

SÉRIE ANTROPOLOGIA

330

**ANTROPOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS.
POSIBILIDADES Y LÍMITES DE UN DIÁLOGO**

Rita Laura Segato

**Brasília
2003**

Antropología y Psicoanálisis. Posibilidades y Límites de un diálogo

Rita Laura Segato

Dedico este ensayo a Ondina Pena Pereira

Transdisciplinaridad y repliegue en las Humanidades: el caso de la Antropología.

Fue con inmensa satisfacción que acepté venir hoy a exponer sobre la transdisciplinaridad en las Humanidades ¹. En los últimos años he venido defendiendo y, por momentos, pagando un alto precio por hacerlo, la necesidad de bajar los parapetos disciplinares, cruzar áreas, leer extensamente lo que se escribe en los otros campos.

No será con facilidad que vamos a conseguirlo, porque abrir la ciudad amurallada de esos campos es quebrar con la arquitectura de un sistema de autoridad que se reserva el derecho de establecer, internamente para cada área, los parámetros para juzgar lo que sirve y lo que no sirve y, sobre todo, distribuir los fondos de investigación, dar empleo en las universidades, y todas las demás prerrogativas que de esto dependen.

Sin embargo, cuando nos detenemos a pensar en los grandes autores de nuestro tiempo, los formuladores de modelos de gran impacto en las Humanidades en general y, por lo tanto, reformadores de la historia, vemos que ninguno de ellos, absolutamente ninguno, dejó de circular entre una variedad de disciplinas como las Ciencias Sociales, la Historia, la Linguística, la Filosofía y el Psicoanálisis, y algunos de ellos son, inclusive, muy difíciles de situar. De Foucault, por ejemplo, quien ha afectado definitivamente los paradigmas de todas nuestras ciencias, muy pocos estudiantes son capaces de decir cuál fue su formación básica, en qué área se graduó. Esto demuestra que de la mutua fertilización de los campos nace la teoría y es en la transgresión de las fronteras disciplinares que nos encontramos con las nuevas ideas.

Deliberadamente, voy a tomar el tema a partir de la Antropología porque esta disciplina, entre todas las Ciencias Humanas, ha sufrido recientemente, en sus cátedras y orientación académica en general, el mayor repliegue hacia lo que ya oí describir como una vuelta virtuosa a un "fundamentalismo disciplinar". Académicos muy serios y superciliosos fruncen el seño y sacuden la cabeza, en actitud condenatoria, al comentar el desvío peligroso de la disciplina en los años 80, afirmando la necesidad de re-disciplinarla. Estos verdaderos

¹ Conferencia leída en el Congreso Internacional "¿Nuevos paradigmas transdisciplinarios en las Ciencias Humanas?" el 9 de abril de 2003 en la Universidad Nacional, Bogotá, Colombia.

restauradores de la disciplina intentan expurgar la contaminación introducida por la así llamada Antropología post-moderna e intentan retomar sus orígenes conservadores. Para velar por la identidad disciplinar - que temen severamente amenazada- son obligados a volverse reaccionarios, en el sentido estricto de reaccionar contra cualquier infiltración de otros campos. Su lema, francamente fundamentalista en espíritu por los engaños que contiene, es la vuelta al supuesto legado de los padres fundadores de la disciplina, copiando su método, que de esta forma se vuelve más a-histórico de lo que ya fue.

Este “retorno” no considera, en primer lugar, que el objeto ha cambiado, que no existen sociedades no expuestas a la administración actuante de estados nacionales modernos y no atravesadas por la globalización y que, en muchos casos, no desean ni necesitan más portavoces, analistas, representantes eruditos para dar al mundo una versión siempre parcial de lo que son. Ya que su interés particular no reside en que se entienda *cómo* son, sino en pasar el recado de *lo que quieren* y dejar claro *lo que no quieren* – en este último aspecto de procurar entender y representar lo que las sociedades *desean para sí*, los antropólogos, por lo menos en Brasil, hemos contribuido poco.

