



Del inconsciente hacia la función simbólica: la originalidad del aporte freudiano frente el debate individuo sociedad

From the unconscious to the symbolic function: the originality of Freud's contribution to the individual-society debate

Carlos Piñones-Rivera (carlospinonesrivera@gmail.com) Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat (Iquique, Chile) ORCID: 0000-0002-4771-3345

Rodrigo Galdames-del Solar (galdamesdelsolar@gmail.com) Centro de Atención y Actividades Prácticas de Psicología, Universidad de Tarapacá (Iquique, Chile) ORCID: 0000-0003-4835-5305

Miguel Ángel Mansilla (mansilla.miguel@gmail.com) Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat (Iquique, Chile) ORCID: 0000-0001-5684-0787

Abstract

The relation between individual and society has been a main topic across the history of social sciences. The aim of this paper is to show the originality of Sigmund Freud's ideas about the topic, through a comparative analysis with the approaches of the socio-anthropological currents of the school of Culture and Personality (Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton) and of French Sociology (Emile Durkheim, Marcel Mauss and Claude Lévi-Strauss). Our research was based on a bibliographical analysis of some key socio-anthropological texts on this debate, as well as the relevant Freudian production. The interpretation of the Freudian material was organized according to three topics: a) the affirmation of the symbolic determination of symptoms, b) the methodological erasure of the individual society distinction, and c) the theorization of a mythical, transindividual and transhistorical efficacy. We conclude by emphasizing the contributions of Freud's thought to the discussion: the affirmation of symbolic determination offers the conditions for overcoming the externality relation between the pole of the individual and that of society, and the consequent rejection of a specular relationship between the two.

Key words: symbol, function, culture, personality, structuralism, psychoanalysis, myth.

Resumen

La problematización de la relación entre individuo y sociedad ha atravesado la historia de las ciencias sociales. El objetivo de este escrito es mostrar la originalidad de los planteamientos de Freud sobre el tópico, a través de un análisis comparativo con las aproximaciones propias de las corrientes socioantropológicas de la escuela de Cultura y Personalidad (Mead, Benedict y Linton) y de la Sociología Francesa (Durkheim, Mauss y Lévi-Strauss). Nuestra investigación se basó en un análisis bibliográfico tanto



de algunos textos socioantropológicos claves sobre dicho debate, como de la producción freudiana pertinente. La interpretación del material freudiano se organizó según tres tópicos: a) la afirmación de la determinación simbólica del síntoma, b) la borrada metodológica de la distinción individuo sociedad, y c) la teorización de una eficacia mítica, transindividual y transhistórica. Concluimos subrayando los aportes del pensamiento de Freud a la discusión: la afirmación de la determinación simbólica ofrece las condiciones para la superación de la relación de externalidad entre el polo del individuo y el de la sociedad, y el consecuente rechazo a una relación especular entre ambos.

Palabras clave: función, símbolo, cultura, personalidad, estructuralismo, psicoanálisis, mito.

Introducción

La problematización de la relación entre *individuo y sociedad* ha atravesado la historia de las ciencias sociales, siendo variadas las disciplinas que han participado de la misma. Entre estas, la psicología ha tenido un lugar especial en tanto ha sido la disciplina que dentro del proyecto de la modernidad ha detentado el saber sobre lo individual, como ha mostrado Nikolas Rose en [The Psychological Complex](#). Del lado de la sociedad, destacan la sociología y la antropología. En general, desde ambos frentes se han desarrollado planteamientos de manera aislada, pero se han dado algunos momentos fructíferos de diálogo o de abordajes propiamente interdisciplinarios. Dentro de estos podríamos citar al Etnopsicoanálisis y la Etnopsiquiatría de Devereux y Nathan, la Psiquiatría Transcultural de Wittkower, la Psiquiatría Cultural de Kleinman, Kirmayer y Wen-Shing Tseng, entre otros.

En ese contexto, el debate que se dio en los años 50 entre la sociología francesa (SF) y la escuela estadounidense de cultura y personalidad (ECP), constituye un momento crucial, pues discutió el estatuto epistemológico del problema. Nos resulta significativo que en dicha discusión se hace uso de algunos planteamientos de Freud para sostener posiciones epistemológicamente contrarias, a pesar de que él no se ocupó directamente de las interrogantes de dicha discusión (relaciones de causalidad, correspondencia y demás que se detallarán en este escrito). Por ejemplo, la interpretación que nos ofrece la ECP de las *series complementarias*, supone una externalidad entre individuo-sociedad que, según mostraremos, Freud se esforzó insistentemente por superar.

En este escrito nos centraremos en el aporte específico que Freud realizó a dicho problema al poner en diálogo al psicoanálisis con la antropología; profundizamos en la antropología por sobre la sociología, pues el diálogo más consistente y sistemático lo realiza con la primera (Frazer, Tylor, Lewis Henry Morgan). Si bien es cierto Freud dialoga con algunos sociólogos, para él la sociología “no puede sino ser otra cosa que psicología aplicada” (Freud 1986 Vol. 22:166).

En este marco, consideramos que el psicoanálisis de Freud construye una nueva apuesta que escapa del psicologismo, pero también de cualquier perspectiva en que el sujeto pueda ser subsumido por lo social. Freud realiza un aporte original que permite pensar un nuevo estatuto epistemológico de la relación entre individuo y sociedad, inexistente en otras ramas de las ciencias sociales.

Nuestro objetivo es mostrar la especificidad freudiana en dicho tratamiento, para lo cual dibujaremos primero los principales elementos de la discusión entre individuo y sociedad a la luz de los argumentos que se expusieron en el debate entre las escuelas mencionadas, y luego expondremos la originalidad del aporte freudiano sobre el tópico. En la distancia que se abre al dibujar su especificidad querríamos ver la



bifurcación que permitió a Freud pensar lo social desde supuestos distintos de los de una teoría sociológica o antropológica.

