empirista de los fenómenos sociales, explica lo social por el carácter simbólico, propiedad exclusiva del orden humano.

Probablemente esta “novedad” haya influido en ciertas expresiones de Lacan al exponer la idea de totalidad del orden simbólico, según leemos en las citas que siguen:

El orden humano se caracteriza por la circunstancia de que la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia.

Para entender lo que sucede en el dominio propio del orden humano, tenemos que partir de la idea de que este orden constituye una totalidad. La totalidad en el orden simbólico se llama un universo. El orden simbólico se da primeramente en su carácter universal.

No es que se vaya constituyendo poco a poco. Cuando el símbolo aparece, hay un universo de símbolos. La pregunta que cabría formularse -¿al cabo de cuántos símbolos, numéricamente, se constituye el universo simbólico?- permanece abierta. Pero por pequeño que sea el número de símbolos que puedan concebir en la emergencia de la función simbólica en la vida humana, ellos implican la totalidad de todo lo que es humano. Todo se ordena en relación con los símbolos surgidos, con los símbolos una vez que han aparecido. (Lacan, 1954-1955, pp. 50-51)

Es una reflexión fundamental de Lévi-Strauss, y que en este libro [*Las estructuras elementales del parentesco*] muestra su fecundidad. A partir de ella podemos formular la hipótesis de que el orden simbólico, por cuanto se plantea siempre como un todo, como algo que forma por sí solo un universo -y que incluso constituye el universo como tal, entanto que diferente del mundo-, debe estar igualmente estructurado como un todo, vale decir que forma una estructura dialéctica, acabada, completa. (Ibid, pp. 51-52)

Desde que el lenguaje existe -y el problema es precisamente saber cuál es el número de signos para formar un lenguaje-, es un universo concreto. Todas las significaciones deben encontrar sitio en él. (Ibid, p. 425)

Sin embargo Lacan descarta toda tentativa por ocuparse de la totalidad de los sistemas simbólicos que recubren la vida del sujeto, advirtiendo que eso sería salirse del psicoanálisis porque lo que interesa a la enseñanza que lleva

adelante es ubicar en la alienación inducida por el sistema simbólico, lo que no ha sido reintegrado por el sujeto por efecto de la represión. Dice:

El hombre no es aquí amo en su casa. Hay algo en lo cual él se integra y que ya reina por medio de sus combinaciones. El paso del hombre del orden de la naturaleza al orden de la cultura obedece a las mismas combinaciones matemáticas que servirán para clasificar y explicar. Claude Lévi-Strauss las llama estructuras elementales de parentesco. Y sin embargo, no se supone que los hombres primitivos fueran Pascal. El hombre está comprometido por todo su ser en la procesión de los números, en un primitivo simbolismo que se distingue de las representaciones imaginarias. Es en medio de esto que algo del hombre tiene que hacerse reconocer. Pero lo que tiene que hacerse reconocer, nos enseña Freud, no es expresado, sino reprimido. (Ibid, p. 454)

Al tiempo, entonces, en que aparece la idea de que el hombre participa de las formas comunes de la sociedad a la que pertenece y que está sometido a condiciones simbólicas que desconoce -ilustradas en las determinaciones inconscientes que se ejercen desde las combinatorias discernidas por el etnólogo-, hay que agregar que es arrojado a un juego en el que tomará su lugar según la manera en que se estructure en la cadena de los significantes: bajo el dominio de la represión, de la renegación o de la forclusión. La pregunta acerca de cuál es el modo en que se accede a ese orden²⁰ nos coloca en una perspectiva desde la que podemos descartar comunidad teórica entre nuestros autores porque Lévi-Strauss no teoriza el modo de acceso a lo simbólico.

Debemos pensar, además, que las expresiones de Lacan en sus primeros desarrollos en que se insinúa que el orden simbólico se caracteriza por su *totalidad* deben ubicarse en concordancia con la idea de un orden cerrado, equivalente a una trama que se extiende sobre el conjunto de las cosas, a un lenguaje en el que encuentran cabida todas las significaciones, al *código* desde el que se significa el mensaje que *viene del Otro*. Y que aún no se formaliza como un Otro incompleto. Podemos decir que se trata de una dimensión afín al

²⁰ Al decir “cuál es el modo en que se accede al orden simbólico” no estamos insinuando que los sujetos sean agentes del universo de los símbolos sino, como dice Lacan, se trata de que están incluidos en él y lo sufren.

conjunto de certidumbres que conforman el yo, al “(...) campo humano universalizante de significaciones” (Lacan, 1953-1954, p. 282), o como dice Harari (2008) en una afortunada expresión “(...) ese mapa de colectivización sedativa que solemos llamar realidad”. (p. 144)

Ese orden no es el del inconsciente freudiano:²¹ en él hay falla, equívoco, errancia, como sobradamente se demuestra en el análisis de las formaciones del inconsciente: es por la operatoria de la represión que una palabra sucumbe al olvido (*Signorelli*) o que de un sueño sólo queda el registro de una palabra (*canal*). Y si en ambos casos no hay un significado unívoco adherido es que, como dice Lacan en la cita precedente, *algo* –el deseo- *tiene que hacerse reconocer*. Si el hombre se integra en un simbolismo que lo trasciende lo hace en un movimiento en el que, alienándose al discurso del Otro, encadena su deseo a los significantes que proviene de un campo altero, cuyo destino inevitable en la neurosis es la represión.

La multivocidad ²² propia de lo inconsciente no encuentra cabida en el esquema explicativo de Lévi-Strauss. Para él, el simbolismo se integra en la vida individual conforme los parámetros que la cultura ofrece; de allí que la síntesis mental se alcance de manera altamente incompleta en la hebefrenia, mientras la neurosis presentaría su forma de integración más elevada aunque se trata de una forma individual al estar parcialmente dissociada de los cuadros de la vida social. Con este planteo estamos lejos de lo que, por la misma época, formulaba Lacan para el campo de las psicosis: considerando que no hay otra manera de nominar al inconsciente que como discurso del Otro, es necesario postular la existencia de “(...) leyes de intervalo, de suspensión, de resolución propiamente simbólicas” (Lacan, 1955-1956, p. 164) para que ese discurso supuestamente interior que vemos manifestarse en la fenomenología de las psicosis, deje de *dar lata* en su fraseo ininterrumpido.

²¹ Años más tarde dirá Lacan: “(...) el funcionamiento del Pensamiento Salvaje, que Lévi-Strauss sitúa en la base de los status de la sociedad, es *un* inconsciente, pero ¿bastará para albergar al inconsciente como tal? Y si lo logra ¿albergará al inconsciente freudiano?” (Lacan, 1964, p. 21)

²² Multivocidad a la que nos remite Lacan cuando recuerda que el sistema simbólico se expresa en el sujeto siguiendo la lógica que Freud describiera apelando a la metáfora de *entrecruzamiento lingüístico* (*Verschlungenheit*), “(...) todo símbolo lingüístico fácilmente aislado no sólo es solidario del conjunto, sino que además se recorta y constituye por una serie de afluencias, de sobredeterminaciones oposicionales que lo sitúan simultáneamente en varios registros”. (Lacan, 1953-1954, p. 90)

Entre la antropología estructural y el psicoanálisis hay discordancia cuando se trata de establecer los códigos que ordenan la experiencia subjetiva. Particularmente ilustrativa al respecto resulta una suerte de síntesis que Lacan expone en el *Seminario 10* (1962-1963), donde, una vez más, se ocupa de uno de los textos del etnólogo, *El pensamiento salvaje* (1962). No deja de sorprender su afirmación acerca de la estrecha relación de dicho libro con lo que será motivo de su propio desarrollo en curso ya que en *El pensamiento salvaje* se extrema lo que Lacan llama un “materialismo primario”, es decir, el intento del etnólogo por “(...) reintegrar a la cultura en la naturaleza, y, finalmente, a la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas”. (Lévi-Strauss, 1962, p. 358) Salvo si ubicamos que se trata para el psicoanalista de una importación de instrumentos discursivos de otra disciplina destinados a marcar la especificidad del psicoanálisis al descartar todo interés por establecer el cosmicismo del objeto que, a la postre, es lo que persigue el texto de Lévi-Strauss.

Lacan propone que el objeto propio del psicoanálisis se sitúa más allá del interjuego entre la razón analítica y la razón dialéctica expuesto en *El pensamiento salvaje*. Se trata de lo que Freud designó como *eine anderer Schauplatz*, la otra escena, lugar en el que domina la *razón psicoanalítica*, cuya legalidad no se mide en relación a la *realidad cósmica* del objeto sino en tanto el objeto es *objeto de deseo*.

Con estas últimas menciones nos hemos apartado -en el tiempo, no así en el recorrido teórico- de lo que Lacan exponía en sus primeros seminarios, en los que creemos ya estaba presente -en germen o dicho con otros recursos- lo que encontramos en el *Seminario 10*. Sobre todo considerando otro importante lugar de la obra freudiana sobre el cual Lacan se sustentó para precisar el dominio de lo simbólico y que ocupara gran parte del *Seminario 2* (1954-1955), *Más allá del principio de placer*.

Se sabe que ese texto de Freud constituye un punto de torsión frente al peligro de deslizamiento de la teoría hacia una concepción naturalista de las determinaciones subjetivas. Si bien las especulaciones que acompañan el desarrollo del tema podrían derivar en el campo de lo místico -el propio Freud estima tal riesgo-, allí donde se proyecta un plano que parece remitirse a lo biológico, Lacan despeja lo que debe la existencia del viviente a un campo que

no es de significación ni puede ser integrado por el sujeto y, sin embargo, es determinante en su constitución.²³ Ya que en esas relaciones del sujeto con el mundo hay un orden en el que se reconoce, pero hay también un más allá que Freud enlaza con el instinto de muerte y del que Lacan dice “(...) no es sino la máscara del orden simbólico en tanto que está mudo, es decir, en tanto que no se ha realizado”. (Lacan, 1954-1955, p. 481) A lo que hasta entonces había explicado el funcionamiento psíquico, el principio de placer, se añade un más allá que no parece dejarse conducir por las vías del aminoramiento de la tensión sino por la insistencia repetitiva, *Wiederholungszwang*, manifestada en la transferencia analítica, en las neurosis traumáticas y en el juego del niño.

La insistencia repetitiva que revela el *más allá* freudiano es pensado por Lacan como lo que está en la propia raíz del lenguaje; en sus términos se trata de la acción mortífera del significante que anula todo lo que pueda juzgarse del orden de lo natural para elevar a la condición instituyente del sujeto del inconsciente el deseo del Otro. Deseo del Otro que está más allá de la significación y que no podrá ser reintegrado por el sujeto, a lo sumo será el motor de la deriva metonímica en que se desliza la vida de cada quien.

Estas formulaciones están ausentes en el pensamiento de Lévi-Straus. ¿Acaso deberían estar si el objeto sobre el que concentra su estudio es la comunidad? ¿Será legítimo invocar las coordenadas de la clínica para establecer una correspondencia entre Lacan y Lévi-Strauss? Pero, ¿acaso este último no interpela a la clínica psicoanalítica al compararla con el *shamanismo*? Lo hace –uno de los lugares en que lo hace, hay otros- en *La eficacia simbólica* (1949). Al explicar la intervención del *shamán* Lévi-Strauss dice que está destinada a integrar una experiencia individual en el plano de lo colectivo, o sea, en la estructura de oposiciones y correlaciones que la constituyen para un grupo dado.

Empleando la terminología de los lingüistas, diremos que el pensamiento normal sufre siempre de un déficit de significado, mientras que el pensamiento llamado patológico (al menos en algunas de sus manifestaciones) dispone de una sobreabundancia de significante. La colaboración colectiva en la cura shamanística

²³ Recordemos que en concordancia con el pensamiento freudiano, Lacan califica este dominio de “prevital y transbiológico”. (Lacan, 1955a, p. 46)

establece un arbitraje entre esas dos situaciones complementarias.

(Lévi-Strauss, 1949d, p. 165)

El autor agrega que la intervención del *shamán* induce simbólicamente en el enfermo una abreacción de su trastorno al integrar algo que ha sido reprimido, idea solidaria de su afirmación “(...) lo informable es enfermedad del pensamiento”. (Ibid, p. 165) Al comparar este procedimiento curativo con el psicoanálisis se establece una correspondencia con el esquema inicial de Freud según el cual la cura procedía por la reanimación del recuerdo del suceso patógeno. Nada en el desarrollo levistraussiano hace referencia ni apela en modo alguno al fracaso que Freud registra por la reaparición de los síntomas. No hay recurso al más allá del campo de las representaciones ni a la insistencia repetitiva que deja un resto inasimilable y que impide sostener la idea de totalidad de lo simbólico. Ya que este resto inaccesible a la simbolización es el producto de una operación constitutiva que no es sin la premisa de la falta en el Otro, que *concierna a mi deseo en la medida de lo que le falta*, dice Lacan en el ya mencionado *Seminario 10*.

El recurso del que aquí hacemos uso –apelar a un momento de los desarrollos lacanianos posterior al período que nos impusimos indagar- resulta de utilidad para precisar la noción de incompletud de lo simbólico, cuestión que no es ajena a la inserción del sujeto en el lenguaje según la lógica implicada en el grafo del deseo. De acuerdo a lo que Miller expone en su artículo *S’truc dure* (1985) hay un movimiento en el pensamiento de Lacan ya que en un primer momento piensa la estructura del lenguaje desde la lingüística y la estructura de la palabra desde la teoría hegeliana vía la enseñanza de Kojève a diferencia de lo que presenta en *Subversión del sujeto* en el que se trata de concebir un sujeto de la estructura del lenguaje. En este texto Lacan dice que concebir la completud del código exigiría *la cuadratura del círculo que va de A a s(A)*, cuestión que indica una imposibilidad no sólo porque la cuadratura del círculo señala una imposibilidad, sino porque el sujeto se constituye como falta en relación al lugar designado Otro.