En segundo lugar, en su reacción defensiva y purista de los supuestos “pilares” de la profesión de etnógrafo, los antropólogos olvidan que la antropología clásica sentó sus bases con obras que respondían a preguntas formuladas por otras disciplinas en la época. El encapsulamiento fundamentalista que algunos hoy recomiendan nunca existió y mucho menos en el período fundacional. La lectura de filósofos, teólogos, lingüistas y psicoanalistas fue parte del proceso creativo de Malinowski, Leenhardt, Evans-Pritchard, Mauss, Lévi-Strauss y muchos otros. Freud y Durkheim publicaron solamente con un año de diferencia sus modelos teóricos – *Totem y Tabu* y *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*-, ambos utilizando las sociedades Totémicas como clave para conjeturar acerca de las bases que hacen posible la convivencia humana y la organización societaria. Esto no puede haber sido casualidad, sino una consecuencia de que eran autores de su tiempo, inmersos en las preguntas de la época, en la que los conocimientos etnográficos existentes circulaban entre áreas y la exposición de unos discursos académicos a los otros era intensa.

Malinowski se preguntó e indagó en su material de las Islas Trobriands si el complejo de Edipo es universal, y respondió con lo que creyó ser otra triangulación – en lugar de padre/madre/cría, como en el triángulo Freudiano, apuntó el triángulo madre/hermano de la madre/hijo, para la sociedad de *avunculado* que estaba describiendo. En ésta, como es sabido, se separan la paternidad biológica de la paternidad jurídica, el padre del pater, el afecto del linaje.

Pero hoy se nos dice que no, que enveredar por estos campos inciertos envuelve peligros inenarrables para la salud disciplinar. La sobrevivencia de la propia profesión puede estar implicada, después del gran susto de la crítica post-moderna a la representación etnográfica, que amenazó con inviabilizar la fe en nuestros bien intencionados

“hallazgos” en el campo. Era necesario devolver el crédito a las genealogías, los mapas de aldea, los gráficos de parentesco y otras categorías nativas anotadas por el antropólogo en su calidad de conocimiento contundente sobre la realidad.

Sin embargo, si este conocimiento contundente, si estos *datos duros* no responden a preguntas epocales, no dialogan con las grandes cuestiones abiertas y en circulación por el mundo actual, ocurre lo que nos está sucediendo como disciplina: escribimos y publicamos para especialistas, independientemente de que puedan entrevistarnos los medios con cierta asiduidad trayéndonos a la presencia del gran público. Pero las otras disciplinas nos leen poco, tenemos poco tránsito transdisciplinar: basta entrar en las grandes librerías del mundo, Barnes and Noble, Borders, Fenac, y veremos en crecimiento permanente los estantes de Filosofía, Historia, Psicoanálisis, Estudios Culturales y Post-Coloniales, Comunicación, Estudios de Género, y muy reducidos los estantes de Antropología, que nunca fue un campo masivo pero cuyo público de lectores extra-disciplinares – y este es un criterio muy importante de evaluación del impacto de una ciencia en el mundo – es cada vez menor. La verdad es que nuestra producción para el público de las Humanidades en general se ha reducido peligrosamente. Y éste es el verdadero riesgo – y no, como insisten, la pérdida del rigor que significaría para el antropólogo acercarse al estilo de la comunicación o al así considerado diletantismo de los Estudios Culturales que, según se comenta en los círculos antropológicos, carecen de método o identidad. Malas prácticas interpretativas han existido siempre, en terrenos disciplinares abiertos o cerrados.

Es por mi profundo desagrado con este repliegue medroso y conservador de los últimos tiempos, por mi profundo desagrado con una Antropología que se quiere técnica, que quiero referirme hoy a un diálogo difícil y específico entre dos disciplinas que han mantenido una relación muy tensa pero también muy prolífica desde sus orígenes: la Antropología y el Psicoanálisis.

La relación es tensa por varias razones prácticas y teóricas. Todos cuantos nos formamos en Ciencias Sociales hemos escuchado alguna vez, de boca de nuestros maestros, la advertencia, un tanto amedrentadora, de que nunca deberíamos transponer el límite entre las disciplinas que piensan los fenómenos relativos al individuo, o Ciencias Psicológicas, y las que piensan la sociedad, las Ciencias Sociales. Parecía claro e incuestionable lo que, dicho así, sentaba las bases claras de los ejidos disciplinares, con sus poderes propios. Nos hacía olvidar que, muchas veces, esos mismos profesores, intentando ultrapasar las ideas de una superorganicidad de la cultura, como en el culturalismo norteamericano, o de la sociedad, como en el estructural-funcionalismo británico, tendrían que recordarles a esos mismos alumnos, en una relectura de Weber, que sólo el albedrío individual y millares de decisiones cotidianas de sus miembros reproducen – o no – el estilo de vida de una colectividad determinada. O sea, que es en procesos individuales que es posible observar la reproducción de la vida colectiva regida por patrones