Nuestra investigación se basó en un análisis bibliográfico que tomó como criterio de selección de los textos el ámbito acotado de la discusión de los años 50 entre la ECP y la SF. Tomamos como guía respecto de los principales tópicos de dicha discusión los planteamientos de Lévi-Strauss desarrollados en [Introducción a la obra de Marcel Mauss](#), donde compara los postulados de ambas escuelas, centrándose en las conceptualizaciones sobre la relación entre individuo y sociedad. La selección de los textos freudianos incluye todos aquellos escritos en los cuales se aborda el problema de las relaciones entre lo individual y lo social desde el concepto de herencia filogenética que, como veremos, es el concepto específico a través del cual Freud piensa el objeto de nuestro estudio. Nuestro análisis se ha guiado por el esfuerzo de interrogar sistemáticamente los planteamientos freudianos, en su profundidad y originalidad epistemológica, desde las preguntas planteadas en el ámbito de discusión referido y, por lo tanto, surge de un diálogo interdisciplinario entre el psicoanálisis y la antropología.

Pensar la relación del individuo y la sociedad: la discusión cultura-personalidad / sociología francesa

Lévi-Strauss planteaba que el problema que dominaba la etnología de su tiempo era el de las relaciones entre individuo y sociedad. Este problema no era nuevo para la sociología francesa ni para la antropología estadounidense, pero adquirió cierta especificidad e impulso debido a la contraposición de dos movimientos teóricos que revitalizaron la antropología: del lado norteamericano la ECP y, como contraparte europea, el estructuralismo.

Una de las principales críticas que se le ha hecho a la ECP ha sido la de caer en la llamada “falacia culturalista”, consistente en concebir la cultura como “una fuerza que puede producirse y desarrollarse a sí misma, y los individuos [como] sus vehículos o instrumentos pasivos” (Devereux 1945:111). Esta esencialización de la cultura desconoce el rol de agencia de los actores en la producción y las transformaciones culturales. Así, los “individuos aparecen como criaturas maleables que son moldeadas para calzar en su mundo social” (Lindholm 2007:115).

La ECP entendía la relación entre individuo y sociedad sustancializando ambos polos y suponiendo así que lo interno y lo externo están escindidos. Desde ahí, las metáforas más recurrentes utilizadas por ella para imaginar dicha relación son las de imposición, impresión o proyección de lo social sobre lo individual, según mostró Claude Lévi-Strauss en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*.

En relación con el pensamiento de Freud, es preciso esclarecer que, si bien varios autores de esta corriente tomaron elementos de su conceptualización para teorizar sobre el individuo, también es cierto que sus formulaciones se alejan del freudismo y son más coherentes con las premisas de la psicología conductista de Watson, Pavlov o Skinner, según expuso Charles Lindholm en [Culture and Identity](#). Para mostrar dicha diferencia es preciso retomar los cuestionamientos que la sociología francesa realizó a sus supuestos, desde Durkheim a Lévi-Strauss, pasando por Marcel Mauss. Así veremos que los planteamientos de Freud estaban en mejores condiciones de resistir dichas críticas, gracias a la forja epistemológica singular que constituye la metapsicología freudiana.

Partiendo con Durkheim, encontramos en sus planteamientos elementos de una tradición teórica que se aleja tanto de la falacia culturalista como de una supuesta causalidad lineal o mecánica entre individuo y sociedad. En efecto, si bien Durkheim utiliza un lenguaje de la exterioridad de lo social respecto del



individuo, una de sus contribuciones duraderas consiste en subrayar la preexistencia y la autonomía de lo social respecto de lo individual: “Cuando desempeño mi tarea de hermano, esposo o ciudadano, cuando cumplo los compromisos que he contraído, realizo deberes que están definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Incluso cuando están de acuerdo con mis sentimientos y siento interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva; porque no soy yo quien los ha creado, sino que los he recibido por medio de la educación [...] El sistema de signos que utilizo para expresar mi pensamiento, el sistema monetario que empleo para pagar mis deudas, los instrumentos de crédito que utilizo en mis relaciones comerciales, las prácticas seguidas en mi profesión, etc., etc., funcionan independientemente del uso que hago de ellos [...] He aquí modos de actuar, de pensar y de sentir que presentan la propiedad notable de que existen fuera de las conciencias individuales” (Durkheim 2001:38).

Esta formulación se sitúa en un itinerario epistemológico de abandono de una “concepción «física» de la causalidad [...] a una concepción simbólica de la realidad social” (Bastide 2005:299), desde el cual se trastoca completamente la comprensión de la relación entre lo individual y lo social, como podemos constatar en la conceptualización durkheimiana de la religión. En este caso, para Durkheim no se puede establecer una relación causa-efecto, sino solo afirmar que *la conciencia colectiva* adquiere una *significación religiosa* para los individuos que la viven: “no traducen el modo en que las cosas físicas afectan a nuestros sentidos, sino la manera en que la conciencia colectiva actúa sobre las conciencias individuales” (Durkheim 1982:209). Así, es la sociedad la que se “representa simbólicamente” (Durkheim 1982:355) en los individuos bajo la forma de creencias y prácticas religiosas, lo que posiciona al símbolo como la noción clave de la nueva sociología propugnada.

Esta contribución de Durkheim es profundizada por Mauss, cuando define lo social como un mundo de relaciones simbólicas: “Las palabras, los saludos, los regalos solemnes que se hacen, se reciben y se devuelven obligatoriamente, bajo pena de guerra, ¿son acaso otra cosa que símbolos?, ¿y qué son sino símbolos, las creencias que dan lugar a la fe, la confusión entre ciertas cosas, y las prohibiciones que separan las unas de las otras? Pensemos en esa abundancia gigantesca de la vida social, en ese mundo de relaciones simbólicas que tenemos con nuestros vecinos. ¿No pueden acaso, compararse directamente con la imagen mítica, y no se reverberan como ella hasta el infinito?” (Mauss 1971:280).

Desde aquí, la reflexión sobre lo individual y lo social adquiere nuevos cauces, ya que lo individual se define en una relación de subordinación simbólica respecto de lo social. Pues, si la sociedad expresa sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, las conductas individuales no serían en sí simbólicas, sino elementos del sistema simbólico total, según nos ayudó a ver Lévi-Strauss a través de su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*.