Ahora bien, la introducción, la inmixión de la estructura de la palabra en la estructura del lenguaje por Lacan, obliga a descompletar este conjunto de significantes. Es aquí donde se debe distinguir, en ese Otro donde habíamos colocado el conjunto de los significantes, ese

sujeto barrado, que descompleta este conjunto, como lo dice Lacan claramente, *por no poder contarse allí más que como falta*. Esta frase, a pesar de su pequeña torsión, es enteramente deducible de esta inserción de la estructura de la palabra en la estructura del lenguaje. De golpe, a la pregunta que él plantea: *A la estructura del lenguaje, una vez reconocida en el inconsciente, ¿qué clase de sujeto podemos concebirle?*, la respuesta es que no podemos concebirle un sujeto más que respondiendo a esta inscripción en falta. En la cadena signifiante, puede reconocérselo, por ejemplo, en el intervalo entre los significantes, puede identificárselo sencillamente a la discontinuidad de la cadena signifiante. (Miller, 1985, p. 101)

Desde esta precisión podemos sintetizar dos conceptos que van en sentido contrario a toda concepción de completud del orden simbólico: al sujeto la división le es consustancial, o sea, lo que lo humaniza es lo que lo divide y del lado del Otro encontramos su barradura, o sea, la falta de un significante que diga sobre el *ser* del sujeto y que es, al mismo tiempo, lo que anuda la existencia. Dicho de manera sumaria es la formalización que Lacan presenta en el grafo del deseo. Recordatorio al que acudimos porque allí se refiere expresamente al etnólogo para oponerse a la idea de éste acerca de que las nociones de tipo *mana* constituyen el *significado flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento completo y acabado.

Observemos bien por consiguiente lo que se opone a que se confiera a nuestro significante $S(\bar{A})$ el sentido del *Mana* o de cualquiera de sus congéneres. (...) Sin duda Claude Lévi-Strauss, comentando a Mauss, ha querido reconocer en él el efecto de un símbolo cero. Pero en nuestro caso nos parece que se trata más bien del significante de la falta de ese símbolo cero (Lacan, 1960a, p. 801)

Si bien en esta referencia se ubica con claridad lo que aparta decididamente a Lacan del estructuralismo levistraussiano, tratándose de una cita correspondiente al año 1960 podría argüirse que hasta ese momento la posición teórica entre ambos era afín y que recién cuando Lacan conceptualiza el objeto *a*, el resto que queda de la división del sujeto, se marcarían con

nitidez los contornos que separan a uno y otro. Creemos no obstante que la diferencia se identifica desde un comienzo, aún aquél en el que Lacan pareciera apoyarse en la teoría de Lévi-Strauss para dar forma al registro simbólico. Si lo que expusimos precedentemente es correcto –o sea, ajustado a lo que cada uno desarrolla teóricamente- es fácil advertir que en Lévi-Strauss hay una cierta indiferenciación entre su postulado de lo universal como totalidad y lo simbólico como estructura. Cuestión ajena al pensamiento de Lacan para quien, desde un comienzo, lo universal es la estructura del lenguaje. El inconsciente es idéntico a un orden de lenguaje y no estructura universal; es en ese lenguaje que algo del sujeto tiene que hacerse reconocer pero se trata de un universo de discurso fundado en la falta S (\bar{A}): el universal es esa falta.

2.- La Ley como fundamento del orden simbólico

La tesis de Lévi-Strauss en *Las estructuras elementales del parentesco* es que la ley que está en el fundamento de los intercambios es condición de la existencia de la comunidad, más precisamente es la cultura misma en tanto opuesta al estado de naturaleza.²⁴ Si un grupo optara por uniones matrimoniales endógamas, su destino ineluctable sería la disolución al permanecer condenado a una existencia *en-sí* que sólo lleva a la muerte. Porque la prohibición del incesto tiene por finalidad última -y primera-, asegurar la existencia de la comunidad.

Sería como decir, desplazándonos al terreno del psicoanálisis, que no hay posibilidad de concebir un sujeto si no hubiera una operación –del orden de la ley- que lo separara del en-cierro de la unidad narcísica primaria.

Esta ley no es la de los códigos que los hombres se dan para sostener una vida en común ni surge de algún propósito humano. Es una ley

²⁴ Es necesario señalar que la idea de una condición significativa para dar cuenta de la existencia de la cultura se disipa posteriormente en la obra de Lévi-Strauss. Ya en el Prólogo a la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco* anuncia que la línea de demarcación entre naturaleza y cultura no puede sostenerse como lo hiciera en 1949 ya que el acceso a un mayor conocimiento sobre formas de organización animal permite reconocer en ellas condiciones culturales. ¿Será para evitar semejante desvío que Lacan propone una partición entre naturaleza, sociedad y cultura “(...) cuyo último término es muy posible que se redujese al lenguaje, o sea a lo que distingue esencialmente a la sociedad humana de las sociedades naturales”? (Lacan, 1957a, p. 476)

inconsciente. Así como en el lenguaje la gramática opera determinando la realización del habla desde una estructura inconsciente, sin que los portadores de ese lenguaje lo sepan y sin que medie un aprendizaje, la reglamentación de los sistemas de parentesco opera inconscientemente invistiendo con carácter de prohibido o prescripto por medio de las designaciones de parentesco.

Si es posible encontrar comportamientos en los animales en los que se identifica una suerte de “aptitud simbólica” –tanto Lévi-Strauss como Lacan apelaron a esta comparación-, lo que expresa la diferencia absoluta entre el orden humano y el orden natural está dado por la propiedad exclusivamente humana no sólo de hacer uso de un lenguaje simbólico sino, sobre todo, de ser determinado por una lengua anterior a la existencia individual. En esta condición ambos reconocen filiarse en la lingüística saussureana que se plasma en la expresión de Lacan (1957a) “(...) el sujeto es siervo del lenguaje” (p. 475) y en la afirmación de Lévi-Strauss (1963) “La lengua no es tanto propiedad del hombre, como éste propiedad de la lengua”. (Citado en Caruso, 1969, p. 39)

Desde esta perspectiva estamos en condiciones de precisar qué no es el inconsciente: no se trata de algo sustancial; no se define por ser lo opuesto a la cualidad de consciente, no es un conjunto de representaciones que conformaría un patrimonio común, al modo del inconsciente colectivo de Jung,²⁵ ni tampoco se reduce a las representaciones de los sujetos. En cambio, podemos recuperar la dimensión del inconsciente en las expresiones coincidentes de Lacan y Lévi-Strauss al decir “(...) es algo negativo, idealmente inaccesible” (Lacan, 1953-1954, p. 239), “(...) es un lugar vacío”, (Lévi-Strauss, 1949d, p. 184); aunque rápidamente debemos agregar que si bien en ellas pudiera tenerse la impresión de un carácter común, la tematización de uno y otro sobre el inconsciente seguirá caminos diferentes.

Lévi-Strauss se refiere, siempre, a la actividad inconsciente “del espíritu” y su modelo para dar cuenta de su operatoria será el de la organización dualista que ilustra, en las relaciones inconscientes de correlación y oposición que la constituyen, la manera en que se imponen *formas* a un

²⁵ Si bien GeorGIN afirma que Lévi-Strauss equipara el inconsciente freudiano, el inconsciente lingüístico y el inconsciente colectivo jungiano, lo cierto es que éste último se pronunció enfáticamente en contra de la concepción junguiana del inconsciente colectivo. Para Lévi-Strauss las formas pueden ser comunes pero no los contenidos.

contenido. Veamos aún en una cita, el planteo de la universalidad de estas formas “El inconsciente se reduce a un término con el que designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de esas leyes”. (Ibid, p. 184)

En algunas de las reflexiones que el etnólogo consagró a las organizaciones dualistas probablemente encontremos cierta comunidad de pensamiento con Lacan para identificar la dimensión del inconsciente. La observación del etnólogo persigue la constatación de una configuración común y universal en la segmentación de las tribus primitivas en formas de dualismo que están en la base de los intercambios matrimoniales y de distintas relaciones de cooperación entre los grupos. Sin embargo hay estilos de partición que resultan inexplicables, como la de los *bororo* entre “los de arriba” y “los de abajo”. Al intentar formalizar el papel oscuro de estas formas de dualismo, Lévi-Strauss afirma que es necesario considerarlas como sistemas ternarios en tanto hay un elemento por fuera que las define como existentes. Dice:

(...) no es la primera vez que la investigación nos pone en presencia de formas institucionales que podríamos llamar de ‘tipo cero’. Estas instituciones carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de introducir las condiciones previas para la existencia del sistema social al que pertenecen (...). La sociología se encontraría, así, ante un problema esencial, que le es común con la lingüística y del cual no parece haber tomado conciencia en su propio terreno. Este problema consiste en la existencia de instituciones desprovistas de sentido, salvo el de proporcionar un sentido a las sociedades que las poseen. (Lévi-Strauss, p. 145)

Lo que en Lévi-Strauss impresiona como una intuición sobre una función que es, simplemente, “(...) permitir a la sociedad *bororo* existir” (Ibid, p. 145), encuentra en Lacan una formulación exacta: la relación yo-otro (“los de arriba”-“los de abajo”) es trascendida por la existencia de la ley que asegura el ordenamiento de todo sistema humano y que, idéntica a un orden de lenguaje, tiene la sola función de “(...) asegurarnos que somos, y nada más”. (Lacan, 1953-1954, p. 237)

En cuanto a la cuestión de identificar en la obra del etnólogo la dimensión de lo particular en el orden del inconsciente, quizá lo más próximo sea su referencia a ciertas *formas no cristalizadas de la vida social* cuyo modelo se encuentra en una situación en que se expresa una condición fundamental para Lévi-Strauss: el encuentro de dos bandas que entran en contacto por primera vez y cuyo devenir sólo llevaría al intento de exterminio del otro si no mediara la invocación de cada una de ellas a la reglamentación de parentesco a partir de lo cual encuentran su lugar en la estructura simbólica. Puede decirse que esta idea de un lugar “otro” en que el sujeto se reconoce es, hasta cierto punto, isomorfa a la afirmación de Lacan según la cual *el inconsciente es el discurso del Otro*.

No decimos que la categoría de Otro sea debida a Lévi-Strauss sino que Lacan la construye tomando, en parte, los aportes del etnólogo sobre la combinatoria matemática de las estructuras del parentesco. O sea, ubicando en la estructura transdiscursiva que pone de manifiesto el sistema de los intercambios y de la alianza, el punto de atadura ineludible en el advenimiento del sujeto. Si puede afirmarse que lo que se inscribe en el Otro está estrechamente relacionado con el pensamiento de Lévi-Strauss es porque el propio Lacan lo dice en *La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis* (1955b) al ubicar en el descubrimiento del inconsciente freudiano “(...) la instancia de las leyes en que se fundan la alianza y el parentesco (p. 414), o al afirmar en *Variantes de la cura tipo* (1955c) “(...) no es solamente por un asumir simbólico como la palabra constituye el ser del sujeto, sino que, por la ley de la alianza, en que el orden humano se distingue de la naturaleza, la palabra determina, desde antes de su nacimiento, no sólo el estatuto del sujeto, sino la llegada al mundo de su ser biológico”. (p. 41) En el ya mencionado *Función y campo* leemos:

La alianza está presidida por un orden preferencial cuya ley, que implica los nombres de parentesco, es para el grupo, como el lenguaje, imperativa en sus formas pero inconsciente en su estructura. Pero en esta estructura cuya armonía o cuyos callejones sin salida regulan el intercambio restringido o generalizado que discierne allí el etnólogo, el teórico asombrado encuentra toda la lógica de las combinaciones: así las leyes del número, es decir del

simbolismo más depurado, muestran ser inmanentes al simbolismo original. Por lo menos es la riqueza de las formas en que se desarrollan las estructuras llamadas elementales del parentesco, la que las hace allí legibles. Y esto deja pensar que acaso sea tan sólo nuestra inconsciencia de su permanencia la que nos permite creer en la libertad de las elecciones en las estructuras llamadas complejas de la alianza bajo cuya ley vivimos. Si la estadística deja ya entrever que esa libertad no se ejerce al azar, es que una lógica subjetiva la orientaría en sus efectos.

Es en efecto en este sentido en el que se dirá que el complejo de Edipo, en cuanto que reconocemos siempre que recubre con su significación el campo entero de nuestra experiencia, en nuestro desarrollo, marca los límites que nuestra disciplina asigna a la subjetividad: a saber, lo que el sujeto puede conocer de su participación inconsciente en el movimiento de las estructuras complejas de la alianza, verificando los efectos simbólicos en su existencia particular del movimiento tangencial hacia el incesto que se manifiesta desde el advenimiento de una comunidad universal.

(...) La ley primordial es pues la que, regulando la alianza, sobrepone el reino de la cultura al reino de la naturaleza entregado a la ley de apareamiento. (...) Esta ley se da pues a conocer suficientemente como idéntica a un orden de lenguaje. Pues ningún poder sin las denominaciones de parentesco tiene alcance de instituir el orden de las preferencias y de los tabúes que anudan y trenzan a través de las generaciones el hilo de las estirpes. (Lacan, 1953c, p. 266)

La cita en extenso permite apreciar que en la caracterización del orden simbólico el autor se sirve de referencias que reproducen punto por punto los principios con que Lévi-Strauss da cuenta de la lógica que comanda la alianza. Sin embargo no se puede juzgar que una y otra tesis teórica sean isomorfas porque Lacan, que no es etnólogo sino psicoanalista, establece que el punto de juntura entre la ley y el lenguaje se da en una experiencia particular y en los límites del complejo de Edipo en tanto estructura "(...) que recubre con su significación el campo entero de nuestra experiencia". (Ibid, p. 268) En esta

etapa Lacan se refiere al complejo nuclear de la neurosis de los siguientes modos: una *coordenada legalizante*, *punto de intersección más constante*, *punto mínimamente exigible*, lo que del *registro de la ley repercute en la experiencia individual*, y también afirma que debe ser concebido como “(...) un fenómeno reciente, terminal y no original, respecto a aquello de que nos habla Lévi-Strauss.” (Lacan, 1953-1954, p. 48) ¿Qué entendemos por esto? Que Lacan está avanzando en la elaboración freudiana para señalar que la estructura legalizante construida sobre el modelo de la tragedia edípica no se reduce al despliegue fantasmático propio de las neurosis sino que se trata de una estructura significativa en la que se inserta el viviente, por la cual y en la cual inscribe su existencia y se reconoce en un lugar sexuado. ¿Por qué sino puede Lacan decir –en su abordaje sobre el caso del paciente de religión islámica- que sería posible la existencia de otras estructuras que en el plano de la ley ejercieran una influencia igualmente decisiva a la del Edipo? Esto es concebible en la medida en que se comprenda el Edipo como estructura de relaciones. Y si en algunas comunidades primitivas se configura fantasmáticamente de un modo particular y conforme sus mitos, más fastuosos y diversificados, sin embargo lo que allí también se encuentra es la perspectiva paterna, la función fálica, el anhelo por un goce perdido.