culturales considerados estables por los antropólogos en sociedades descriptas como agregados articulados de personas que comparten esa cultura mínimamente estable e identificable. Y que si esta reproducción es mecánica, se debe a la repetición procesada por las conciencias y prácticas individuales. Lo que ya en 1951 Melford Spiro apuntaba en su artículo “Cultura y Personalidad. La Historia Natural de una falsa dicotomía” . En él, Spiro argumenta que la llave de conversión o pasaje entre lo colectivo y lo individual se sitúa en el dispositivo que Freud llama *superego*, por donde la voz del padre, o de los deberes colectivamente sancionados es internalizada como mandato propio y personal por el hijo.

Antropología y Psicoanálisis: lo que pueden y no pueden hacer juntas.

Sin embargo, a pesar de ese primer puente de traducibilidad de los lenguajes disciplinares y de las negociaciones de sentido posibles entre las categorías de ambas disciplinas, varias otras dificultades permanecerían.

Dicho de una manera un poco torpe y desde la perspectiva del psicoanalista y no del paciente, la clínica es el trabajo de encuentro y extracción de información que aquél (el psicoanalista) realiza “escuchando” su paciente y que se podría decir equivalente y conmensurable al del antropólogo con su nativo. Sin embargo, difieren en el proyecto terapéutico del análisis, que es solicitado por el paciente y donde, por así decir, el objeto del estudio es también el beneficiario supuesto del proceso de indagación. Mientras que, en el proyecto antropológico, es el antropólogo quien toma la iniciativa y el nativo no participa ni como beneficiario del conocimiento obtenido por el antropólogo ni como aprendiz de su ciencia.

Sus caminos se cruzan cuando, mientras el paciente avanza en el camino del auto-conocimiento a través del proceso denominado “transferencia”, el antropólogo “conoce” por la vía de la contra-transferencia. O sea, el paciente se conoce a través de la catexia que realiza sobre el analista, invistiéndolo afectivamente y actualizando, con él, un pasado, para, paulatinamente, acceder a una percepción de su propia proyección, que le sirve de espejo al devolverle una imagen que lo advierte sobre la naturaleza de su deseo. Mientras que el antropólogo invierte el rumbo en la relación etnográfica, donde podría decirse que recorre su periplo hermenéutico por un proceso de contra-transferencia en el nativo: la proyección de expectativas del observador en su observado seguida de procedimientos de auto-corrección y reencaminamiento de sus presupuestos o pre-conocimientos, hasta llegar a una re-flexión sobre los presupuestos de su propio suelo cultural.

Vincent Crapanzano, en su ensayo “Text, transference, and Indexicality” (1992 b), enfatiza que, tanto el encuentro etnográfico como el analítico son transferenciales, en el sentido de que tanto las narrativas

del paciente como las del nativo indexan y presentifican la posición que ocuparon en experiencias pasadas y, por eso, son dramas de auto-constitución. El deíctico se hace pleno de sentido a partir de las evocaciones que el interlocutor le suscita y en dependencia de lo que en él quiere depositar. Esto nos lleva a una serie de críticas a la entrevista – abierta o cerrada, formal o informal - como método de extracción de informaciones ya que, como he argumentado en otro lugar con el auxilio de la noción de dialogía en Bakhtin, todo enunciado es responsivo y no existe neutralidad alguna en las informaciones que recogemos en campo: son dadas indexicamente a nosotros por alguien indéxicamente posicionado; tanto el antropólogo como su nativo son indexes de lugares sociales relativos cuyo registro queda impreso en las narrativas recogidas. La mutualidad de ambos aparecerá sin duda impresa en el relato anotado (Segato 1996).