¿Cómo incide este nuevo estatus dado a lo simbólico en la reflexión sobre las relaciones entre individuo-sociedad? Mientras desde una concepción mecánica se corre el riesgo de quedar encerrado en el círculo vicioso que supone entender la personalidad individual como reflejo de la cultura, a la vez que las instituciones culturales como preformadas en las características de personalidad, Mauss puede conceptualizar dicho nexo como una relación de *traducción*: “Así, por ejemplo, los gritos, las palabras, los gestos y los ritos de cortesía y de la moral son signos y símbolos; en el fondo, son su traducción. Efectivamente traducen, en primer lugar, la presencia del grupo y también las acciones y reacciones de los instintos de sus miembros, las necesidades directas de cada uno y de todos, de su personalidad y de sus relaciones recíprocas” (Mauss 1971:280).



Si lo psíquico está en una relación de *traducción* con lo social/simbólico, el símbolo aparece como aquello que trasciende al individuo y cuyo sistema le es irreductible (pues en el sujeto nunca se podría constatar sino un segmento del simbolismo total), a la vez que el individuo aparece concebido desde su sujeción a un orden simbólico.

Así, Mauss supera la supuesta exterioridad de la sociedad al sujeto, exterioridad en que los planteamientos etiológicos tradicionales hallan uno de sus principales obstáculos. No obstante, resulta significativo que esta subordinación de lo individual a lo colectivo en la concepción de Mauss, culmina en un razonamiento en el que emerge el psicologismo, pues, según ha mostrado Lévi-Strauss, al abordar el origen de la reciprocidad, lo atribuye a una invención psicológica, un “orden de sentimientos, deseos y creencias que son, desde el punto de vista sociológico, epifenómenos o misterios o en cualquier caso objetos extrínsecos al campo de la investigación” (Lévi-Strauss 1971:37).

¿Cuál es la alternativa que está en condiciones de proponer Lévi-Strauss rescatando y considerando críticamente los planteamientos de Mauss? El estructuralismo invierte su apuesta al plantear que no se trata de buscar un origen social para lo simbólico, sino “un origen simbólico para lo social” (Lévi-Strauss 1971:22). Para desarrollar su argumento, Lévi-Strauss retoma la aporía de Mauss, según la cual en todas las culturas la existencia de conceptos que explican la necesidad de la reciprocidad (como los de *hau*, *orenda* o *wakan*), se pueden reconducir ya sea a una fuerza real o a una invención psicológica, inclinándose Mauss por la última alternativa.

Lévi-Strauss denuncia el psicologismo presente en este argumento, en tanto dichas representaciones no serían la razón del intercambio, sino la forma consciente bajo la cual los nativos tratarían de restituir una unidad a la tríada del dar-recibir-devolver, pero que es incapaz de captar la estructura inconsciente que le subyace. A diferencia de Mauss, lo que para Lévi-Strauss fundaría el intercambio es la función simbólica, de manera tal que el conjunto de representaciones *mana* (*orenda*, *hau*, etc.) daría cuenta de una necesidad del pensamiento simbólico. Ahora bien, si dicha función simbólica en el plano de los intercambios sociales es conceptualizada dentro de las teorías nativas a través de los conceptos de *hau*, *orenda* o *mana*, la función semántica elemental que da origen a la posibilidad de los intercambios y que surge de la articulación de los bloques del significante y significado, opera escapando a la conciencia, y es por lo tanto simbolizada como una fuerza que obliga al intercambio. Luego, y dado que según Mauss y Lévi-Strauss todo fenómeno social es reducible a un fenómeno de lenguaje, las representaciones de tipo *mana* serían la expresión consciente, no solo de la función social de intercambio, sino de la *función semántica* que la posibilita, es decir, de la articulación de los bloques del significante y del significado.

La función simbólica permitirá retomar en un nuevo nivel las relaciones entre lo social y lo individual, lo que se ve reflejado en la relectura que Lévi-Strauss realiza de muchos de los tópicos centrales del psicoanálisis freudiano. Revisaremos sucintamente éstos en tanto nos permitan constatar las consecuencias que se desprenden de la centralidad conferida a la función simbólica, en el intento de pensar las relaciones entre el individuo y lo social.

1. El *inconsciente* pasa a ser definido desde la función simbólica como aquella función regida por las leyes universales del pensamiento simbólico. Lévi Strauss lo concibe como el lugar vacío donde se articulan las leyes del discurso: “El inconsciente deja de ser el refugio inefable de *particularidades individuales*, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual 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 estas leyes” (Lévi-Strauss 1995:226).

2. Consecuentemente, la neurosis puede ser interpretada como un mito individual, pues en ambos órdenes de fenómenos (el del mito y el de la neurosis) se encuentra presente una *trama simbólica* y una *dinámica de repetición*: así como el seguir el síntoma neurótico devela una trama inconsciente, al seguir las unidades del mito (los mitemas), se revela una trama intermítica insospechada por los nativos. En estos términos estructurales también, la *repetición* en la historia subjetiva del neurótico se asemeja a la *repetición* de mitemas en los diferentes mitos. Como señala nuestro autor, “la repetición cumple una función propia, que es la de poner de manifiesto la estructura del mito” (Lévi-Strauss 1995:251).

3. Respecto de las relaciones entre el individuo y lo social, Lévi-Strauss plantea la existencia de una homología formal de las estructuras (tanto de los procesos orgánicos, del psiquismo inconsciente, del pensamiento reflexivo y de los mitos colectivos), que fundaría la posibilidad de la *eficacia simbólica*, una de cuyas manifestaciones sería la cura psicoanalítica: “De acuerdo con esta hipótesis o con cualquiera otra del mismo tipo, la cura shamanística y la cura psicoanalítica se tornarían rigurosamente semejantes; se trataría en cada caso de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito -ya recibido, ya producido- y cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homologas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo” (Lévi-Strauss 1995:225).

Lévi-Strauss interpreta la cura psicoanalítica como una experiencia que se sostiene en la reactualización del mito individual con la persona del analista. Esto a su vez permite la intervención del analista, amparada en la *eficacia simbólica*, gracias a la homología formal de las estructuras: “El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real; la parturienta indígena vence un desorden orgánico verdadero, identificándose con un shamán míticamente transpuesto. El paralelismo, pues, no excluye diferencias. Esto no debe sorprender si se toma en cuenta el carácter del trastorno que se trata de curar: psíquico en un caso, orgánico en el otro. En realidad, la cura shamanística parece ser un equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de todos los términos. Ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero, en un caso, se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, de un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo. Para preparar la abreacción, que se convierte entonces en una «abreacción», el psicoanalista escucha, mientras que el shamán habla” (Lévi-Strauss 1995:222).