En un texto que compone una colección impulsada por François Wahl, cuyo propósito era definir el estructuralismo considerando su aplicación en distintos campos, entre ellos el psicoanálisis, Safouan (1968) se expresa de este modo

(...) el Edipo no es el mito en el que se revelan sus líneas de fuerza y menos aún el drama por él determinado en la experiencia vivida de cada uno, 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, no con lo social, sino con el lenguaje. (p. 17)

Desgranemos esta cita para establecer que el complejo de Edipo es una estructura inalienable del orden del lenguaje, que se diferencia de un ordenamiento social determinado y que es la estructura que posibilita ficcionalizar la pérdida de objeto. En orden a precisar este aspecto central de la

teoría psicoanalítica resulta necesario recuperar, en la actualización²⁶ promovida por Lacan, el modelo freudiano del aparato psíquico que no conoce otra cosmovisión que la del deseo como tal.

Tanto si nos remitimos a la situación original de prematuración del infante como si discriminamos su esencia²⁷ en comparación con el mundo animal, encontramos que no hay para el humano nada que predetermine su comportamiento desde lo natural o biológico. A diferencia del animal, el hombre no cuenta con vías preformadas ni con mecanismos adaptativos provistos desde la especie. Para el hombre, toda necesidad debe pasar por el desfiladero del significante porque no hay “objeto natural” que colme la necesidad; es el significante que aporta el campo del Otro el que procura la primera existencia (ex - sistencia, escribe Lacan para señalar ese carácter de alteridad en lo aparentemente más propio). El *parlêtre* entra al lenguaje al precio de su división; en su constitución la estructura del lenguaje opera al modo del *lecho de Procusto*: siempre se pierde algo. Pero en esa hiancia se instala lo que causa el deseo y es al mismo tiempo lugar de advenimiento de lo simbólico, nacimiento de las inscripciones por las que se metaforiza lo imposible.

Tempranamente el *Proyecto* freudiano plantea que la pérdida de un objeto originario – que es pérdida de un goce al que el sujeto debe renunciar como condición de acceso a lo simbólico- es aquello que condiciona la existencia del deseo: en el espacio –vacío- que la pulsión deja sin resolver, porque no hay objeto que tenga la propiedad de satisfacer la pulsión, se constituye lo que lo causa.

De manera que en la pretensión de comparar el psicoanálisis con la antropología estructural, es necesario precisar que allí donde ésta establece que es una prohibición lo que funda el orden humano, decimos que lo fundante es la falta de objeto en tanto causa. Además, que en el campo etnográfico el incesto está prohibido porque recae sobre un valor escaso y porque su destino es sostener un equilibrio que posibilite la existencia de la comunidad. En psicoanálisis, en cambio, el incesto está prohibido pero se trata de una

²⁶ Con este término, actualización, no significamos modificación de los conceptos freudianos sino su elucidación a través de operadores discursivos de la época.

²⁷ Quizá no sea ocioso aclarar que no se trata de una “esencia” reductible a alguna suerte de materialismo sino de fundamento.

prohibición dirigida a un acto imposible de cometer -la ley de prohibición del incesto se define como el significante de un límite que no debe ser franqueado porque, en el inconsciente, es una ley de castración simbólica. No obstante instituye una legalidad que orienta el deseo a partir de la ley que opera la metáfora paterna y que ya en *Función y campo* se nombra como sigue: “En el nombre del padre es donde tenemos que reconocer el sostén de la función simbólica que, desde el albor de los tiempos históricos, identifica su persona con la figura de la ley”. (Lacan, 1953c, p. 267) A la universalidad de una prohibición que el supuesto levistraussiano establece como condición de la comunidad, habrá de oponerse –o, quizá, de prolongar la explicación pero ya sólo a beneficio de inventario para el psicoanálisis- una operatoria que hace de cada deseo una inclusión en lo universal, en la que el significante del Padre permite que en el marco de la ley el deseo pueda realizarse.

Si desde la perspectiva antropológica el orden simbólico opera la ilusión del *todo*, en psicoanálisis la experiencia simbólica se ordena desde una estructura –el complejo de Edipo- que nos dice de una legalidad del *no todo*. Se trata de una legalidad que el orden simbólico no inscribe porque omite que la alienación del sujeto en el universo simbólico es sólo al precio de ceder la *libra de carne*; la deuda a pagar para entrar al orden simbólico es la castración, el sacrificio original de un goce estructural y constitutivamente perdido.

3.- El mito de *Tótem y tabú*

La polémica de Lévi-Strauss con el *Tótem y tabú* freudiano se sostuvo por varios decenios, de igual modo que otras críticas que destinó al psicoanálisis. La constancia de su relación con el psicoanálisis también se manifestó en otros aspectos, quizá el más destacado fue el reconocimiento al papel que ejerció en su formación, ubicada en un plano paralelo a Marx.

Tal su confesión en *Tristes trópicos*, libro que se decide a escribir luego del reiterado fracaso –en los años 1949 y 1950- para ingresar como profesor al Colegio de Francia, porque, confesó, no se hubiera atrevido a publicarlo si participara del mundo académico. No sólo porque se permite una escritura de estilo novelístico, sino también porque no se ahorra confesiones íntimas. Desde

aquella que da inicio al texto “Odio los viajes y los exploradores” (Lévi-Strauss, 1955b, p. 3), hasta el relato de una vivencia religiosa debida al clima austero que rodeaba su cotidianeidad infantil, marcada por la observancia rigurosa de las formas religiosas que imponía la convivencia con su abuelo rabino.

La composición del texto avanza en un itinerario que combina tanto la trayectoria de los viajes realizados en 1936 y en 1938 hasta el profundo Mato Grosso, como la de su pensamiento en la formación etnológica en la que reconoce el impacto sufrido por la lectura de Freud

(...) me enteraba de que las antinomias estáticas alrededor de las cuales nos aconsejaban construir nuestras disertaciones filosóficas y, más tarde, nuestras lecciones -racional e irracional, intelectual y afectivo, lógico y prelógico-, se reducían a un juego gratuito. En primer lugar, más allá de lo racional existía una categoría más importante y más válida: la del significante, que es la forma de ser más alta de lo racional; pero nuestros maestros (sin duda más ocupados en meditar en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* que en el *Curso de lingüística general* de F. de Saussure) ni lo mencionaban siquiera. Luego, la obra de Freud me reveló que esas oposiciones no eran en verdad tales, ya que precisamente las conductas en apariencia más afectivas, las operaciones menos racionales, las manifestaciones declaradas como prelógicas, eran al mismo tiempo las más significantes. (Ibid p. 43)

Conoció tempranamente la obra freudiana. En el momento de difusión del psicoanálisis en Francia –entre 1920 y 1930- leyó *Introducción al psicoanálisis* y lo que en su primera edición se llamaba *La ciencia de los sueños*. La huella de su lectura se plasmó en varias citas: sólo en *Las estructurales elementales del parentesco*²⁸ aparecen mencionados *Tótem y tabú*, *Tres ensayos de teoría sexual*, *Inhibición, síntoma y angustia* y *El malestar en la cultura*.

Tampoco se mostró ajeno al psicoanálisis al comparar la labor etnográfica con un análisis didáctico, con una iniciación preliminar en tanto supone “(...) la obligación de vivir, de crear, de revivir las experiencias por sí mismas para

²⁸ En el capítulo II de la introducción de esta obra Lévi-Strauss realiza un análisis crítico de las distintas concepciones que, desde la sociología, se dieron para explicar la existencia de la prohibición del incesto; muchos de los argumentos que opone a dichas explicaciones son las mismas que dio Freud en *Tótem y tabú*.

poder utilizar más adelante las investigaciones «de campo» desarrolladas por otros”. (Lévi-Strauss, 1963, citado en Caruso, 1969, p. 41)

Sin embargo fue notoriamente áspero en sus cuestionamientos, como fácilmente se constata en su polémica con el *Tótem y tabú* freudiano que no se redujo a lo que la mayoría de las críticas señalan -incluida la de un primer Lacan²⁹-, esto es, la audacia de las reconstrucciones históricas y el establecimiento de la anterioridad de un hecho que supone como condición previa el estado que el propio acontecimiento instaura y que revela una imposibilidad lógica al postular que se pacta el pacto. Adelantándonos a esas críticas –que exponemos más adelante- consignemos algunos rasgos del escrito, al que Freud tenía entre sus preferidos y al que nunca renunció considerar una pieza clave en el arsenal conceptual del psicoanálisis.

Si nos detenemos a establecer la manera en que progresa su argumentación observamos que se fundamenta en múltiples fuentes. Con el rigor epistemológico que lo caracteriza, Freud justifica tal apelación a distintas disciplinas por la importancia del fenómeno que quiere despejar, *una realidad de difícil reconstrucción*, que lo lleva a preguntarse por el origen de la ley aunque su interés rebasa la pretensión de ofrecer una teoría omniabarcativa ya que es, fundamentalmente, la constatación clínica del sentimiento de culpa lo que exige ser explicado teóricamente.

En el avance de su hipótesis interpela y confronta con autores que se ocuparon de la vida de los pueblos primitivos; sin embargo sostiene, al principio y al final de su argumentación, que el carácter objetivo o no de los hechos es accesorio ya que de lo que da cuenta es de una realidad psíquica, de una huella que recibe su existencia por la marca del significante. Por ello podemos considerar injustas las críticas³⁰ que se reducen a desestimar las fuentes etnológicas en que sustenta su construcción porque toda ella va serpenteando

²⁹ Se sabe que la posición de Lacan respecto al *Tótem y tabú* freudiano conoció variaciones. Así, estimó que eran “intuiciones excesivamente apresuradas” (Lacan, 1938, p. 69) en el momento en que sostenía una concepción del complejo de Edipo que ligaba sus vicisitudes al lugar social ocupado por el padre de familia, en tanto figura destinada a normalizar las tendencias de los complejos de destete y de intrusión. Atinadamente Zafiropoulos señala que se trata del aspecto y momento en el que Lacan más se distancia de Freud al no considerar la dimensión simbólica del padre muerto.

³⁰ Entre los cuestionamientos que se le hicieron al *Tótem y tabú* freudiano tienen un lugar destacado los que realizaron varios antropólogos, entre ellos Fox quien, en un Simposio de la Asociación de Antropólogos Sociales realizado en Oxford en el año 1964, expresa una idea sobre el mito freudiano cuya dirección es opuesta al sentido del mito que sostenemos desde el psicoanálisis: “Está claro que Freud no desea enunciar una verdad psicológica intemporal en forma mitológica.” (Fox, 1964, p. 216)

entre los hechos que se pueden observar o inferir sobre la vida de los pueblos primitivos y el orden de realidades que revela la experiencia psicoanalítica. De allí que establezca puntos en común entre las prohibiciones obsesivas y el tabú o que diga que el tótem puede con todo derecho reconducirse al padre primordial, o que afirme que el animismo se corresponde con una etapa del desarrollo libidinal, o que encuentre que las prohibiciones rectoras del sistema totemista recaen sobre los mismos motivos que estructuran el complejo de Edipo. Que extraiga material de la vida de los primitivos no conduce *por sí* a la elaboración del mito; antes bien, es la experiencia del psicoanálisis la que permite iluminar múltiples motivaciones y tornar inteligibles nexos que parecen deberse al azar. Freud no desconoce que la naturaleza del asunto de que se ocupa es compleja, en varios lugares se refiere a ello. También sabe que "(...) dilucidar el estado originario es siempre asunto de construcción". (Freud, 1913, p. 106n) Entendemos que tal es la razón por la que propone su hipótesis histórico-conjetural del asesinato del padre de la horda perpetrado por la banda de hermanos unidos en un propósito que los inscribirá por siempre en el orden social y, además, los condenará a la conciencia de culpa, testimoniando la sujeción al padre.

A los fines de nuestra indagación, un aspecto del desarrollo freudiano –de por sí y en su totalidad, extenso y complejo- no puede omitirse. Nos referimos a su propósito de explicar el sentimiento de culpa observado en los neuróticos; dice:

Hemos concebido los primeros preceptos morales y restricciones éticas de la sociedad primitiva como una reacción frente a una hazaña que dio a sus autores el concepto del crimen. Ellos se arrepintieron de esa hazaña y decidieron que nunca más debía repetirse y que su ejecución no podía aportar ganancia alguna. Pues bien; esta creadora conciencia de culpa no se ha extinguido todavía en nosotros. La hallamos en los neuróticos, operante de una manera asocial para producir nuevos preceptos morales, continuadas limitaciones, a modo de expiación de fechorías cometidas y a modo de prevención de otras por cometerse. Pero si averiguamos en esos neuróticos los actos que han provocado semejantes reacciones, sufrimos una desilusión. No hallamos hechos, sino sólo impulsos,

mociones de sentimiento que pedían el mal, pero fueron coartados en su ejecución. En la base de la conciencia de culpa de los neuróticos no hay más que realidades objetivas psíquicas, no fácticas. La neurosis se caracteriza por el hecho de situar la realidad psíquica más alto que la fáctica, de reaccionar frente a unos pensamientos con igual seriedad con que lo hacen las personas normales sólo frente a realidades efectivas.