Pero la comparación que vengo articulando es, en realidad, bastante más compleja de lo que aparenta ser e interesa recordar aquí que, al mismo tiempo que existen antropólogos que, no siendo etnógrafos, trabajan interpretando, contextualizando o haciendo epistemología de la obra antropológica, existen autores que trabajan con el psicoanálisis privilegiando exclusivamente la indagación filosófica derivada de su discurso sobre el sujeto y no se interesan en su papel de cura (Juranville 1984, Gallop 1985, Ragland-Sullivan 1986; Goux 1993, Alemán y Larriera 1996, Pena Pereira 1999, entre otros)

Todavía, en la práctica clínica, como dije, el psicoanalista es buscado por el paciente. En el campo, es el antropólogo quien sale en busca de su nativo. Aunque esto esté cambiando en los tiempos que corren y, muy posiblemente, el concepto de "campo" tenga, en los días de hoy, una configuración muy diferente de la que tenía hasta hace veinte años – aunque no he visto estudios, por cierto muy pertinentes, de la historia de las transformaciones sufridas por la noción y las prácticas de lo que los antropólogos llamamos "campo". En los últimos tres meses de 2002 tuve una experiencia etnográfica que transgrede e invierte todos mis hábitos anteriores: un grupo de mujeres indígenas solicitaron a la autoridad indigenista brasileña – la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) – ser "escuchadas" para construir, a partir de esa consulta, una propuesta de políticas públicas a ellas destinadas específicamente. En ese caso, las anotaciones etnográficas fueron a pedido del nativo y para servir a sus intereses. Ejemplos como éste indican que la relación habitual etnógrafo-nativo, estructuradora del "campo" antropológico está cambiando.

Sin embargo, es necesario mencionar en este punto que ninguno de los dos campos, hasta el momento – y en esto son semejantes – invierte (o subvierte) la relación jerárquica entre observador-observado, y en ninguno está prevista la posibilidad de la *devolución de la mirada*, es decir, que el analizado pueda, eventualmente, analizar al analista, o que el nativo se transforme en el etnógrafo de su antropólogo.

Difieren, por otro lado, la Antropología y el Psicoanálisis, en la manera en que la teoría participa en sus respectivas prácticas. En el psicoanálisis, categorías previamente enunciadas dan los hitos que orientan la escucha y su interpretación. Los antropólogos ven el Psicoanálisis como un método cautivo de su teoría y se ven a sí mismos como investigadores de la teoría del otro, de la teoría nativa. En otras palabras, el psicoanalista sabe, desde el comienzo, adónde se dirige, cuál es su puerto de anclaje, pues la teoría ya indica lo que busca, aunque no dónde lo encontrará – es decir, bajo qué significantes son revividos los personajes de la escena originaria y fundante de la triangulación edípica.

La teoría antropológica determina justamente la abstención teórica o suspensión de las categorías del antropólogo durante el tiempo de la investigación etnográfica, ya que lo que se busca es, justamente, la teoría del otro sobre el mundo: la perspectiva, creencias y modelos del nativo, aunque éstos se encuentren en contradicción con los nuestros. Sin embargo, yo misma argumenté, años atrás, en mi artículo: “Una paradoja del relativismo: el discurso racional de la antropología frente a lo sagrado” (Segato 1992) que, al imponer nuestra racionalidad sociológica a las creencias religiosas estábamos dejando de cumplir la premisa relativista de suspensión del juicio. Esto sin duda cuestiona la idea del método cautivo del psicoanálisis en oposición al método “libre” de la Antropología.

Por otro lado, la materia prima del Psicoanálisis es el texto verbal, el habla, mientras la materia de la Antropología es el texto vivido, la interacción social y su contexto discursivo verbal. Así, en cuanto el Psicoanalista “escucha” a su paciente, el etnógrafo observa la vida cotidiana de sus nativos oyendo sus conversaciones y haciéndoles las preguntas necesarias para dotar de sentido a las acciones observadas. Una vez más, si el paciente va al diván, el antropólogo sale al campo y observa su objeto *in situ*.