En los planteamientos de Lévi-Strauss, que concluyen un itinerario reflexivo en torno a la relación entre lo individual y lo social, vemos expresadas en clave estructuralista algunas reflexiones a las cuales Freud también arribó a través de la teorización metapsicológica, varias décadas antes que las de Lévi-Strauss. Esto nos permite dibujar un paralelismo entre estas dos formulaciones y subrayar el carácter anticipatorio del freudismo, a través de los medios conceptuales propios de la metapsicología y de la metodología y objetivos propios de la cura psicoanalítica. Intentaremos exponer el paralelismo existente entre Lévi-Strauss y Freud, a partir de tres tópicos:



- 1) La afirmación de la determinación simbólica del síntoma.
- 2) La borradura metodológica de la distinción individuo sociedad.
- 3) La teorización de una eficacia mítica, transindividual y transhistórica.

La originalidad freudiana en la búsqueda de un “complemento antropológico” para su teoría del padecimiento individual

1. La afirmación de la determinación simbólica del síntoma

Es a partir de la clínica de la histeria que nace la teorización freudiana, donde el problema de su etiopatogenia lleva a Freud a la construcción de un primer modelo: “La trayectoria de la enfermedad en las neurosis de represión es en general siempre la misma. 1) La vivencia sexual (o la serie de ellas) prematura, traumática, que ha de reprimirse. 2) Su represión a raíz de una ocasión posterior que despierta su recuerdo, y así lleva a la formación de un síntoma primario. 3) Un estadio de defensa lograda, que se asemeja a la salud salvo en la existencia del síntoma primario. 4) El estadio en que las representaciones reprimidas retornan, y en la lucha entre estas y el yo forman síntomas nuevos, los de la enfermedad propiamente dicha; o sea, un estadio de nivelación, de avasallamiento o de curación deforme” (Freud 1986 Vol.1:262).

Vemos así que la vivencia deviene traumática solo en su reminiscencia, y que el síntoma es el residuo de un proceso particular de lucha defensiva contra la representación reprimida. Freud afirmará estos nexos a partir del descubrimiento de la relación simbólica entre el síntoma y lo reprimido.

En este sentido, el caso Cäcilie M. es uno de los más notables, pues en él se trata de una joven histérica en la que toda su sintomatología se muestra como atravesada por un simbolismo: una neuralgia facial remite en su discurso a una escena en que una ofensa de su marido fue significada como una bofetada; su dolor de cabeza se asocia al recuerdo de una mirada «penetrante» de una abuela, que ella nombró como una mirada que la penetró hasta el cerebro; tiene la alucinación en que Freud y Breuer -sus médicos tratantes- aparecen colgados, luego de un incidente que la ha dejado molesta, que la ha llevado a decirles «uno es el *pendant* del otro», lo que alude a «son tal para cual», pero donde también se filtra la significación de *pender, colgar*.

El psiquismo inconsciente se le revela eminentemente simbólico a través del síntoma. Así, se ve llevado a introducir un determinismo simbólico: “El nexo suele ser tan claro que es bien visible cómo el suceso ocasionador produjo justamente este fenómeno y no otro. Este último, entonces, está determinado [determinieren] de manera totalmente nítida por su ocasionamiento [...] solo consiste en un vínculo por así decir simbólico entre el ocasionamiento y el fenómeno patológico, como el que también las personas sanas forman en el sueño: por ejemplo, si a un dolor anímico se acopla una neuralgia, o vómitos al afecto del asco moral” (Freud 1986 Vol. 2:30).

La determinación simbólica es, entonces, lo que teje la trama del determinismo sintomático, cuestión esclarecida en su fundamento lingüístico por Lévi-Strauss: “Pero la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura. Y sin embargo nada semejante se produce en nuestros enfermos, cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes invocando secreciones, microbios o virus. Se nos acusará de emplear una paradoja, si respondemos que la razón estriba en que los microbios existen y que los monstruos no existen. Pero la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, es de causa a efecto, mientras que la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu,



consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado” (Lévi-Strauss 1995:221).

Lévi-Strauss puede leer en esta trama simbólica la constitución mítica del sujeto, en la dialéctica entre la vivencia y la estructura. Se trata de una lectura que pone en relieve aquella definición del síntoma como satisfacción sustitutiva, donde con independencia del componente sexual (la satisfacción), cabe reconocer la expresión de un símbolo (la sustitución).

2. La borradura metodológica de la distinción individuo-sociedad como registros de una misma función simbólica

Toda la reflexión freudiana sobre el inconsciente se abre gracias al sueño y constituye el referente desde el cual encontrará la necesidad de un complemento antropológico: “El simbolismo onírico nos lleva mucho más allá del sueño; no pertenece en propiedad a él, sino que de igual manera preside la figuración en los cuentos tradicionales, mitos y sagas, en los chistes y en el folklore. Nos permite perseguir las vinculaciones internas del sueño con estas producciones; pero debemos decir que no es engendrado por el trabajo del sueño, sino que es una peculiaridad, probablemente de nuestro pensar inconsciente, que brinda a aquel el material para la condensación, el desplazamiento y la dramatización” (Freud 1986 Vol. 5:666).

Freud descubre más allá del significado y formas individuales, unos “modos simbólicos de expresión” (Freud 1986 Vol. 5:666) que se hallan en la generalidad de las producciones culturales, a saber, cuentos tradicionales, mitos, chistes, y diversas formas del folklore. Esto muestra como, por medio del sueño, se abre a Freud la posibilidad de estudiar la enorme esfera del simbolismo, de la que el simbolismo onírico no es sino una parte.