¿No puede haber ocurrido algo semejante entre los primitivos? Tenemos fundamentos para atribuirles una extraordinaria sobrestimación de sus actos psíquicos, como un fenómeno parcial de su organización narcisista. (Ibid, pp. 160-161)

Con estas palabras en los oídos, indagemos los argumentos que Lévi-Strauss opone a la construcción freudiana, además de la ya señalada cuestión de establecer un acto que supone necesariamente las condiciones que el mismo instaura. En el capítulo final de *Las estructurales elementales del parentesco* expresa:

(...) la obra de Freud ofrece un ejemplo y una lección. A partir del momento en que se pretendía explicar ciertos rasgos actuales del pensamiento humano por un acontecimiento, a la vez históricamente cierto y lógicamente necesario, estaba permitido, e incluso se prescribía, intentar reconstruir de modo escrupuloso su secuencia. 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 en 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. La ontogénesis no reproduce la filogénesis, o lo contrario. Las dos hipótesis desembocan en las mismas contradicciones. 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. (Lévi-Strauss, 1949a, p. 568)

Esta crítica ¿especifica algo de la posición de Lévi-Strauss o es, simplemente, una crítica a la conjetura del origen que en lo esencial sostiene una posición análoga a la de Freud? Con esta pregunta no hacemos más que replicar a Héctor López quien en su artículo *La polémica antropológica frente a Tótem y Tabú*, afirma que algunos argumentos de Lévi-Strauss que pretenden rebatir la construcción freudiana no son sino los que el propio Freud expone y que una lectura atenta de su desarrollo hubiera permitido identificar que lo nodal no es la elaboración de una hipotética historia que dé cuenta del origen sino destacar la importancia decisiva del padre simbólico, *principio regio del Logos*. Dice López (2005):

La vacilación que Lévi-Strauss le supone a Freud, no parece ser otra que la suya propia: no encuentra el punto desde donde leer a Freud, lo confunde la relación entre las búsquedas históricas y la experiencia psicoanalítica. Pero las teorías históricas que recorre Freud, ¿no hay que tomarlas acaso como parte del mito mismo? (p. 4)

Conducidos por este último señalamiento –que las teorías históricas esbozadas por Freud forman parte del mito- nos vemos llevados a un momento posterior de la discusión de Lévi-Strauss con el mito del parricidio. En *La alfarera celosa* (1985) –libro que es una suerte de continuación de las Mitológicas- dice que Freud no puede adjudicarse el papel de creador del mito que da origen a las instituciones sociales y culturales porque su elaboración no es más que una versión de las que pueden encontrarse en la mitografía de los pueblos, remitiéndose de manera particular al mito que sirve de Génesis para los indios jíbaros. “La tesis sobre el origen de la sociedad sostenida por los indios jíbaros puede parecerse a la de Freud; ellos no le han esperado para enunciarla”. (Lévi-Strauss, 1985, p. 182) Y si bien le adjudica a Freud el mérito de pensar como los mitos y de haber contribuido a incrementar *nuestro patrimonio cultural* al introducir variantes en las versiones originales del mito edípico, reclama que el psicoanálisis reduzca su desciframiento al código sexual, “(...) mientras que por su naturaleza el mito utiliza siempre varios

códigos de cuya superposición se deducen reglas de traductibilidad”. (Ibid, p. 182)

A esta aseveración respondemos que son justamente contenidos de índole sexual los que dinamizan el rechazo que es constitutivo del inconsciente y cuyo territorio teórico no es sin la perspectiva del falo, necesaria para entender el Edipo en su condición estructural.

Podríamos decir que hay una situación más basal que la que Lévi-Strauss establece cuando se remite al empuje hacia la comunidad para dejar un lugar entre-sí y cuando hace de los intercambios la *razón* que gobierna la existencia social: se trata del intercambio producido en la relación madre-hijo. Como dice Masotta (1976):

Entre la madre y el hijo hay que contar siempre un intermediario simbólico, el Falo. Remedando a Lévi-Strauss dice Lacan que así como en el centro de la vida social (y ello por razones no ajenas al poder político) los hombres intercambian mujeres (origen del sistema de parentesco) el psicoanálisis descubre en cambio a la mujer en ese centro intercambiando hijos por Falos simbólicos, lugar donde se puede leer el origen de la estructura intrapsíquica de todo sujeto humano. (p. 162)

Recordemos que Lacan modifica los vectores de esta relación originaria; no se trata, como afirmaba Freud, del deseo incestuoso del niño sino del lugar fálico que ocupa en el deseo de la madre, lugar del que se sale, con menor o mayor fortuna, mediante la prohibición, mediante la intervención del padre que al garantizar la castración asegura la existencia de un deseo más allá de ese completamiento que es uno de los nombres de la pulsión de muerte. Cabe también mencionar la torsión que Lacan imprime a la función sociológica del intercambio; el psicoanálisis revela el lugar del falo como significante privilegiado que encarna “(...) la función más alienante del sujeto en el intercambio”, aclarándonos aún más el punto al agregar “El verdadero secreto, la verdad de lo que él [Lévi-Strauss] hace girar en la estructura en torno del intercambio de las mujeres es que, debajo del intercambio de las mujeres, hay falos que van a llenarlas. Es preciso que no se vea que es el falo lo que está en juego. Si se ve, angustia”. (Lacan, 1962-1963, p. 101)

Llegados a este punto se nos impone un breve paréntesis; en la puntuación de algunas cuestiones pretendemos precisar el lugar del mito al interior del discurso freudiano y, desde la relectura de Lacan, del psicoanálisis.

Para ello acudiremos a un artículo de Juan Ritvo (1988) por sus valiosos aportes en dirección a entender el lugar asignado al mito del parricidio en el discurso psicoanalítico. Antes deberemos retomar la propuesta que expuso Rolando Karothy en el Seminario de la Maestría en Psicoanálisis “Complejo de Edipo y Complejo de Castración”. Dice Karothy que la lectura que Lacan opera sobre el texto freudiano lo lleva a constatar la falta de anudamiento borromeico de los registros simbólico, imaginario y real, y que por tal motivo Freud se ve en la necesidad de incorporar en su construcción teórica la *realidad psíquica* como cuarto nudo. Constituida de tal modo la estructura del texto freudiano, Lacan despeja que el punto de falla de Freud fue poner en el lugar de fundamento al padre, punto que debe ser analizado haciendo pasar al padre al interior del campo en el que opera el psicoanálisis.³¹ Con esta interpolación justificamos la introducción de dos variables para leer la construcción mítica freudiana; la primera, que en el lugar de fundamento no hay un padre absoluto dueño del goce sino un vacío acuñado por el aforismo lacaniano *no hay relación sexual*; en el origen –o sea, aquello que el mito intenta develar- no se encuentra sino la castración en el Otro. La castración no es un mito, nos dice Lacan en *Subversión del sujeto*, no es el comfortable lugar al que la neurosis recurre para velar la angustia.³² La segunda, que la estructura edípica implica la dimensión del padre, de la madre, del hijo y del falo. La dimensión del falo, presente en Freud en una versión fantasmática, adquiere con Lacan estatura de significante privilegiado; la operación del padre, que se formaliza con la metáfora paterna, arroja como producto la significación fálica, guiñol del deseo en el sujeto por venir.

³¹ “(...) diría que lo que nos proponemos es el análisis del complejo de Edipo como un sueño de Freud”. (Lacan, 1969-1970, p. 124)

³² Velamiento de la angustia que alcanza, también, a las teorías científicas, según leemos en el mismo texto: “Sin duda alguna hay aquí lo que se llama un hueso. Por ser justamente lo que adelantamos aquí: estructural del sujeto, constituye esencialmente ese margen que todo pensamiento ha evitado, saltado, rodeado o taponado a la vez que logra aparentemente sostenerse con un círculo: ya sea dialéctico o matemático”. (Lacan, 1960a, p. 800)

Volviendo al artículo de Juan Ritvo, se trata de un breve texto en el que comenta trabajos de otros autores, entre ellos el artículo de Eduardo Grüner *Prometeo: un sueño de la especie*; Tomaremos dos de los puntos desarrollados por Ritvo.

El primero se dirige al señalamiento de Grüner acerca de que el error de Freud fue establecer que el totemismo y la prohibición del incesto son el fundamento de la exogamia, cuando lo que se demuestra en *Las estructuras elementales del parentesco* es que la prohibición del incesto deviene función del sistema simbólico de intercambio que prescribe la exogamia, Ritvo responde que esa rectificación "(...) tiene valor y alcance sólo en el campo etnográfico" (Ritvo, 1988, p. 55), y agrega que el hecho de que la prohibición del incesto sea el reverso de la exogamia lleva a confundir "(...) la causa con la determinación, el origen de una estructura con su eficacia social." Con este comentario nos vemos llevados a una afortunada síntesis sobre el mito en el psicoanálisis: "(...) la lectura de Freud nos permite, hoy, invertir el esquema consabido: el mito, estructura del inconsciente, es estructura instituyente (...)" (Ibid, p. 53)

Dice Ritvo que frente al propósito levistraussiano de gramaticalizar los mitos en una estructura lógica –cuya acabada expresión se encuentra en las *Mitológicas*- se trata de *sustituir la proporción lógica por la desproporcionada proporción fálica*; "Quisiera decirlo del modo más directo que me sea posible: en psicoanálisis podemos hablar de mito desde que la *indeterminación* de la causa se inscribe –se transforma-, según la *determinación* fálica de la falta que es, a su vez, causa de la sexuación mítica". (Ibid, p. 58)

La otra puntuación sobre el texto de Grüner se dirige a establecer la condición inventiva del relato freudiano. En su exposición Grüner encomilla el término *inventa*, insinuando una ambigüedad que Ritvo descarta ya que no duda del carácter novelado en la reconstrucción histórica, más aún, recuerda que se antecede con la fórmula "un día", lo que a todas luces suspende la importancia de la ubicación cronológica o secuencia histórica en beneficio del estilo de transmisión que como construcción mítica se repite en *Moisés y la religión monoteísta* y en la refundición lacaniana como significante que une el deseo a la ley.

En síntesis, podríamos pensar que si hubo cierta vacilación para insertar el mito de *Tótem y tabú* en el edificio conceptual del psicoanálisis, se debe a lo que Ritvo denuncia sobre el final de su artículo: el mito es el relato en el que se figura el goce del Otro que es, como tal, imposible pero, al mismo tiempo, vela la castración.

Porque hay castración hay desorden mítico, porque hay desorden mítico hay posibilidad de creación, irrisoria e instantánea como cualquier creación; pero también porque hay castración el mito deja de ser el consuelo sublime que el espiritualismo, incluido el psicoanalítico, invoca sin cesar. (Ibid, p. 63)

VI

Entre la correspondencia y la disparidad

Nuestro recorrido hasta aquí nos ha llevado a identificar en ciertos desarrollos de Lévi-Strauss un esquema de la *otredad* que Lacan incorpora para pensar lo simbólico. En un texto considerado inaugural en su enseñanza, *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, encontramos la recurrencia a nociones aportadas por la etnología para precisar lo que por entonces constituía un aspecto destacado en sus preocupaciones teóricas, la función simbólica. Las menciones a Lévi-Strauss en *Función y campo* son variadas, desde el planteo sobre la equivalencia entre los términos freudianos y los conceptos acuñados por la antropología estructural, hasta la afirmación del paralelismo entre la etnografía y el campo del psicoanálisis lacaniano, desde la cita de varios artículos de Lévi-Strauss hasta la consideración de que es *uno de nuestros oyentes más agudos*. Consignemos, además, que en 1966 Lacan reelabora algunos párrafos de este texto en los que continúa afirmando la correspondencia entre el psicoanálisis y la etnología en tantos ambos se guían por el programa de la lingüística estructural y en el que destaca que Lévi-Strauss “(...) conquista el terreno mismo en el que Freud asienta el inconsciente”. (Lacan, 1953c, p. 274) Estas notas permiten advertir que no es secundario el lugar que ocupó el pensamiento de Lévi-Strauss en los desarrollos lacanianos –y que siguió afirmando– al reconocer un orden de estudios en lo colectivo que estaban guiados por principios afines a los del psicoanálisis y que se plasmó en expresiones del estilo “Tomaremos nuestra referencia en los datos antropológicos puestos de relieve por Lévi-Strauss”. (Lacan, 1954-1955, p. 390)

Al mismo tiempo, y ya desde esos inicios, la distancia conceptual entre ambos es notoria. No es necesario remitirse al *Seminario 10* ni a *Subversión del sujeto* para encontrar la marca de la diferencia entre uno y otro. Esa diferencia se encuentra precisamente en el aspecto en el que Lacan se habría inspirado en Lévi-Strauss: lo que constituye el campo del Otro como estructura transdiscursiva y transhistórica.

En primer lugar, porque lo que Lacan denomina Otro no se limita a las combinatorias lógicas que configuran el campo de las estructuras de parentesco y que hacen del inconsciente una entidad genérica, propia de la especie humana; en segundo lugar porque no pueden omitirse las vías de realización de lo simbólico en el sujeto, lo que en *Función y campo* aparece dicho como "(...) la fuente subjetiva de la función simbólica". (Lacan, 1953c, p. 273) Al reconocimiento que Lacan hace de que las estructuras elementales de parentesco dan cuenta de los pactos preexistentes a los que el sujeto es introducido, es necesario agregar los soportes de ese circuito exterior al sujeto; si bien el inconsciente se homologa al discurso del Otro, sabemos de su existencia en tanto encarnado en el sujeto.