A esto se le suma una diferencia que deseo enfatizar: el Psicoanálisis tiene más clara la “sospecha” ricoeuriana, administrando un método más preciso para llegar a lo que la conciencia de su paciente oculta. Su escucha va dirigida a las inconsistencias, los actos no voluntarios del habla, a lo que el sujeto enmascara cuando pretende contar. No duda de la opacidad de la conciencia de su paciente que, al mismo tiempo que revela, positivamente esconde, no puede saber sobre sí – si los sujetos pudieran saber e informar sobre sí, si su conciencia fuese lúcida, las Ciencias Humanas no tendrían contribución para dar. La Antropología, infelizmente, deriva muchas veces en una mala práctica consistente en la transcripción editada del habla nativa y el abandono de la sospecha. Son cada vez menos los antropólogos que hoy en día ejercitan algún tipo de análisis del discurso capaz de atravesar la opacidad de la conciencia nativa, y los procedimientos antropológicos de desvendamiento, al ser menos formalizados que los del Psicoanálisis,

acaban muchas veces dejados de lado. La salida etnográfica para la correcta “escucha” del discurso nativo es correlacionar el texto verbal con el texto de la interacción social, correlacionar el habla con las prácticas, así como también comparar los enunciados nativos entre sí. El psicoanalista escucha en las fisuras y fallas del habla; el antropólogo debe escuchar en las articulaciones entre acción y palabra así como en las inconsistencias entre los discursos diferentemente situados de los diversos actores sociales.

En ese contexto de las “escuchas” psicoanalítica y antropológica, la mayor tarea en colaboración que posiblemente compartimos es una tarea ya inaugurada por el propio Freud en textos como *El Malestar en la Cultura*, *El Futuro de una Ilusión* o su análisis de la sonrisa de la Gioconda: la lectura psicoanalítica de textos culturales. Si la etnografía es la inscripción, hecha por el antropólogo, de la interacción social y los valores y categorías culturales que la orientan, su interpretación podría valerse también de la “escucha” psicoanalítica del discurso así inscripto por el antropólogo.

Intenté hacer concurrir el psicoanálisis y la anotación etnográfica para interpretar el texto social, por ejemplo, en mi lectura de la interacción de interlocutores por internet, que incluyo en este volumen. En ella, para comprender el carácter beligerante y la postura omnipotente de los frecuentadores de los *chatrooms*, independientemente del tema de que traten, resalto el hecho de que éstos asumen la prescindibilidad del cuerpo material, que pasa a ser substituído por un cuerpo ideal, virtualmente construído a través de una narrativa (no me refiero aquí a aquellos casos en que el cuerpo interviene, filmado y proyectado a la superficie bidimensional de la pantalla, lo que haría necesario introducir otro tipo de análisis de la reducción de la materialidad a la imagen virtual). Este actuar como si el cuerpo no existiese foreclusa la materialidad como el primer límite del que el sujeto tiene noticia, la primera evidencia de la ley. La primera ley y la materialidad se encuentran profundamente vilculadas pues es en la ausencia de lo que es sentido como un fragmento propio, que se le escinde al cuando el cuerpo materno se le aparte, que se introduce el límite y la carencia. Materialidad y experiencia originaria de la falta y de la ley que la impone son un proceso único e indisociable. Por lo tanto, la obliteración de la materialidad del cuerpo en el internet le permite al sujeto hablar como si estuviese entero, simulando, para todos los efectos, su propia completud. Con esto, inevitablemente, él cae prisionero de su propia fantasía, que lo totaliza. Y con esto, también, el otro en la pantalla es percibido como un muñeco, un *dummy*, a quien se puede seducir, vencer o anular. La pantalla funciona aquí como un espejo donde la alteridad es sólo un espejismo. A partir de la foreclusión de la ley del cuerpo como límite, todo índice de alteridad o resistencia del mundo es eliminado, y el otro deja de ser percibido en su radicalidad e irreductibilidad. Nos encontramos en un mundo de gente sola que, a la menor contrariedad del

interlocutor virtual, éste puede ser eliminado, anulado, abandonando la escena con un simple clic de mouse.