Parafraseando a Freud, consideramos que el sueño se constituye como la vía regia para pensar la relación entre el individuo y lo social, o más específicamente, entre el sujeto y lo colectivo. Así planteado, *lo individual y lo colectivo no constituyen para Freud sino distintos registros en los cuales es posible hallar este simbolismo*. No hay por lo tanto diferencia de naturaleza ni externalidad del sujeto con respecto a lo social.

Esta borradura *metodológica* de la diferencia de lo individual y lo colectivo realizada por la asunción radical de una realidad simbólica, lleva a fundar un espacio de relaciones recíprocas y sistemáticas entre ambos dominios. En efecto, para Freud la posibilidad de realizar este pasaje desde lo individual a lo colectivo resulta legítima en la medida en que es posible encontrar “vinculaciones internas”, que remiten a una *peculiaridad del pensar inconsciente*.

Lo anterior se evidencia en cómo Freud define la neurosis obsesiva como una “religión privada deformada”, a la religión como una “neurosis obsesiva universal” y a la fobia como el “retorno del totemismo en la infancia”. Esta identidad de la estructuración simbólica en ambos registros le permite, desde muy temprano, hablar de *mitos endopsíquicos* o fundar el proyecto de una “psicomitología” (Freud 1986 Vol. 1:12). Todo este campo así definido, constituye un corpus desde el cual se puede extraer una crítica radical a cualquier concepción que sitúe *la relación entre lo individual y lo social desde la asunción de una externalidad causal*.

Notemos que esta formulación coincide perfectamente con el planteamiento de una *función simbólica* por parte de Lévi-Strauss. En ambos casos es posible pensar una función simbólica en su universalidad como



una propiedad inconsciente que rige tanto las producciones individuales como culturales, permitiendo establecer un campo de relaciones recíprocas entre ambos dominios. La diferencia radica solo en el origen. Como tendremos ocasión de desarrollar en las próximas líneas, para Freud el origen de esta función estaría dado por un acto histórico de asesinato de lo que él denominará padre primordial (*Urvater*), mientras que para Lévi-Strauss, la universalidad de este simbolismo se deduce lógicamente de la adquisición del lenguaje.

3. La teorización de una eficacia mítica, transindividual y transhistórica en la reflexión etiológica freudiana

3.1. La definición de una eficacia que no es interna ni externa

Con independencia del hecho de que la teoría traumática pierda vigencia en la indagación freudiana que busca dar cuenta de la etiología de las neurosis, reviste interés en nuestro trabajo, por hallarse en ella un elemento más para ocuparnos del problema de las relaciones individuo y sociedad. Este elemento es el uso que da al *nachträglich* (traducido habitualmente como "con posterioridad" o "a posteriori"), en el establecimiento de la causalidad.

La apuesta freudiana para pensar la causalidad de la neurosis se ve atravesada por una innovación en su relación con lo exterior, dado que dicha causalidad no es pensada en exterioridad al sujeto. En efecto, su concepción del trauma se aleja de la concepción física del traumatismo como efracción por shock: su *nachträglich*, plantea que el trauma solo se da por la articulación de dos momentos. Es decir, se sostiene en una temporalidad distinta de la linealidad de la realidad efectiva: "Solo en el segundo tiempo se fija el trauma, en el a posteriori" (Assoun 1994:287). Para Freud, el neurótico vivencia una experiencia sexual en un estado de inmadurez sexual (infancia), que cobra un valor estrictamente traumático, en tanto se la pueda olvidar y recordar tiempo después, a condición de que, entre la vivencia y el recuerdo, se haya interpolado el desarrollo de la sexualidad.

3.2. La estructura mítica precedente como condición para cualquier causalidad individual

Un segundo momento de la teorización freudiana que muestra el rechazo a una concepción causal de simple influjo del exterior sobre el interior, es el que se desarrolla desde su conceptualización de los esquemas filogenéticos. Ésta adopta su forma más completa y desarrollada en el análisis que lleva a cabo en el célebre historial clínico "el hombre de los lobos". Allí reflexiona en torno a la radical diferencia entre el padre real y el padre del Edipo, advirtiendo que la inadecuación entre el padre del Edipo y el real se debe entender como una adecuación al modelo de un suceso filogenético; y que lejos de ser anecdótica, es lo que ocurre en términos genéricos cuando se trata de entender las conductas propias del complejo de Edipo y de castración: "los esquemas [Schema] congénitos por vía filogenética; que, como unas «categorías» filosóficas, procuran la colocación de las impresiones vitales. Sustentaría la concepción de que son unos precipitados de la historia de la cultura humana. El complejo de Edipo, que abarca el vínculo del niño con sus progenitores, se cuenta entre ellos; es, más bien, el ejemplo mejor conocido de esta clase. Donde las vivencias no se adecuan al esquema hereditario, se llega a una refundición de ellas en la fantasía, cuya obra sería por cierto muy provechoso estudiar en detalle. Precisamente estos casos son aptos para probarnos la existencia autónoma del esquema. A menudo podemos observar que el esquema triunfa sobre el vivenciar individual; en nuestro caso, por ejemplo, el padre deviene el castrador y pasa a ser el que amenaza la sexualidad infantil pese a la presencia de un complejo de Edipo invertido en todo lo demás" (Freud 1986 Vol. 17:108).



Si la filogénesis es releída desde su contexto original, es decir, el del pensamiento sobre una función simbólica que tiene su punto de partida en el simbolismo onírico, se comprende que para Freud sea necesario reconducir esa cristalización subjetiva, en su inadecuación, a la vivencia del padre real a un esquema simbólico filogenético.

Siguiendo esta misma lógica, Freud teorizará sobre la existencia de fantasías universales, que serían heredadas filogenéticamente, como herencia del vivenciar de generaciones anteriores. Dichas fantasías, en tanto versan sobre el coito de los padres (fantasía de la escena primaria), sobre la castración y la escena de ser seducido sexualmente, le sirven a Freud como elementos organizadores del fantasear de todo individuo, con independencia de lo que el azar de la historia individual hubiese podido producir: “son invocadas por Freud no tanto para situar una realidad que no puede aprehender en el nivel de la historia individual, como para limitar lo imaginario, que al no ser capaz de contener en sí mismo su principio de organización, no puede constituir el «núcleo del inconsciente»” (Laplanche y Pontalis 1986:57).