Siguiendo el texto lacaniano pusimos de relieve que el complejo de Edipo es la estructura que reúne en sus coordenadas los significantes a los que el sujeto se integra en un movimiento de alienación que es constitutivo por el solo hecho de la inscripción en el orden del lenguaje que implica una pérdida de goce a la que llamamos castración. También Lévi-Strauss plantea que la vida de la comunidad se soporta en la renuncia a un goce –la pérdida de relación armónica con el mundo-, pero se trata en él de una mención casi marginal y que, reducida al nivel del mito, no comporta un desarrollo ulterior; como expusimos en el capítulo anterior, su concepción del simbolismo como totalidad excluye toda idea sobre alguna suerte de *resto* aún cuando en ocasiones advierta un límite en su teorización. Dentro de su edificio conceptual esta arista de su pensamiento se verifica en algunos tramos que bien pueden considerarse dispersos o secundarios, como en la referencia acerca del juego social de ceder mujeres para obtener otras que permitan la existencia del grupo en la que suele presentarse una antinomia entre los roles de *receptor de mujer* y de *donador de hermana*, y cuya solución teórica se reduce, para Lévi-Strauss, a la remisión a expresiones de la vida social –el mito del *Reino de las Mujeres* o la institución conocida como *la casa de los hombres*. ¿Será admisible suponer que esta vacilación es de igual naturaleza a la que se expone en la explicación sobre los motivos por los que la más severa interdicción recae sobre el incesto con una mujer emparentada con la madre? Como simple ilustración recordemos que el argumento de Lévi-Strauss para dar cuenta de la constancia de dicha interdicción no solo en los pueblos

primitivos sino también en la historia antigua, remite a condiciones sociológicas favorables a cierto tipo de unión de acuerdo a qué grupo –el que toma o el que cede mujeres- se asegura el poder.

En las líneas finales de *Las estructuras elementales del parentesco*, dedicadas a dar cuenta de la necesaria condición de renuncia para que sea posible el orden de la cultura, leemos:

Hasta hoy la humanidad soñó con captar y fijar ese instante fugitivo en el que fue permitido creer que se podía engañar la ley del intercambio, ganar sin perder, gozar sin compartir. En los dos extremos del mundo, en los dos extremos del tiempo, el mito sumerio de la edad de oro y el mito andamán de la vida futura se contestan: uno, al situar el fin de la felicidad primitiva en el momento en que la confusión de las lenguas transformó las palabras en la cosa de todos; el otro, al describir la beatitud del más allá como un cielo en el que las mujeres ya no se cambiarán; es decir, arrojando, en un futuro o en un pasado igualmente inalcanzables, la dulzura, por siempre negada al hombre social, de un mundo en el que se podría vivir *entre sí (entre so)*. (Lévi-Strauss, 1949a, p. 575)

Si se nos permite un pequeño desvío diremos que en acto el autor muestra un punto de detención en su interrogación: con este párrafo concluye lo que sin lugar a dudas puede considerarse una de sus obras más notables.

Los desarrollos de Lévi-Strauss están siempre dirigidos a lo colectivo; su esquema explicativo no da cuenta de la experiencia particular, hecho que se advierte en su manera de entender la integración del individuo a ciertas estructuras formales. Allí donde leemos, desde Freud, la coyuntura edípica, el etnólogo encuentra la expresión de las constricciones a las que está sometido el espíritu. Recurrimos, como ejemplo, a un relato expuesto en *Las Estructuras elementales del parentesco* en el que cuenta que un niño de 4 años imaginaba vivir en dos países, *Tana-Gaz* y *Tana-Pé*, el primero territorio de su madre, el segundo de su padre. Luego de referir las vicisitudes del niño con estos dos países –en las que sin dificultad podemos leer la fantasmática edípica- dice Lévi-Strauss (1949a):

El interés de esta observación no sólo reside en la restitución de un sistema dualista por un niño de cuatro años, con la bipartición de las

cosas y de los seres en dos categorías, la desigualdad de las mitades, la creación estilística de las denominaciones, tan evocadora de una onomástica melanésica e incluso de la curiosa sugestión de exogamia: si Johnny hubiera sido un pequeño australiano hubiera podido elaborar la misma fantasía; pero más tarde no habría tenido vergüenza de ella. Se habría fundido progresivamente en el dualismo oficial de su grupo. Las exigencias lógicas y las actitudes sociales, a las que la organización social proporciona una expresión, normalmente se habrían satisfecho en una actividad institucional acorde, de modo aproximado con el modelo infantil. Pero Johnny crece en un grupo que no utiliza estructuras bipolares para traducir fenómenos de antagonismo y de reciprocidad, o que los emplea en forma superficial y transitoria. El modelo propuesto por la fabulación infantil no puede adquirir allí valor instrumental; aún más, en muchos aspectos está en contradicción con el modelo seleccionado y, por esta razón debe abandonarse y reprimirse. (p. 138)

El ejemplo nos parece particularmente ilustrativo porque evidencia el lugar desde el que el etnólogo interpreta la experiencia; los resortes que manifiesta la conflictiva de Johnny –dividido entre el amor a su madre y la rivalidad con su padre- son tamizados desde un esquema que considera ciertas sujeciones mentales reductibles a estructuras formales y que, además, participan de las condiciones del grupo de pertenencia, con lo cual permanece en un orden de explicación que con justeza podemos denominar colectivo.

Tanto Georjin (1983) como Miller (1985) –según expusimos en el capítulo II- señalan que lo que aparta a la antropología estructural del psicoanálisis es que en el corpus teórico del primero no se incluye la hipótesis del sujeto. A más de coincidir con dicha afirmación, agregamos que Lévi-Strauss no se interesó de manera particular por el tema, es más, propuso que la reflexión sobre el sujeto se inscribiera en el capítulo de los derechos del hombre, considerados como un caso particular de derechos reconocidos a todas las especies.

(...) concibo perfectamente que existan intereses distintos a los míos. La descripción, el análisis pueden hacerse en distintos niveles y a todos ellos los considero legítimos. Lo que me parece

insoportable en esa querrela del «sujeto» es la intolerancia de los fieles de una tradición filosófica que se remonta a Descartes. Todo empieza por el sujeto, no hay otra cosa más que el sujeto, etc. Yo he intentado ver las cosas bajo otro ángulo, y no admito que se me niegue ese derecho. (Lévi-Strauss, 1988, p. 223)

La constatación que extraemos de la propia pluma de Lévi-Strauss no basta para bordear esta cuestión de la ausencia de lo singular en el discurso teórico de la antropología estructural. Elegimos otro sesgo retomando nuestra afirmación de que es posible establecer una relación estrecha entre Lévi-Strauss y Lacan en el punto en que coincidirían en el propósito de *aislar la letra del sistema y despejar el significante de la manera más radical posible*; agregamos ahora que la correspondencia que se identifica en las dos expresiones se relativiza al examinar el texto de Lacan *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud* (1957).

Recordemos primero el lugar preciso en que el etnólogo utiliza la frase que interesa sobre todo por la claridad del ejemplo pero que no descarta que el concepto que subsume esté presente en toda su explicación sobre los sistemas de parentesco. En algunos pueblos africanos se presenta el matrimonio por compra; en esos sistemas el precio de la novia o *lobola* no es una dote ni un pago sino la prenda del intercambio ya que ingresa al grupo que entregó una mujer pero para ser rápidamente ofrecido en compensación por recibir una mujer de otro grupo. Es desde esta mecánica que debe entenderse el carácter sagrado de que está revestida la *gran mounkonwana*, nombre con que los *thonga* designan a la cuñada (la mujer del hermano de la mujer). Siguiendo el hilo de los intercambios, se logra ubicar el lugar que ocupa en ese sistema de parentesco: los bueyes (el *lobola*) que se usaron para obtener una mujer son los mismos que se utilizan en la compra de la mujer destinada al hermano de ésta, la *gran mounkonwana*. Es un análisis que se revela, dice Lévi-Strauss (1945a)

(...) si se intenta aislar la letra del sistema, su carácter de algún modo abstracto, su aritmética, de aquellas realidades más concretas subyacentes a él. Desde un punto de vista teórico, la mujer es adquirida por los bueyes y los bueyes sirven para comprar a la cuñada; esta última es el símbolo, la prenda de los bueyes". (p. 545)

Este examen sobre la *gran mounkonwana* muestra que el carácter de un cierto elemento en un sistema de parentesco –en este caso, la cuñada entre los *thonga*- sólo se explica desde su condición significante. La letra del sistema sería el elemento irreductible que da razón de una mecánica en la que una cuñada determinada, en este ejemplo, adquiere un valor sagrado.

El propio Lacan reconoce filiarse en el pensamiento del etnólogo, al decir: Si quisiera caracterizar los aspectos en que el discurso de Claude Lévi-Strauss me sostuvo y me llevó, diría que se trata del énfasis que él puso (...) en lo que yo llamaría la función del significante, en el sentido que este término tiene en lingüística, en cuanto ese significante, no diré solamente que se distingue por sus leyes, sino que prevalece sobre el significado al que las impone. (Lacan, 1956a, p. 114)

Sin embargo, sería apresurado extrapolar el análisis ejemplificado con la *gran mounkonwana* al *sentido de la letra* que Lacan consagró en *La instancia de la letra*. Para precisar la singularidad de la letra en el dominio del psicoanálisis tomaremos referencias del último trabajo de López, *La instancia de Lacan* (2009), dedicado a un pormenorizado estudio del clásico texto de Lacan. En el análisis de la definición de letra “(...) ese soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje”, (Lacan, 1957a, p. 475) López despeja los dos dominios en que se asienta la letra, el del lenguaje y el del discurso; y agrega: “(...) no se trata de la *letra* que la ciencia y las matemáticas emplean en la escritura de sus fórmulas vacías de sentido (...) sino de la letra que el encadenamiento del discurso transforma en significante articulado capaz de representar al sujeto (...)”. (López, 2009, p. 84) Al distinguir las dos dimensiones, lenguaje y discurso, se introduce una operatoria que concierne al sujeto; ya no se trata de la categoría abstracta que el análisis de Lévi-Strauss identifica en la estructura del parentesco sino de la singularidad del “(...) rasgo con que la letra lo marca, individualizándolo”. (Ibid, p. 82)

¿Por qué resulta adecuado decir que la letra que el etnólogo identifica en los sistemas de parentesco está próxima a las posiciones teóricas que la reducen a su carácter abstracto? Porque se trata de una instancia propia del lenguaje –para el caso, el lenguaje del parentesco- que procede a una atribución que colectiviza, que produce una marca en la especie “hombre” y

nada dice de la dimensión del habla en la que la letra marca al sujeto en su singularidad. Entendemos que esta interpretación admite ser corroborada por un desarrollo posterior en el que Lévi-Strauss dirige un reclamo –otro más- a la teoría freudiana al decir que el análisis de los sueños y el contenido de los mitos no responden a los motivos que el maestro vienés identificó sino que deben entenderse desde estructuras globales de significación que, precisemos, no sólo excluyen que se tome en cuenta un contenido privilegiado –que en el caso de Freud sería, dice Lévi-Strauss, el código sexual- sino, básicamente la preeminencia de la forma por sobre el contenido. Su propósito en este desarrollo -vertido en el último capítulo de *La alfarera celosa*- es mostrar lo que separa al análisis estructural del psicoanálisis y en esa empresa expone algunas ideas que capitalizamos a favor de nuestra investigación. Así, a propósito de la noción freudiana de que el deseo es el motor del sueño, dice:

(...) por encima del deseo, noción confusa si la hay, se sitúa el apetito o la necesidad; y la necesidad universal que actúa en el trabajo del sueño, contrariamente a lo que Freud ha parecido creer a veces, es la de someter los términos surgidos en el desorden a una disciplina gramatical. (Lévi-Strauss, 1985, p. 191)

Y con relación a su crítica sobre el lugar asignado a la significación sexual en la teoría de Freud expresa:

Se me reprochará reducir la vida psíquica a un juego de abstracciones, sustituir el alma humana con sus fiebres por una fórmula aséptica. No niego los impulsos, las emociones, las efervescencias de la afectividad, pero no reconozco a estas fuerzas torrenciales una primacía: hacen su irrupción en un escenario ya construido, arquitecturado por sujeciones mentales. (Ibid, p. 196)

En estos antecedentes encontramos definido un territorio teórico cuyo postulado sobre la existencia de una organización lógica e inconsciente que preside toda aprehensión y organización del universo humano no es necesario deducir del texto de Lévi-Strauss ya que lo expresa explícitamente; nunca negó que el punto geométrico de sus investigaciones fueran las coacciones a las que está sometido el espíritu. Este aspecto central en su teorización nos lleva a dos lugares que posibilitan encontrar el surco de las diferencias

sustanciales con el psicoanálisis en continuidad con lo que marcábamos precedentemente con relación a la letra.

Por un lado, que el supuesto de una estructura lógica determinante de los fenómenos humanos es solidario de su definición del inconsciente como lugar vacío, punto en el que –como señala Miller (1985)- coincide con Lacan, salvo por el hecho de que, además, afirma que es ajeno a las imágenes: “El inconsciente (...) es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan”. (Lévi-Strauss, 1949d, p. 184) Parece indudable que desde este planteo levistraussiano se traza una divisoria de aguas con relación a Lacan ya que el hecho de que en los comienzos de su enseñanza hubiera dedicado una atención preferencial al registro simbólico no fue al precio de obliterar lo imaginario; los registros simbólico e imaginario, si bien diferentes, no son independientes, como claramente se expresa en el esquema *Lambda* que por entonces propone y que incluye tanto el vector imaginario como el simbólico: la imagen del semejante y la presencia del Otro. Recordemos también que el empeño por enfatizar que el yo (*moi*) no es homologable al sujeto (*Je*), -idea consolidada por el psicoanálisis norteamericano al plantear al yo como una esfera libre de conflictos, como una instancia autónoma y fuerte- fue motivo para que en una primera etapa se acentuara el registro simbólico, no obstante lo cual Lacan no dejará de decir que *los sujetos están encarnados*. (Lacan, 1954-1955, p. 478)

No se trata de volver a una noción que hace del inconsciente el receptáculo y depósito de imágenes –como en ocasiones parece creerlo Lévi-Strauss interpretando al psicoanálisis- sino de la articulación de lo imaginario en la constitución subjetiva –tal como propone el estadio del espejo en tanto modelo de la estructuración del yo en la alienación a la imagen del otro y en su sucedáneo, el esquema del ramo invertido, en el que se añadirá la dimensión del Otro- y de las *imágenes prevalentes* (Ibid, p. 452) que son consustanciales a los primeros símbolos que envuelven la vida del sujeto.