Este tipo de análisis del sujeto contemporáneo como sujeto omnipotente paradigmático en el usuario del internet es próximo y complementario al que, según Judith Butler, emerge con la primera invasión de Irak. Según Butler, desde el momento que el telespectador norteamericano puede observar la muerte del enemigo en la pantalla de televisión, desde el sofá de su casa, sin él estar en la mira ni de las armas ni del lente de la cámara del otro, se puede hablar de un “sujeto telescópico”. Este sujeto norteamericano ocupa una posición que no es ni simétrica ni conmutable con la de su otro, en este caso el sujeto irakiano y es, en mis propios términos, un sujeto omnipotente y solipsista en cuya fantasía el otro deja de constituir un riesgo (Butler 1992). El sujeto telescópico y el del internet, posiblemente el mismo, foreclusan su propia finitud, ya que, mientras eliminan al otro, permanecen fuera del alcance del poder de muerte del otro. Este sujeto belicista, es particular, civilizacional, histórica y sociológicamente situado, y escolarizado. De lo que es posible deducir que, si existe una forma culturalizada de ser sujeto, dependiendo del ambiente o, en otras palabras, del orden discursivo que lo articule y atraviese (Foucault 1971), es posible la producción o emergencia de un sujeto omnipotente, como éste, o de sujetos dialógicos capaces de admitir la conmutabilidad de las posiciones y prever la circulación por lugares relativos. El horizonte cultural e histórico irá a transformar la forma en que el sujeto se localiza frente a otros.

Otro ejercicio de interpretación del texto social mediante el instrumental psicoanalítico es el que realicé al intentar entender el tránsito inter-religioso, cuya práctica cada vez más frecuente en el mundo contemporáneo convoca a tantos sociólogos y antropólogos de la religión actualmente. En lugar de atenerme al paradigma durkheimiano, que establece que el diseño de lo sagrado reproduce, metaforiza, el diseño del mundo, opté por colocar al sujeto religioso, al sujeto creyente, en el centro de la escena. Al hacerlo, substituí el procedimiento de la metáfora, propio de los análisis simbólicos de corte sociológico habituales, y propuse el procedimiento de la metonimia, que implica trazar el itinerario de este sujeto de significante en significante, a través de una cadena transcultural que él articula en dirección ascensional a lo sagrado, inspirado por una aspiración muy próxima a la del deseo amoroso. Así, utilizando la cadena metonímica de significantes como referencia para la lectura del comportamiento del sujeto que cree y que se somete a la experiencia de la conversión religiosa, se vuelve más accesible comprender las vicisitudes de la fe de sujetos que abrazan credos diferentes, transitando entre repertorios de símbolos religiosos que, como observadores, nos parecen incompatibles (Segato 2003).

Estos ejemplos nos permiten sugerir que, en la conjunción prolífica de la antropología y el psicoanálisis, surge una posibilidad de

culturalizar al sujeto, o sea, no colocar en el foco de nuestros trabajos etnográficos ni a la identidad, ni a la construcción cultural de la categoría “persona”, ni a la subjetividad en tanto contenidos constitutivos del *ego*, que sustentan la identidad del sujeto y son del orden de lo imaginario (Lacan 1977 a), sino a la manera que pronunciamos, de forma tácita o explícita, la primera persona del singular.

Los antropólogos, clásicamente, desde que Marcel Mauss introdujo en 1938 la categoría *persona* como tema interesante para ser abordado desde una perspectiva relativista, es decir, antropológica, hemos pensado en la noción de persona como la arquitectura - y aquí la metáfora espacial es intencional - con que las diversas culturas dan forma a su diseño de la persona humana (Mauss 1985). En su ensayo seminal sobre la categoría de “persona”, Mauss afirmaba que, en oposición a la misma, el “yo”, o sea, la primera persona del singular, era una categoría presente en todas las lenguas humanas y, por lo tanto, universal. Lo que sugiero es interrogar justamente la universalidad de esta experiencia de la primera persona o, en otras palabras, la forma en que distintas culturas y épocas pronuncian su “yo” en el mundo, teniendo en perspectiva paisajes y cartografías diferentes, y colocándose a distancias relativas variables de sus otros. Dónde se encuentra al otro cuando un sujeto de su cultura y de su tiempo enuncia su presencia en el mundo?

El sujeto, entendido de esta forma, no tiene contenido discursivo, pero sí es trazable e identificable como una posición en el discurso. Constituye una función relacional. Es el punto de articulación entre el yo y la máquina de la comunicación. El lugar donde instalo mi “yo” cuando hablo, la plataforma desde la cual me lanzo a la conversación, hago mi entrada en la interlocución, y que denota mi actitud, mi disposición afectiva hacia los otros así como el lugar que les asigno en mi paisaje mental. En este sentido, el sujeto es un index, un deítico vacío, sin substancia, una pura posición frente a otros.