La gran aporía freudiana es que, en el marco de lo que Laplanche ha denominado sugerentemente *el extravío biologizante* de Freud, la conceptualización de dicho esquema simbólico, en lo que tiene de radical inadecuación a la experiencia concreta, es realizada en parte desde las herramientas biologistas de la época, que Freud adopta para brindar un *complemento antropológico* a su teoría del psiquismo: la ley biogenética fundamental de Ernst Haeckel.

Dicho referente evolucionista en el pensamiento freudiano, cumple la función epistemológica de conferir un estatuto de sustantividad a la realidad psíquica y resuelve la dicotomía entre fantasía y realidad a favor de la realidad, no individual, sino colectiva, filogenética. La polémica referencia a un hito de la realidad histórica se comprende mejor como el compromiso resultante de la adopción de una trama conceptual evolucionista, que solo puede concebir la conformación de las estructuras en función del apremio de la vida, según mostró Ricoeur en su [Freud: una interpretación de la cultura](#); y del esfuerzo metapsicológico, por otorgar respuestas al problema de la sustantividad de la realidad psíquica (fantasía y deseo), apoyada en alguna forma de realidad (en este caso la realidad de los acontecimientos históricos, filogenéticos).

Este rechazo a la simple causalidad desde el exterior, será sostenido a lo largo de toda la reflexión freudiana y se vuelve necesario para la teorización de la experiencia psicoanalítica que, justamente, debe pensar la radical inadecuación de los efectos (neuróticos) a las vivencias. Con esto, Freud sustenta una causalidad diversa a la causalidad asociada a la materialidad del vivenciar (realidad histórica) y, por lo tanto, una causalidad diversa a cualquier concepción basada en el influjo simple de lo exterior sobre lo interior. Más aún, la conceptualización freudiana problematiza la distinción entre el exterior y el interior de manera radical: para él lo externo produce efectos solo en tanto despierta una predisposición interna, que a la vez ha sido forjada a lo largo de una historia de eventos externos.

En *El malestar en la cultura* se puede ubicar en qué medida para Freud lo exterior está enlazado con lo interior, en tanto fundamenta la posibilidad de la cultura en su relación con la legalidad (prohibición del incesto y del asesinato del padre). Esto enuncia la circularidad en que lo cultural remite a lo individual y viceversa, pues ¿cómo podría pensarse que la condición de la cultura es la legalidad y no ésta un producto de la primera?

La superación de lo interno y lo externo se complementa con aquella que hace a la distinción entre lo individual y lo social, pues si cada neurosis solo se genera por una estructura individual específica, dicha



individualidad está estructurada por un esquema colectivo propio de la especie. Pero a la vez dicha estructura de la especie solo se “despierta” por vivencias que siempre son individuales. Esto fue lo que pudo claramente descifrar Lévi-Strauss en el texto freudiano, como se constata aquí: “muestran a una ciencia social como el psicoanálisis -puesto que es una ciencia social- aún flotante entre la tradición de una sociología histórica que busca, como lo hace Rivers, en un lejano pasado la razón de ser de una situación actual, y una actitud más moderna y científicamente más sólida que espera, del análisis del presente, el conocimiento de su futuro y su pasado” (Lévi-Strauss 1969:570).

Todo este pesado aparataje conceptual que hace jugar los tiempos de la ontogénesis y de la filogénesis, es el que concretamente le permite a Freud concebir que toda causalidad traumática solo es tal porque encuentra una estructura mítica que la precede. Así, cuando Freud señala que la herencia prevaleció sobre el vivenciar accidental, hay que leer que el mito prevaleció sobre el hecho: “conviene preguntarse si el valor terapéutico de la cura depende del carácter real de las situaciones rememoradas o si el poder traumatizante de estas situaciones no deriva más bien del hecho de que, en el momento en que se presentan, el sujeto las experimenta inmediatamente bajo forma de mito vivido. Entendemos por esto que el poder traumatizante de una situación cualquiera no puede resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el molde de una estructura preexistente” (Lévi-Strauss 1995:225).

Es entonces entre la estructura simbólica preexistente (el esquema filogenético freudiano) y un acontecimiento perfectamente anodino como lo ha mostrado Freud, que se juegan los dos tiempos de la causalidad psíquica, cristalizando un mito individual. Parafraseando una vez más a Freud, habría que decir que la vivencia y la estructura se refunden en la fantasía, constituyendo el argumento para el mito individual del neurótico.

La lectura de Lévi-Strauss respecto del traumatismo freudiano hace aparecer el estatus mítico de la neurosis. De donde sigue que la causalidad se inserta dentro del ejercicio de la función simbólica y está sometido a sus reglas de transformación; así, el problema historicista de la realidad del trauma debe ser abandonado en función de la estructura mítica, que tiene sus propias leyes y está sometida al juego de la eficacia simbólica y no de la eficacia de un supuesto traumatismo real.

La concepción de la causalidad psíquica se esclarece notablemente: el lastre realista que perdura hasta los últimos resabios del texto freudiano, como obsesión por hallar una escena real que diera origen a la conformación de la estructura, llevaba a proyectar ese hito desde la ontogenia al espacio imaginario de la historia filogenética. Con Lévi-Strauss, es definitivamente despachada esta lógica, de acuerdo con la crítica al método histórico conjetural freudiano: “En un caso, se va de la experiencia a los mitos y de los mitos a la estructura; en el otro, se inventa un mito para explicar los hechos: para decirlo todo, se procede como el enfermo, en vez de interpretárselo” (Lévi-Strauss 1969:570).

3.3. La afirmación del carácter transindividual y transhistórico de los fundamentos simbólicos de la relación individuo-sociedad

El complejo de Edipo, en tanto universal, tiene para Freud un rol crucial en la articulación del orden de la cultura y la estructuración del psiquismo. Esto cobra mayor importancia en su obra en la medida en que la relevancia del padre en el Edipo deriva en la conceptualización del complejo de castración y en la concepción de ambos complejos como una unidad. En palabras de Lacan, “la castración es el signo del drama del Edipo, además de su eje implícito” (Lacan 1996 Vol. 4:218), donde se trata la “incidencia del



significante, sea el que sea, en la relación del sexo” (Lacan 1996 Vol. 17:136), cuestión que en el texto freudiano se escenifica como interdicción del goce incestuoso y del asesinato del padre.