Es necesario que los vectores que soportan la encarnación del deseo estén subrogados por alguien que *haga las veces de*, o sea, que ese deseo del Otro no sea *anónimo*, como expone Lacan en las notas entregadas a la señora Aubry y que se publicaran como *Dos notas sobre el niño* (1969)

La función de residuo que sostiene (y a un tiempo mantiene) la familia conyugal en la evolución de las sociedades, resalta lo irreductible de una transmisión –perteneciente a un orden distinto al de la vida adecuada a la satisfacción de las necesidades- que es la de una constitución subjetiva, que implica la relación con un deseo que no sea anónimo. (p. 56)

También en sus primeros seminarios habrá lugar para decir que el Otro no es solamente una estructura formal, ya que *la deducción del sujeto exige que se ubique la voz en algún lugar del juego interhumano*. Lacan no propone entificar esa voz, sino incluir lo pulsional en la hipótesis del sujeto, advertir que el empuje pulsional no es totalmente reductible por el significante, en clara diferenciación con Lévi-Strauss para quien el *código sexual* y el *código psico-orgánico* son equivalentes. Con esta última mención nos introducimos en el otro lugar que anunciamos. Se trata del recurso a la biología que se acentúa en la teorización de Lévi-Strauss no sólo por desconocer el cuerpo sexuado sino también por convertir en fundamento del inconsciente a la estructura cerebral de modo tal que el cerebro constituye la condición de lo simbólico, en clara oposición a la concepción lacaniana de acuerdo a la cual el lenguaje es la estructura fundamental, condición de lo simbólico.

Yo doy el nombre de inconsciente, en general, a un conjunto de imposiciones de naturaleza psicológica y lógica, que dan forma a nuestro pensamiento y que se encuentran, sustancialmente idénticas, en todo espíritu humano, occidental o exótico, cercano o lejano, primitivo o civilizado. La existencia universal de estas imposiciones (*contraintes*) plantea, evidentemente, el problema de su naturaleza. En mi opinión, la hipótesis más verosímil, a menos a título provisorio, es que ellas expresan directamente en la vida mental, que ellas en cierta manera proyectan en ésta, determinados aspectos de la estructura de la corteza cerebral y de su modo de funcionamiento. En consecuencia, yo concibo el inconsciente de manera aún más “biológica” –para retomar una expresión que usted ha usado [Eliseo Verón]- que el psicoanálisis: su último fundamento sería, en efecto, anatómico y fisiológico. (Lévi-Strauss, 1962, citado en Verón, 1962, p. 161)

Esta orientación -reconducir la causa a una determinación orgánica-, está ya presente en algunos comentarios de *Las estructuras elementales del parentesco*, lugar en el que aduce que su fundamento se encuentra en desarrollos freudianos; se trata de una posición teórica que Lévi-Strauss mantiene e incluso consolida en la progresión de su obra y que parece haber debatido con Lacan. Aunque dijo no haber leído la obra del psicoanalista,³³ consideró que éste retornaba a una filosofía sustancialista al afirmar que *la palabra se funda en la existencia del Otro*. El tema parece haber motivado algún intercambio entre ambos, según consigna Lacan en el *Seminario 2* (1954-1955)

Lévi-Strauss está retrocediendo ante su bipartición, muy tajante, entre naturaleza y símbolo, cuyo valor creativo sin embargo advierte perfectamente, pues es un método que permite distinguir entre los registros y al mismo tiempo entre los órdenes de hechos. Lévi-Strauss oscila, y por una razón que puede causarles sorpresa pero que él confiesa, teme que bajo la forma de la autonomía del registro simbólico vaya a reaparecer, enmascarada, una trascendencia que por sus afinidades, por su sensibilidad personal, no le inspira sino temor y aversión. En otros términos, teme que después de haber hecho salir a Dios por una puerta, lo hagamos entrar por la otra. No quiere que el símbolo, hasta en la forma extraordinariamente depurada con la cual él mismo lo presenta, no sea más que la reaparición de Dios bajo una máscara. Este es el origen de la oscilación de que dio muestras cuando puso en tela de juicio la separación metódica del plano simbólico respecto del plano natural. (p. 59)

Es probable que la argumentación de Lacan continúe en un texto de la época, *El seminario sobre la carta robada*, artículo que da inicio a los *Escritos* y que agrega a su composición la clase del 26 de abril de 1955 del *Seminario 2* y una "Presentación de la continuación"³⁴; creemos no equivocarnos si

³³ En más de una ocasión manifestó no comprenderlo, aunque hubiera intentado con Jakobson incursionar en la lectura de una obra que, según su entender, exigía ser descifrada a través de reiteradas lecturas. Y, confesó, no tenía tiempo para ello.

³⁴ En esta presentación el autor advierte sobre la necesidad de acceder a esa lección para medir en su justo alcance el discurso psicoanalítico que lleva adelante en su enseñanza. En uno de sus párrafos expresa: "El

decimos que algunas líneas de esta introducción-advertencia están dirigidas a Lévi-Strauss cuando expresa:

Nadie sin duda dedicó una labor más meritoria a estas páginas que uno cercano a nosotros, que finalmente no vio en ellas sino motivo de denunciar la hipóstasis que inquietaba a su kantismo. Pero el propio cepillo kantiano necesita su álcali. El favor aquí consiste en introducir a nuestro impugnador, incluso a otros menos pertinentes, a lo que hacen cada vez que al explicarse a su sujeto de todos los días, su paciente como dicen por ahí, incluso al tener con él explicaciones, emplean el pensamiento mágico.

Si ellos mismos entran por ahí, es efectivamente con el mismo paso con que el primero se adelanta para apartar de nosotros el cáliz de la hipóstasis, cuando acaba de llenar la copa con su propia mano.
(Lacan, 1955a, pp. 36-37)

Si bien Lévi-Strauss asigna a la función simbólica una condición creacionista, hay un término en su reflexión que reduce las *sujeciones mentales* a un orden que supone la reintegración de la vida en el conjunto de sus condiciones físico-químicas. La causa, en última instancia, debe buscarse en el sustrato orgánico del individuo, tanto si ello llega a revelarse, merced al avance científico, en la estructura del cerebro o en secreciones hormonales o nerviosas. Esta posición es solidaria de lo que reconoció como su *kantismo sin sujeto trascendental*, en el que buscó identificar las *coacciones a las que está sometido el espíritu*. Acusado de suscribir una teoría más cercana a la filosofía que a la ciencia, se pronunció tomando distancia de la filosofía –de la que, por otra parte, siempre descreyó– como ámbito que cubre el vacío para el cual la ciencia aún no ha dado respuesta, para dirigirse cada vez más acentuadamente al horizonte que promete esa misma ciencia en tanto capaz de revelar los mecanismos físicos que hacen posible el orden humano.

(...) aunque los fenómenos sociales deban ser aislados provisionalmente del resto y tratados como si pertenecieran a un nivel específico, sabemos bien que de hecho, e inclusive de derecho,

programa que se traza para nosotros es entonces saber cómo un lenguaje formal determina al sujeto”, (Lacan, 1955a, p. 36) agregando que acceder a su cumplimiento implica que el sujeto pueda interrogar-se sobre ese lugar desde el único punto en que ello es posible, o sea, en análisis.

la emergencia de la cultura seguirá siendo un misterio para el hombre hasta que éste no alcance a determinar, en el nivel biológico, las modificaciones de estructura y de funcionamiento del cerebro de las cuales la cultura ha sido, simultáneamente, el resultado natural y el modo social de aprehensión, creando al mismo tiempo el medio intersubjetivo, indispensable para que continúen ciertas transformaciones –ciertamente, anatómicas y fisiológicas-, pero que no pueden ser definidas ni estudiadas haciendo referencia solamente al individuo. (Lévi-Strauss, 1960b, pp. XXXI-XXXII)

Esta cita tiene un valor ejemplar -aún cuando podamos encontrar muchas referencias de parecido tenor a lo largo de toda la producción teórica de Lévi-Strauss-, ya que corresponde a la ocasión en que presentara el programa de la antropología estructural en la clase inaugural al acceder a la Cátedra de Antropología Social en el Colegio de Francia. Por propia confesión, sabemos la importancia que le adjudicó al hecho de llegar a ocupar un lugar eminente en la tradición de la disciplina que abrazó y el alcance que le dio a ese espacio de transmisión si hemos de creer en las conmovedoras palabras con que cerró su exposición

Me será permitido entonces, tras haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al comenzar esta lección, que mis últimas palabras sean para estos salvajes, cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el medio de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el momento en que hablo, a miles de kilómetros de aquí, en alguna sabana devorada por los incendios de la maleza o en una jungla brillante de lluvia, retornan al campamento para compartir una pobre pitanza y evocar juntos a sus dioses; estos indios de los trópicos –y sus semejantes del resto del mundo- que me han enseñado su pobre saber, donde se encierra , sin embargo, lo esencial de los conocimientos que vosotros me habéis encargado transmitir a otros; condenados bien pronto, por desgracia, a la extinción, bajo el golpe de las enfermedades y los modos de vida –para ellos, todavía más horribles- que nosotros les hemos llevado, y con quienes he contraído una deuda de la cual no me sentiría liberado aun cuando –

en el lugar en que me habéis colocado- pudiera justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les debo, mostrándome tal como fui entre ellos y tal como quisiera no dejar de ser ante vosotros: su discípulo y su testigo. (Ibid, p. XLVIII)

Antes de finalizar creemos necesario hacer mención a la relación personal que tuvieron –de la que ambos dieron testimonio- porque entendemos que contribuye a dimensionar algunas coincidencias en la utilización de términos, esquemas o fórmulas como es el caso de la expresión *mito individual* que Lévi-Strauss empleó en *La eficacia simbólica* y que luego Lacan incorporara en una conferencia publicada como *El mito individual del neurótico*. A diferencia de la opinión de Zafiropoulos para quien tal anterioridad en la acuñación de un término contribuye a la demostración de que el etnólogo se anticipó conceptualmente a Lacan, nos parece más bien que se trata del empleo de un término y sólo en cierta medida del concepto de la etnología que subsume la expresión “mito”. Recordemos que en *La eficacia simbólica* Lévi-Strauss realiza una suerte de contrapunto entre la cura *shamanística* y el psicoanálisis expresando que el método del *shamán* consiste en conducir al enfermo a la integración de la experiencia doliente en una tradición colectiva, mientras en psicoanálisis se trata –siempre al decir de Lévi-Strauss- de que el paciente elabore el *mito individual* que se corresponde con experiencias del pasado propio. En la mencionada conferencia de Lacan, éste utiliza el concepto de mito en el sentido en que Lévi-Strauss había expuesto en *La estructura de los mitos*, o sea, como una grilla que permite leer la configuración fantasmática edípica del caso desde un esquema de transformaciones lógicas pero que en nada elude las coordenadas con que Freud describió el caso conocido como *El hombre de las ratas*.

En el capítulo II señalamos que nuestra impresión, tras la lectura de los libros de Zafiropoulos en los que incursiona en la relación entre Lacan y Lévi-Strauss, era que sin restar un indudable mérito a la investigación realizada, pecaba no obstante de un abusivo recurso a una interpretación cernida a la literalidad de algunas expresiones de Lévi-Strauss, encontradas luego en el texto de Lacan, como en el mencionado caso del término *mito individual*. No nos proponemos un análisis de la modalidad de Zafiropoulos para comprender

y concatenar en la teoría algunos conceptos, sino sólo establecer nuestra posición al dimensionar el espacio de la relación personal entre nuestros autores de la que seguramente Lacan sacó un provecho que no dejó de destacar pero cuyo alcance no creemos que supere el interés y la inspiración, hasta la afinidad respecto de la posición desde la que cada uno abordaba su estudio.

Precisamente con respecto al término “mito individual”, encontramos un artículo de Juan Pablo Lucchelli en el que refiriéndose a correspondencia mantenida con Lévi-Strauss relata lo siguiente: “La primera carta respondía a una pregunta mía de escaso interés sobre la *ocurrencia* de la expresión *mito individual* que aparece bajo la pluma de ambos autores. Lévi-Strauss se refirió en su carta a *unas charlas de café* entre Lacan y él entre los años 50 y 60: alguno de los dos debe haber dicho *mito individual* ... después de todo no es una frase muy original”. (Lucchelli, 2000, Epílogo)

Sucedee, en muchos textos de Lévi-Strauss, que se topa uno con comentarios que impresionan muy próximos al psicoanálisis. Recordemos, a título ilustrativo, el que sigue. En su descripción de la organización social y política de pequeñas bandas encontradas en el Mato Grosso, se pregunta por lo que hace posible el poder que ejerce el jefe a pesar de las precarias condiciones de existencia y de la inestabilidad del grupo que en ocasiones se disuelve o reagrupa en función de necesidades ligadas a la subsistencia. Que en tales condiciones se preserve el lugar de un conductor con la consecuente renuncia a privilegios individuales a favor del sostén de la función del jefe de la banda, no parece explicarse exclusivamente por las características personales de quien ocupa el lugar conductor ni permite suponer en ello un origen puramente social. El término con que se designa al jefe en la banda *nambiquara*, *Uilikandé*, remite a “el que une” o “el que ata juntos”. Dice Lévi-Strauss (1955b): “Esta etimología sugiere que el espíritu indígena es consciente de ese fenómeno que ya he subrayado, es decir, que el jefe aparece como la causa del deseo del grupo de constituirse como tal, y no como el efecto de la necesidad de una autoridad central que sentiría el grupo ya constituido”. (p. 308)

A nuestros fines, interesa menos establecer una anterioridad cronológica que determinar el lugar que ocupan esos fragmentos en el pensamiento de

Lévi-Strauss ya que bien podríamos suponer que se identifican y se tornan significativos porque se los lee desde el psicoanálisis.³⁵ Además, no hay que perder de vista que esos indicios no conducen a un desarrollo conceptual sobre un tema determinado –por ejemplo, en el caso del fragmento citado, la estructura del deseo- sino ilustraciones que amplían temáticas que tienen otra orientación.