Esto es diferente a hablar de la construcción de la persona *à la* Mauss, o de hablar del “sí mismo en su ambiente comportamental” *à la* Irving Hallowell (1955). Tampoco se equivale a los contenidos de subjetividad del sí mismo que el sujeto encuentra en su vuelta reflexiva cuando, interpelado, es llevado a reconocerse y a identificarse, teorizados ampliamente por Vincent Crapanzano (1992 a), ni a la formación de nociones de identidad a través de las fronteras étnicas de que nos habla Barth (1969), ni a la producción de identidad por el proceso activo y deliberado de identificación como adhesión a predicados emblemáticos del que nos habla Stuart Hall (1996)

Se trata, alternativamente, de etnografiar y relativizar el sujeto, en su acto de emergencia frente a otros, como puro index, deítico lingüístico o pura posición vacía de contenidos. Mientras Lacan vincula la subjetividad al plano del imaginario, con sus contenidos informados por la fantasía, al sujeto lo sitúa en el plano del simbólico, y de él puede decirse solamente dónde se encuentra cuando hace su acto de emergencia y desde qué lugar relativo, en la jerarquía de posiciones, le habla a sus otros significativos. Introduciríamos, así, en el análisis antropológico – tal como lo he intentado hacer en los ejemplos que acabo de presentar -

una noción que culturaliza lo que el psicoanálisis considera universal: la estructura de relaciones que sustenta lo simbólico, mostrando que un sujeto como el que la internet expresa y potencializa en la sociedad contemporánea, o el navegador interreligioso característico de la intensificación de los encuentros interculturales característicos del mundo de hoy, o el sujeto telescópico de la invasión de Irak descrito por Judith Butler, se vuelven dominantes en una época y suelo civilizatorio propicio y, si no se puede negar la posibilidad de que hayan tenido alguna presencia en otras culturas o épocas, por lo menos se puede decir que se han vuelto normativos con relación – o relativamente – a la cultura de nuestro tiempo.

En un análisis profundo que aplique esta perspectiva hasta sus últimas consecuencias, es probable que las "culturas del sujeto", así comprendidas como culturas que orientan la manera en que éste se enfrenta y se dirige a sus interlocutores y los construye en su discurso, presenten regularidades a partir de afinidades con los modos específicos en que cada sociedad o época diseña al "otro" en su oposición al "nosotros". Como muchos han notado, si bien la oposición individuo – sociedad no tiene la universalidad que Durkheim le atribuyó, los diseños relativos del nosotros y los otros existen y orientan la interacción en todas las sociedades humanas, y la manera en que el sujeto se opone a sus otros depende de este diseño fundante. Boaventura de Souza Santos, en una propuesta que me parece resignificar y relanzar el proyecto antropológico de la comunicación intercultural a una tarea de gran relevancia en el mundo contemporáneo, propone la reforma de la concepción imperialista y occidental de Derechos Humanos a través de lo que define como *hermenéutica diatópica* - un método próximo al que he llamado de *exégesis recíproca* (ver nota 2). Por este procedimiento, se hacen dialogar diversas visiones del mundo y sus respectivos modelos del bien vivir y del deber ser, para "ampliar al máximo la conciencia de la incompletud mutua por intermedio de un dialogo que se desarrolla... con un pie en una cultura y el otro en otra" (Mi traducción. Santos 2002: 48). Al aplicar este ejercicio a los universos de los Derechos Humanos en Occidente, el Dharma en la India y la Umma en el mundo islámico, Boaventura de Souza identifica, basado en analistas nativos de las respectivas civilizaciones, que, si la noción occidental de Derechos Humanos falla por su individualismo, la *Sharia* islámica, por el contrario, cierra la noción de fraternidad en la colectividad religiosa, excluyendo a los no islámicos y resultando en una "construcción restrictiva del "Otro"; en cuanto que en los "*dharmas* especiales" vigentes en la India, la idea del "nosotros" se restringe a partir del criterio de casta. La reforma de estos tres modelos civilizatorios inspirada en una hermenéutica diatópica corregiría justamente los excesos de cada uno que emergen cuando abordados desde la perspectiva de los otros. Miradas a partir de la manera que propongo, me parece que cada una de ellas forma un horizonte que impulsa al sujeto a posicionarse frente a otros de una manera específica y que la afirmación

de su contemporaneidad por el modelo diatópico así como el énfasis en el intercambio de las miradas propuesto por Boaventura de Souza apunta precisamente para la posibilidad de una reforma del sujeto, en sus hábitos interlocucionarios.