Como ya se ha advertido, hay en el Edipo freudiano una estructura que podemos llamar transindividual. Ella se presenta junto a otras como resultado de un trabajo que busca conceptualizar la existencia de una estructura; que rige tanto a la conformación de la neurosis como a las producciones culturales, y que se sostiene en los planteamientos lamarckianos de la *ley biogenética fundamental*, de una manera que al lector contemporáneo no puede sino resultar inverosímil.

Sin embargo, resulta provechoso retomar el hilo de la argumentación freudiana, pues en base a ella se pudo construir una aproximación inédita para pensar la relación entre individuo-sociedad. Así, cabe preguntarse ¿cómo es posible que en la evolución filogenética haya surgido un modo tal de organización simbólica? ¿Qué trastornó en la historia de la especie la adecuación del homínido al orden natural, de manera que la lógica neurótica puede ser leída tanto en el registro de las producciones culturales como en el del padecimiento psíquico?

En *Tótem y Tabú*, Freud plantea que, en los albores de la humanidad, la organización de las colectividades en hordas (tal cual supuso Darwin) habría constituido una supremacía de hecho del macho dominante por sobre el resto, que desembocaría en una condición de monopolización de las mujeres, instituyendo en un estado de naturaleza la exogamia.

En esta trama, los machos habrían desarrollado un sustrato de ambivalencia afectiva hacia aquel macho dominante, dada la confluencia del deseo de ocupar su lugar de excepción y a la vez de acabar con su reinado. Este estado de cosas habría sido modificado con la realización del tan deseado acto parricida por parte de los hermanos. Mas desde la ambivalencia habría surgido una primera reacción de culpa, fundamento de la moralidad de la especie humana, que los habría movilizado hacia el establecimiento de un orden que, a la vez que otorgara un resarcimiento simbólico al padre, evitara la regeneración de las condiciones del acto parricida. Así, el padre resultó reemplazado por el animal totémico definiendo un linaje para cuyos machos resulta negada la posesión de las mujeres de la misma fratría, instituyendo el imperativo exogámico como sanción sagrada.

El acto parricida constituye, entonces, aquel hito que vertiginosamente desencadena todos los elementos que conforman el estado propio de la “moneda neurótica” (Freud 1986d:90): así, “el muerto se volvió aún más fuerte de lo que fuera en vida” (Freud 1986 Vol. 13:145), instaurando la primacía del complejo paterno, es decir, la tiranía del padre muerto hecho símbolo, como esquema articulador de las reglas de intercambio y la regulación sobre los modos de satisfacción. He ahí la constitución del *mito científico* freudiano, calificado como tal, no solo por ser una conjetura histórica sobre los orígenes, sino porque todo el valor teórico del acto parricida está en establecer esa mediación que Lévi-Strauss en su *Antropología Estructural* ha presentado como momento propio del pensamiento mítico.

En la tesis lamarckiana de la “herencia de los caracteres adquiridos”, que Freud utiliza en complementariedad con la ley biogenética, se pueden distinguir dos momentos lógicos: el de la “adquisición del carácter” y el de su “herencia”. El acto parricida aparecería como el momento de adquisición de este singular carácter que sería el complejo paterno, mientras que la herencia vendría a introducir la persistencia de ese carácter como dato transhistórico, lazo estructural entre la especie y el individuo que explicaría el estrecho sistema de correspondencia entre lo individual y lo transindividual, la



psicología de los pueblos y la de la neurosis, y que permite leer ambos dominios como archivos de un mismo acontecimiento inaugural o incluso de un lenguaje arcaico.

Freud establece así una solución de compromiso: manteniéndose en el horizonte impuesto por la cientificidad evolucionista de su época, plantea un origen hipotético (mítico) que hace pensable la *regencia de la moneda neurótica* más allá del orden evolucionista. Para nuestro problema, lo relevante es que por medio de esta conceptualización lamarckiana, Freud sutura el problema de una cierta externalidad del sujeto a la cultura, pues al nivel estructural en que nos situamos, el planteamiento de las relaciones entre ambos no asume la forma de una determinación de la sociedad concreta sobre el sujeto, ni como reflejo ni como preformación. Pero sí establece una clave que permite leer lo individual desde lo social y lo social desde lo individual. De lo que se trata para Freud es de constatar siempre en uno y otro plano unas *equivalencias* que permiten pensar una cierta estructura simbólica común.

Vemos que el planteamiento freudiano es perfectamente consecuente con los supuestos de Mauss, que evitando la exterioridad de lo social y lo individual evita también el círculo vicioso de la escuela psicossociológica norteamericana. Ahora bien, lo interesante es que Freud no tuvo que esperar a Mauss para realizar ese aporte a la comprensión de las relaciones entre psicología y sociología, pues todo este acervo se halla bajo un fundamento onto-filogenético.

Sabemos, en buena medida gracias al trabajo pionero de Sulloway en [Freud: biologist of the mind](#), que la concepción lamarckiana ha sido superada en varios aspectos por la de Darwin, y que esto aconteció contemporáneamente al desarrollo de los planteamientos freudianos. ¿Afecta esto la legitimidad de sus planteamientos sobre la relación entre lo individual y lo social? Entendemos que el juicio cientificista no puede establecer un veredicto sobre la legitimidad de la interpretación freudiana al respecto, al menos por dos razones: la primera, es que el orden de coherencias en que está fundado es el del registro de las *determinaciones simbólicas* en lo que tienen de *transhistóricas*. Ni las determinaciones simbólicas ni dicho carácter estructural pueden ser invalidados desde la biología, por lo que el aporte freudiano se sostiene perfectamente, aún ante la invalidación de la teoría lamarckiana; la segunda razón es que dichas determinaciones simbólicas no están definidas desde cualquier experiencia, directamente accesible a través de los medios de la antropología o la sociología, pues son pensados, y constatados *desde la experiencia clínica*. En la confluencia de estos dos ámbitos, Freud hace un acto de clausura epistemológica, definiendo un espacio de coherencias que permiten construir el psicoanálisis más allá del vasallaje a cualquier planteamiento científico, según ha mostrado Assoun (1994).