Otro detalle que creemos de interés nos pone también en la pista de la comprensión sobre la relación entre ambos que, como muchos han señalado, tuvo en lo teórico una sola dirección ya que Lévi-Strauss no manifestó ni interés ni adjudicó valor a la obra de Lacan. Probablemente en la relación personal también haya habido cierta asimetría; las menciones de Lacan son siempre calurosas y muchas veces anteceditas con la expresión “mi amigo”. La inversa no aparece; aún cuando se ha señalado (Roudinesco, 1986) que fueron en parte las gestiones de Lévi-Strauss las que permitieron que Lacan encontrara lugar para continuar dictando su seminario cuando fue imposibilitado de hacerlo en Saint-Anne, parece haber cierta distancia entre el *regocijo* que manifiesta Lacan por la presencia de su *amigo* “(...) que sabe muy bien cuánto aprecio este testimonio de la atención que presta a un trabajo, el mío, a lo que en él se elabora en correspondencia con el suyo” (Lacan, 1964, p. 10) y lo que Lévi-Strauss relata al respecto: “Cuando le cerraron la Escuela Normal, persuadido incluso de que él no tenía razón, intervine ante Braudel para que la Escuela de Altos Estudios le acogiera”. (Lévi-Strauss & Eribon, 1988, p. 104)

No sabemos –aunque lo podemos suponer- si Lacan intuyó que en la obra de Lévi-Strauss se insinuaba, veladamente, un interés afín al propio. Sí recordamos que en una de las ocasiones en que se refiriera al etnólogo dijo “(...) prescindo de lo que escribe textualmente”. (Lacan, 1969-1970, p. 116)

³⁵ En cuyo caso nos encontraríamos en la situación que expone Borges (1951) en *Kafka y sus precursores* cuando expresa: “El hecho es que cada escritor *crea* a sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro”. (p. 174)

Conclusiones

*En su grave rincón, los jugadores
rigen las lentas piezas. El tablero
los demora hasta el alba en su severo
ámbito en que se odian dos colores.*

*Adentro irradian mágicos rigores
las formas: torre homérica, ligero
caballo, armada reina, rey postrero,
oblicuo alfil y peones agresores.*

*Cuando los jugadores se hayan ido,
cuando el tiempo los haya consumido,
ciertamente no habrá cesado el rito.*

*En el Oriente se encendió esta guerra
cuyo anfiteatro es hoy toda la tierra.
como el otro, este juego es infinito.*
J. L. Borges. *Ajedrez*. 1960.

El intento por clarificar la relación de Lévi-Strauss con la construcción inicial de Lacan sobre el registro simbólico no puede conducir a síntesis alguna tal como nos propusimos al comienzo de este trabajo; el motivo más evidente es que el pensamiento de cada uno de estos autores es un pensamiento en construcción que progresa en una elaboración teórica en continuo movimiento, en un ahondamiento del saber de la disciplina que cada uno abrazó. Por eso nuestra indagación se lleva a cabo en el recorte de un tramo de los desarrollos de Lacan y de Lévi-Strauss, intentando identificar los principios teóricos en los que hay comunidad teórica entre ambos y aquellos en que divergen. En cualquier caso no se trata de una relación transparente sobre todo desde Lacan hacia Lévi-Strauss ya que si bien el primero mencionó aspectos doctrinales de la antropología estructural reiteradamente y durante años, no lo puso nunca en el lugar de antecedente de su teoría.

Uno de los términos implicados en el título de este trabajo nos ofrece cierta orientación para identificar el carácter de la influencia de la antropología levistraussiana en la conceptualización inicial de Lacan sobre el registro

simbólico. En la acepción de la geometría “incidencia” indica la “caída de una línea, de un plano o de un cuerpo, o la de un rayo de luz sobre otro cuerpo, plano, línea o punto”. (Enciclopedia, 1981, p. 104) Próxima a esta interpretación, la palabra “inspiración” también nos evoca el lazo que parece ligar a Lacan con la obra del etnólogo. Quizá debiera resaltarse con el adjetivo “enorme” tal como el propio Lacan manifiesta en una conferencia ofrecida en el MIT de Boston en el año 1975, “En una charla que tuvimos recién, el señor Quine me preguntó qué le debía a Claude Lévi-Strauss. Le debo mucho, si no todo. Lo cual no impide que tenga de la estructura una noción muy distinta de la suya”. (Lacan, 1976, citado en Dagfal, 2009, p. 196)

En la oscilación que leemos en esta confesión -desde la proximidad más íntima a la mayor distancia- encontramos el surco de la relación que tuvo Lacan con el texto levistraussiano y que también se hace oír cuando afirma que Lévi-Strauss es *uno de mis oyentes más agudos o un interlocutor eminente* y por otra parte dice *prescindo de lo que escribe textualmente*.

Estas referencias no hacen más que permitirnos ubicar, retroactivamente, el sentido que es posible adscribir a los aportes de la antropología estructural en la construcción inicial del registro simbólico. Aunque el parentesco entre ambas teorías no se deja aprehender de manera evidente, aún así nuestra interpretación nos lleva a afirmar que la remisión de Lacan al texto de Lévi-Strauss es siempre con diferencia o, como expresamos en el inicio de este trabajo, de un modo que puede calificarse de apropiación distintiva. Sería cómodo establecer esa diferencia por la reducción biológica en la que cae Lévi-Strauss, pero si eso fuera todo lo que dijo, Lacan no se hubiera interesado en su obra.

Lo que había sido el planteo inicial de *Las estructuras elementales del parentesco* acerca de una ley simbólica que es condición de la existencia, que es la cultura misma, entra en contradicción con el creciente enraizamiento de la teoría de Lévi-Strauss en lo biológico; como observa Lacan, ello responde al temor del etnólogo de caer en una concepción idealista y hasta religiosa de lo simbólico. Esta oscilación entre la condición simbólica y la determinación biológica es claramente leíble en la obra de Lévi-Strauss, respecto de lo cual señalamos que conduce a la indiferenciación entre el postulado de lo

universal como totalidad y lo simbólico como estructura, en clara oposición a los desarrollos de Lacan para quien lo universal es la estructura del lenguaje.

Si Lacan dice que la determinación de una estructura inconsciente anterior al sujeto es "(...) un más allá, una categoría casi a priori" (Lacan, 1954-1955, p. 61) no está suscribiendo una concepción idealista de lo simbólico –el casi basta para marcar la diferencia-; sabemos, justamente, de su "materialidad" en tanto reductible a la lengua que es bien real, que nada debe a alguna suerte de apriorismo platónico aunque tampoco constituya un ámbito de libre elección para la experiencia subjetiva.

En tal sentido puede afirmarse que el paralelismo que Lacan reconoce con los estudios de la etnología es en tanto esa lengua que se sufre tiene un comportamiento similar en su estructura a la de los sistemas de parentesco: la anterioridad significativa en que se inscribe la experiencia humana encuentra una acabada expresión en la reglamentación de la alianza. De allí que podamos decir que en su teorización inicial sobre el registro simbólico Lacan apela a conceptos acuñados por Lévi-Strauss para reubicar en la sincronía de la obra freudiana el dominio de lo simbólico. Sin lugar a dudas la función de la palabra –lo simbólico- *está por doquier indicada en la obra de Freud, nunca nombrada, pero sí señalada en cada uno de sus pasos*, lo que no impide advertir que las herramientas teóricas que construyó Lévi-Strauss contribuyeron a allanar la lectura de Freud que Lacan llevó adelante en su mentado *retorno a Freud*. El Edipo como estructura transdiscursiva está ilustrado en la manera en que Lévi-Strauss presenta los sistemas de parentesco como una combinatoria lógica que precede, organiza y determina a la comunidad. Aunque sea necesario resaltar el término comunidad porque es el ámbito al que conviene reservar las reflexiones del etnólogo –aunque éste convoque al psicoanálisis en más de una ocasión, sobre todo en algunas críticas que le destina-; se trata del punto en el que se recortan los límites del campo psicoanalítico porque el complejo de Edipo es la *estructura que recubre con su significación el campo entero de nuestra experiencia* y no sólo uno más de los códigos que, según Lévi-Strauss, se hacen necesarios para someter el desorden a una *disciplina gramatical*. La dimensión abstracta de las *constricciones a las que está sometido el espíritu* también se presenta en el discurso teórico de la antropología estructural según pudimos establecer

cuando encontramos que la letra del sistema del parentesco que procede a una atribución genérica, no es equiparable a la letra que marca al sujeto en su singularidad.

Las dos vertientes que tomamos para indagar la presencia de la teoría de Lévi-Strauss en el primer Lacan dando forma al registro simbólico, que el orden simbólico es una totalidad y que la ley es su fundamento, nos condujo a establecer que las diferencias entre ambos están presentes desde un inicio; no es necesario remitirse a los textos en los que Lacan conceptualiza el objeto a como lo que resta en la constitución subjetiva y como lo que la posibilita. La idea de que en el campo propio del psicoanálisis la estructura opera como "(...) la máquina original que pone en escena al sujeto" (Lacan, J., 1958: 629) es inicial así como el establecimiento de que las coordenadas de esa máquina original son las del Edipo y que su legalidad se ordena por el deseo y por la falta. También en un momento temprano de su enseñanza, Lacan nos recuerda que el *Más allá del principio de placer* freudiano revela que por fuera del comercio asociativo queda un elemento irreductible de repetición, inaccesible a la simbolización.

En síntesis, a la afirmación de que la construcción de lo simbólico en el período inicial de la enseñanza de Lacan está atravesada por el pensamiento de Lévi-Strauss, debe suplementarse otra que señale la divergencia sustancial entre ambas teorías porque Lacan introduce al sujeto en la combinatoria de lo simbólico, porque lo simbólico está gobernado por un significante prevalente, porque no es un orden completo.

Resulta comprensible que Lacan insista en marcar que su concepción de la estructura es diferente a la que sostiene Lévi-Strauss.

Acabo de decir a qué estructuras calificadas y verificables se refiere mi estructuralismo. Estas tienen conexión con las que motivan el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. Pero justamente porque allí hay referencias, perfectamente reconocibles en su distinción, es evidente que Claude Lévi-Strauss y yo sólo estamos unidos por una posición puramente analógica, cada uno en nuestro campo. (Lacan, en Daix et al., 1969, p. 129)

Para el psicoanálisis la estructura de lo simbólico se ordena por la dialéctica entre la demanda y el deseo en su relación con el lugar designado

Otro, lugar que no es sin tachadura en clara oposición a Lévi-Strauss quien, donde parece advertir que hay un resto irreductible a lo simbólico, busca la garantía en cierta función del cerebro que suture la falla simbólica. De allí que sea posible reconocer el horizonte de esa diferencia en ese punto de fuga inherente a todo intento de comprensión de la realidad que, para la experiencia subjetiva, Lacan nombra objeto *a*.

Si frente a su apasionada empresa en el conocimiento Lévi-Strauss confesó "(...) a lo largo de toda mi obra no ha dejado de animarme una especie de quijotismo" (Lévi-Strauss & Eribon, 1988, p. 131) encontramos en otro extremo a Lacan reconociendo el límite en ese hueso estructural al sujeto que "(...) constituye ese margen que todo pensamiento ha evitado, saltado, rodeado o taponado a la vez que logra aparentemente sostenerse con un círculo: ya sea dialéctico o matemático". (Lacan, 1960a, p. 800)

Decíamos que los desarrollos conceptuales de Lacan y de Lévi-Strauss constituyen una interrogación que progresa hacia la precisión del objeto que estudian. Si bien no es una empresa común hay entre ambos puntos de encuentro, sugerentes proximidades y las más distantes posiciones teóricas pero también rigurosidad en el pensamiento, riqueza en las argumentaciones y la apertura de perspectivas que destinan a los que puedan retomar el hilo de sus investigaciones. Generosa invitación, sin duda, que impone un desafío pero exige, primordialmente, alienarse al saber que constituyeron. Es en esta última dimensión en la que reconocemos la vía de un posible aporte de nuestra investigación en espacios de formación académica.

Nuestro recorrido contribuye a esclarecer conceptos fundantes de la antropología estructural y permite dilucidar ciertas relaciones entre la elaboración conceptual de *lo simbólico* por parte de Lacan en su intersección con el pensamiento de Lévi-Strauss que, como intentamos mostrar, constituyó para Lacan fuente de inspiración.

En el convencimiento de que un aprendizaje que se apresura en síntesis bien intencionadas o en exégesis interpretativas de diverso tenor lleva a perder la riqueza y penetración de las reflexiones que acompañaron la acuñación de los conceptos, tanto en Freud y Lacan como en las fuentes en que abrevó

Lacan en su reordenamiento del texto freudiano, y sujetándonos a la concepción del progreso que uno y otro defendieron, entendemos que el tema propuesto por nuestra investigación admite continuar siendo revisado.

REFERENCIAS

- Althusser, L. (1970). Freud y Lacan. En *Estructuralismo y psicoanálisis*. (pp. 55-81). Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión S.A.I.C.
- Augé M. (et al.) (2009). Bilbao, A., Gras, S-E., Verrmeren, P. (Compiladores). *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Basualdo, C. (2003). *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Il n'y a pas de rapport épistémologique*. Tesis doctoral. París. Universidad de París 7- Denis Diderot.
- Bellour, R. (1967/ 1976). Entrevista a Claude Levi-Strauss. En *Elogio de la Antropología*. (pp. 93-107). Buenos Aires: Ediciones Caldén.
- Borges, J. L. (1951/1999). Kafka y sus precursores. En *Otras inquisiciones*. (18° Reimpresión). (pp. 170-174). Buenos Aires: Emecé Editores S.A.
- Borges, J. L. (1960/2001). Ajedrez. En *El hacedor*. (pp. 71-72). Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta.
- Caruso, P. (1969/1973). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Clément, C. (2002/2003). *Claude Lévi-Strauss*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dagfal, A. (2009). El encuentro de Lacan con Lévi-Strauss: del poder de la imagen a la eficacia del símbolo. En Augé M. et al. (Compiladores). *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*. (pp. 195-204). Buenos Aires: Editorial Colihue.