Esta clausura no constituye una negativa a priori a un planteamiento transdisciplinario, sino una consecuencia de fidelidad a su experiencia como psicoanalista: es allí donde los síntomas, las elecciones amorosas, y las diversas repeticiones neuróticas, le llevan a pensar su trabajo clínico como la repetición de un clisé amoroso en que la persona del analista se ve involucrado desde el fantasear del paciente, surgiendo así la clínica en transferencia.

Desde el hallazgo de la transferencia, hasta su reformulación como repetición y resistencia y como neurosis de transferencia, lo que se atraviesa es la presencia del padre en el dispositivo analítico. De aquí es posible observar toda una consistencia simbólica, en tanto legalidad y estructura que define mediante el complejo de Edipo la constitución de un sujeto. De esta manera, lo que Freud podrá observar en el sujeto *es la dinámica cultural reducida a su consistencia simbólica*, desde la articulación que lo simbólico ha establecido para ese sujeto *y según se despliega en la transferencia*.



A pesar del “extravío biologizante de Freud”, nos parece que el modelo embriológico freudiano tiene cierto valor para pensar la relación entre lo individual y lo social, ya que encarna la superación de planteamientos marcados por la distinción de lo endógeno y lo exógeno. Pues si Freud afirma que el esquema filogenético *se impone* al sujeto, introduciendo de inmediato todo el cortejo de imágenes de la externalidad, también precisa que solo puede hacerlo porque siempre ha estado presente como *predisposición* desde la cual se despliega el desarrollo. Es decir, aquello que se impone como externalidad siempre formó parte de lo que en lo inconsciente constituye el micelio desde el cual se eleva el deseo como un hongo. Gracias al aislamiento de la función simbólica, se hace posible pensar cómo el interior comunica integralmente con el exterior, como una banda de Moebius según desarrolló Lacan.

Siguiendo la recomendación metodológica de Lévi-Strauss, el psicoanálisis se puede apropiarse de una epistemología que va desde la experiencia hacia el mito y desde ahí a la estructura. El desplazamiento desde el lenguaje (o desde el síntoma) hasta la estructura no deviene una mera extrapolación o metaforización, desde que se asume la identidad estructural de lo simbólico en los distintos registros, como lo planteaba Freud.

Conclusión

Si desde Mauss la sociología y la antropología francesa no dejan de señalar que la relación entre lo social y lo individual debe ser situada en el terreno de una *traducción* que lo psíquico hace de lo social, podemos relacionar dicho planteamiento con la definición del mito en los planteamientos de Lévi-Strauss, para quien se trata de “ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero” (Lévi-Strauss 1995:233). Es decir, si para Lévi-Strauss el mito escapa a las múltiples deformaciones que entraña toda traducción, ¿se puede aplicar la misma máxima en el caso de este mito específico que es el *mito individual* del neurótico?

En Freud descubrimos un inconsciente que no se reduce a ser la traducción de unas condiciones de su sociedad, sino que se muestra determinado por los fundamentos simbólicos que son constitutivos de ella. Esta sujeción de lo inconsciente a un orden simbólico es lo que Lévi-Strauss subraya al otorgar a la neurosis el estatus de *mito individual*. Se trata así de un mito cuyo léxico es el material de la historia individual, pero que se organiza de acuerdo con las leyes de la función simbólica.

En este sentido, creemos haber mostrado que para Freud el sujeto nunca se define en una relación de *externalidad* respecto de lo social, pues está constituido por la misma trama que la cultura. Puede verse así, que aquí encontramos un punto de confluencia significativo entre la reflexión freudiana y la tradición socioantropológica revisada.

Lo mismo ocurre respecto de la línea teórica que inaugura Mauss al definir el sujeto desde el carácter parcial del simbolismo, impidiendo de esta manera una determinación social especular del mito individual. En confluencia con estas concepciones, cuando Freud sigue el hilo de la determinación simbólica, lo que encuentra es la singularidad de la historia constituyente fusionada a una estructura mítica.

Observamos cómo esta concepción da lugar a la determinación simbólica y a los grados de libertad subjetivos. En Freud, y contra cualquier concepción que subsuma el individuo a la determinación social, se subraya que la realidad familiar es siempre tamizada por la posición simbólica parcial del sujeto, que a su vez desconoce la totalidad simbólica, pues de ella es solo un elemento. De aquí que siempre haya un



componente de traición a la realidad de lo vivido, que pasa por la refundición en la fantasía (Freud) o por el léxico que especifica la singularidad ante la gramática simbólica del mito (Lévi-Strauss).

Siendo así, y por la introducción de este elemento de traición que lo individual hace siempre de lo social, el *mito individual del neurótico* constituiría una excepción a la concepción lévi-straussiana del mito como anulación de la fórmula *traduttore, tradittore*. Así constatamos nuevamente que los planteamientos de Freud no se reducen a los de la sociología o de la antropología, en tanto se anclan en una reflexión pormenorizada de esta experiencia inusual que es la clínica psicoanalítica.

Bibliografía

- Assoun, P.L. 1994. *Introducción a la metapsicología freudiana*. Buenos Aires: Paidós.
- Bastide, R. 2005. *Sociología de las enfermedades mentales*. México: Siglo XXI Editores.
- Devereux, G. 1945. The logical foundations of culture and personality studies. *Transactions of the New York Academy of Sciences* 7(5): 110-130. <https://doi.org/10.1111/j.2164-0947.1945.tb00186.x>
- Durkheim, É. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Durkheim, É. 2001. *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. 1986. *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. 1996. *El seminario de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. 1986. *Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía*. Buenos Aires: Gedisa.
- Lévi-Strauss, C. 1969. *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. 1971. Introducción a la obra de Marcel Mauss, pp. 13-42. En: M. Mauss. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. 1995. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Paidós.
- Lindholm, C. 2007. *Culture and identity: the history, theory, and practice of psychological anthropology*. Oxford: Oneworld.
- Mauss, M. 1971. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Recibido el 27 Dic 2017

Aceptado el 6 Mar 2018