- Daix, P. (1969). Entrevista con Jacques Lacan. En Daix, P. et al. (Compiladores). *Claves del estructuralismo*. (pp. 123-133). Buenos Aires: Ediciones Caldén.
- Drach, M. & Toboul, B. (comp.) (2008). *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*. París: La Découverte.
- Enciclopedia Ilustrada de la Lengua castellana. (1981). Buenos Aires: Editorial Sopena S.A.
- Eribon, D. (1994/1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Fages, J. B. (1972/1974). *Para comprender a Lévi-Strauss*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Foucault, M. (1968/1997). Las ciencias humanas. En *Las palabras y las cosas*. (pp. 334-375). España: Siglo XXI editores.
- Freud, S. (1900/1996). La interpretación de los sueños (segunda parte) (6° Reimpresión). En *Obras Completas*, Tomo V. (pp. 345-611). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1913-1914/1997). Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos (5° Reimpresión). En *Obras Completas*, Tomo XIII. (pp. 7-162). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1914/1996). Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico (7° Reimpresión). En *Obras Completas*, Tomo XIV. (pp. 7-64). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

- Freud, S. (1920/1997). Más allá del principio de placer (7º Reimpresión). En *Obras Completas*, Tomo XVIII. (pp. 7-62). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1927/1998). El porvenir de una ilusión (6º Reimpresión). En *Obras Completas*, Tomo XXI. (pp. 5-55). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1930/1998). El malestar en la cultura (6º Reimpresión). En *Obras Completas*, Tomo XXI. (pp. 65-140). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1939/1996). Moisés y la religión monoteísta (4º Reimpresión). En *Obras Completas*, Tomo XXIII. (pp. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Fox, R. (1964/1970). Reconsideración sobre "Tótem y tabú". En Leach, E. (Compilador). *Estructuralismo, mito y totemismo*. (pp. 209-232). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Georgin, R. (1983/1998). *De Lévi-Strauss a Lacan*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Grüner, E. (1986, Agosto). Prometeo: un sueño de la especie. *Conjetural, Rev. Psicoanalítica*, 10. (pp.45-52).
- Grüner, E. 2009. Claude Lévi-Strauss: El pensamiento mítico literario, entre la química y la música. En Augé M. et al. (Compiladores). *Claude Lévi-Strauss en el pensamiento contemporáneo*. (pp. 321-333). Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Harari, R. (1998a). El acto de leer psicoanálisis. En R. Harari, *Polifonías. Del arte en psicoanálisis*. (pp. 75-83). Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Harari, R. (1998b). Lectores: ¿Lecturas? En R. Harari, *Polifonías. Del arte en psicoanálisis*. (pp. 59-67). Barcelona: Ediciones del Serbal.

- Harari, R. (2008). *El sujeto descentrado. Una presentación del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Lumen.
- Jinkis, J. (1974). La derivación de un término como construcción de un concepto: el significante. En J. Jinkis, *Lo que el psicoanálisis nos enseña*. (pp. 47-65). Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Karothy, R. (2003). Seminario Complejo de Edipo y complejo de castración. Maestría en Psicoanálisis, Facultad de Psicología, UNMdP. Registro personal.
- Lacan, J. (1938/1997). *La familia*. Argentina: Editorial Argonauta.
- Lacan, J. (1946/1988). Acerca de la causalidad psíquica. En *Escritos 1*. (pp. 142-183). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1948/1988). La agresividad en psicoanálisis. En *Escritos 1*. (pp. 94-116). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1949/1988). El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1*. (pp. 86-93). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1950a/1988). Introducción teórica a las funciones del psicoanálisis en criminología. En *Escritos 1*. (pp. 117-141). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1950b/2002). Intervención en el primer congreso mundial de psiquiatría. En *Intervenciones y textos 1*. (pp. 32-36). Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L.

- Lacan, J. (1953a). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. Conferencia pronunciada el 8 de julio de 1953. Société Française de Psychanalyse. Traducción de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1953b/2002). El mito individual del neurótico. En *Intervenciones y Textos 1*. (pp. 37-59). Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L.
- Lacan, J. (1953c/1988). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. (pp.227-310). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1953-1954/1998). *El Seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (11° Reimpresión). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1954-1955/1997). *El Seminario. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (7° Reimpresión). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1955a/1988). El seminario sobre *La carta robada*. En *Escritos 1*. (pp. 5-55). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1955b/1988). La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos 1*. (pp. 364-418). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1955c/1988). Variantes de la cura-tipo. En *Escritos 1*. (pp. 311-348). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1955-1956/1995). *El Seminario. Libro 3. Las psicosis* (8° Reimpresión). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1956a). Intervention sur l'exposé de Claude Lévi-Strauss: «Sur les rapports entre la mythologie et le rituel» [Intervención sobre la exposición

de Claude Lévi-Strauss: «Sobre las relaciones entre la mitología y el ritual»]. (pp. 113-119). *Bulletin de la Société française de philosophie*, 3.

Lacan, J. (1956b/1988). Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956. En *Escritos 1*. (pp.441-472). Argentina: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1956-1957/1998). *El Seminario. Libro 4. La relación de objeto* (1° Reimpresión). Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lacan, J. (1957a/1988). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. (pp. 473-509). Argentina: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1957b/1988). El psicoanálisis y su enseñanza. En *Escritos 1*. (pp.419-440). Argentina: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1957c/ 2002). Diálogo con los filósofos franceses. En *Intervenciones y textos 1*. (pp. 60-80). Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L.

Lacan, J. (1957-1958/1999). *El Seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente* (5° Reimpresión). Buenos Aires: Editorial Paidós.

Lacan, J. (1958/1987). Observación sobre el informe de Daniel Lagache: "Psicoanálisis y estructura de la personalidad". En *Escritos 2*. (pp. 627-664). Argentina: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1959/1987). En memoria de Ernest Jones: sobre su teoría del simbolismo. En *Escritos 2*. (pp. 676-695). Argentina: Siglo XXI editores.

Lacan, J. (1960a/1987). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos 2*. (pp. 773-807). Argentina: Siglo XXI editores.

- Lacan, J. (1960b/1987). Posición del inconsciente. En *Escritos 2*. (pp. 808-829). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1962-1963/2006). *El Seminario. Libro 10. La angustia*. Clase del 28 de noviembre de 1962 y del 28 de enero de 1963. (pp. 39-52/97-111). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1963/2005). Introducción a los nombres del padre. En *De los nombres del padre*. (pp. 65-103). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1964/1990). *El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (3° Reimpresión). Clase del 15 de enero de 1964. (pp. 9-21). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1965/1987). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. (pp. 834-856). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1966/1987). Obertura de esta recopilación. En *Escritos 1*. (pp. 834-856). Argentina: Siglo XXI editores.
- Lacan, J. (1969/1988). Dos notas sobre el niño. En *Intervenciones y textos 2*. (pp. 55-57). Argentina: Ediciones Manantial S. R. L.
- Lacan, J. (1969-1970/1996). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (2° Reimpresión). Clase del 11 de marzo de 1970. (pp. 107-124). Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (1974/1988). La tercera. En *Intervenciones y textos 2*. (pp. 73-113). Argentina: Ediciones Manantial S. R. L.
- Lévi-Strauss, C. (1945a/1968). El análisis estructural en lingüística y en antropología. En *Antropología estructural*. (pp. 29-50). Buenos Aires: Eudeba.

- Lévi-Strauss, C. (1945b/1956). La Sociología Francesa. En Gurvitch, G. & Moore, W., *Sociología del siglo XX*. (pp. 1-31). Buenos Aires: Librería "El ateneo" Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (1949a/1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Editorial Planeta-De Agostini.
- Lévi-Strauss, C. (1949b/1968). El hechicero y su magia. En *Antropología estructural*. (pp. 151-167). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1949c/1968). Historia y etnología. En *Antropología estructural*. (pp. 1-26). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1949d/1968). La eficacia simbólica. En *Antropología estructural*. (pp. 168-185). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1950/1971). Introducción a la obra de Marcel Mauss. En M. Mauss, *Sociología y Antropología*. (pp. 13-42). Madrid: Editorial Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (1951/1968). Lenguaje y sociedad. En *Antropología estructural*. (pp. 51-61). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1952a/1968). Lingüística y antropología. En *Antropología estructural*. (pp. 62-73). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1952b/1968). La noción de arcaísmo en etnología. En *Antropología estructural*. (pp. 91-107). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1952c/2001). Raza e historia. En *Antropología estructural 2. Mito, sociedad, humanidades*. (pp. 304-339). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- Lévi-Strauss, C. (1952d/1968). La noción de estructura en etnología. En *Antropología estructural*. (pp. 249-289). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1954-1955/1986). Relaciones entre la mitología y el ritual. En *Palabra dada*. (pp. 239-242). Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A.
- Lévi-Strauss, C. (1955a/1968). La estructura de los mitos. En *Antropología estructural*. (pp. 186-210). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1955b/1973). *Tristes Trópicos*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1956a/1968). ¿Existen las organizaciones dualistas? En *Antropología estructural*. (pp. 119-148). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1956b/1968). Apéndice de los capítulos III y IV. En *Antropología estructural*. (pp. 74-88). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1956c/1968). Apéndice del capítulo XV. En *Antropología estructural*. (pp. 290-309). Buenos Aires: Eudeba..
- Lévi-Strauss, C. (1956d/1986). La familia. En *Mirando a lo lejos*. (pp. 61-86). Buenos Aires: Emecé editores.
- Lévi-Strauss, C. (1960a/2001). El campo de la antropología. En *Antropología estructural 2. Mito, sociedad, humanidades*. (pp. 9-36). Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Lévi-Strauss, C. (1960b/1968). Clase inaugural, Colegio de Francia, Cátedra de Antropología Social. En *Antropología estructural*. (pp. XXI-XLVIII). Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. & Charbonnier, G. (1961). *Arte, lenguaje, etnología. Entrevistas de Georges Charbonnier con Claude Lévi-Strauss*. México: Siglo XXI editores.

- Lévi-Strauss, C. (1963/1976). Respuestas a algunas preguntas. En *Elogio de la Antropología*. (pp. 45-72). Buenos Aires: Ediciones Caldeón.
- Lévi-Strauss, C. (1962/2006). *El pensamiento salvaje* (14° Reimpresión). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1971-1972/1986). Discusiones sobre el átomo de parentesco. En *Palabra dada*. (pp. 159-170). Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A.
- Lévi-Strauss, C. (1976/1986). Las lecciones de la lingüística. En *Mirando a lo lejos*. (pp. 179-188). Buenos Aires: Emecé editores.
- Lévi-Strauss, C. (1977/1986). *Mito y significado*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (1985/2008). *La alfarera celosa*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1986a). *Mirando a lo lejos*. Buenos Aires: Emecé editores.
- Lévi-Strauss, C. (1986b). Intervención en la ceremonia de entrega del Premio Internacional Nonino, 1° de febrero de 1986 en Percolo, Italia. En Revista Ñ, 24 de mayo de 2008 (versión electrónica).
www.revistaenie.clarin.com/notas/2008/05-24/01678675.html
- Lévi-Strauss, C. & Eribon, D. (1988/1990). *De cerca y de lejos*. Madrid: Alianza Editorial.
- López, H. (1994a). El “movimiento” en psicoanálisis. Controversias en torno a un concepto. En H. López, *Psicoanálisis, un discurso en movimiento. Derivas del descubrimiento freudiano*. (pp. 23-50). Buenos Aires: Editorial Biblos.

- López, H. (1994b). La obra freudiana estructurada como un lenguaje. Según el modelo de "Los niveles de análisis lingüístico de É. Benveniste". En H. López, *Psicoanálisis, un discurso en movimiento. Derivas del descubrimiento freudiano*. (pp. 67-81). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- López, H. (2005, diciembre). La polémica antropológica frente a Tótem y tabú, *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 5.
- López, H. (2009). *La "instancia" de Lacan: actualidad de la instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*. Mar del Plata: EUDEM.
- Luchelli, J. P. (2000, julio). Dos cartas a Lévi-Strauss y el mito individual revisitado. *El Caldero de la Escuela*, N° 78. Epílogo.
- Masotta, O. (1976/1996). Edipo, castración, perversión. En *Ensayos lacanianos*. (pp. 157-191). Barcelona: Editorial Anagrama.
- Miller, J.- A. (1985/1994). S`truc dure. En *Matemas II*. (pp. 89-104). Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Ritvo, J. B. (1988, abril). Mito, castración y goce. *Conjetural, Rev. Psicoanalítica*, 15. (pp. 52-63).
- Roudinesco, E. (1986/1993). *La batalla de cien años. Historia del psicoanálisis en Francia. Volumen 2 (1925-1985)*. España: Editorial Fundamentos.
- Safouan, M. (1968/1975). *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.
- Saussure, F. (1911/1976). *Saussure y los fundamentos de la lingüística*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Sperber, D. (1968/1975). *¿Qué es el estructuralismo? El estructuralismo en antropología*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

- Strauss, M. (2008). Lévi-Strauss lecteur de Freud, Lacan lecteur de Lévi-Strass. En Drach, M. & Toboul, B. (comp.) (2008). *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*. (pp.71-82). París: La Découverte.
- Verón, E. (1962). La antropología, hoy. Una entrevista a Claude Lévi-Strauss. *Buenos Aires: Cuestiones de Filosofía, Año I, Nº 2-3*. (pp. 160-167).
- Verón, E. (1968). Prólogo de la edición española de *Antropología estructural*. (pp. IX-XVIII). Buenos Aires: Eudeba.
- Zafiropoulos, M. (2001/2002). *Lacan y las Ciencias Sociales. La declinación del padre (1938-1953)*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.
- Zafiropoulos, M. (2003/2006). *Lacan y Lévi-Strauss o el retorno a Freud (1951-1957)*. Buenos Aires: Ediciones Manantial S.R.L.