El mito lacaniano en perspectiva transcultural: una exégesis recíproca² del material etnográfico y el psicoanalítico.

Y llegamos, así, después de este largo periplo de negociaciones en torno de lo posible y de lo imposible en la colaboración entre la Antropología y el Psicoanálisis, a la piedra angular de la asumida incompatibilidad entre los dos campos: el postulado psicoanalítico de la universalidad del complejo de Edipo y su carácter central como modelo para formular la emergencia del sujeto al mundo reglado de la cultura y al mundo culturalmente regido de la sociedad. Antes de la emergencia del sujeto de la usina edípica, mediada por la prohibición del incesto, tanto en la escala filogenética de la historia de la especie como en la escala ontogenética de la historia individual, la criatura humana es regida por su programa biológico y, por lo tanto, no es todavía humana. Sólo la primera ley no biológica, nos dice persuasivamente Lévi-Strauss, puede ser una ley humana, puede ser una ley en sociedad, y esta ley es la misma ley del padre en el vocabulario lacaniano: la prohibición del incesto. Las dos teorías remiten a un mismo modelo de origen para la sociedad, la cultura, y la humanidad. La primera ley no biológica es, por tanto, en ambas, la que expulsa el sujeto de su nido biológico y lo propulsa haciéndolo emerger humano, reglado, entre humanos.

Los mitos de creación del mundo replican esta tesis en las más diversas culturas, hablando de otra forma de una triangulación en la cual el sujeto es expulsado o, alternativamente, secuestrado de un estado paradisíaco y fusional de satisfacción originaria por un gran legislador omnipotente que, con su poder ilimitado para fundar la ley que inaugura el mundo, corta la satisfacción irrestricta, introduce interdicciones y divide entre todos los papeles, valores y atribuciones. El símbolo primario de la caída o expulsión del paraíso, universal según Paul Ricoeur (1969), es una alegoría general de la satisfacción y el estado de plenitud perdidos después de que una infracción humana ocasiona el reglamento del mundo y la restricción de la felicidad.

Lo vemos, por ejemplo, paradigmáticamente, en el gran mito Piaroa, donde, a pesar del régimen marcadamente igualitario de derechos, deberes, libertades sexuales y atribuciones que caracteriza sus relaciones

² Utilizo aquí el método de “exégesis recíproca” o “diálogo intercultural” que formulé en mi libro *Santos e Daimones* (Segato 1995). El procedimiento consiste en producir e intermediar un diálogo, casi una confrontación, entre dos textos culturales oriundos de tradiciones diferentes y, haciéndolos hablar el uno al otro, identificar a través de qué afinidades conversan y qué los distancia. El antropólogo cumple aquí un papel de mediador entre dos mundos que se encuentran y dialogan gracias a su intervención.

de género, es una figura anatómicamente masculina la que representa el primer legislador. Así, la igualdad aparente de las relaciones de género confunde a su etnógrafa, Joanna Overing (1986), que reporta cómo, inclusive en el mito originario, las mujeres del dios Wahari y el hermano de éste gozaban por igual de irrestricta libertad sexual hasta que incurrieron en excesos, entregándose abusivamente al sexo – y aún en esto, transgredieron en la misma medida. Wahari, alarmado y desagradado frente a esta conducta desreglada, los castiga, cortando el larguísimo pene de su hermano y dándoles la menstruación a sus mujeres, lo que las obliga a un resguardo de un número de días cada mes. La etnógrafa, entonces, señala esta igualdad también en la distribución de puniciones – ambos pierden en función de la misma ley, ambos se benefician con el nuevo orden en la misma medida, sobre ambos pesa la misma obediencia y los mismos límites, ambos pasan a contaminar o poluir el mundo y deben guardar resguardos equivalentes – como una prueba más de un régimen de género no jerárquico. Pero olvida el aspecto masculino, viril, del gran legislador originario, lo que en el plano de la ideología introduce, de forma fundacional, el simbólico de corte patriarcal.

Encontramos, también, esta narrativa de un crimen primigenio y la consecuente expulsión del paraíso originario por obra y gracia de un interventor viril – benigno o riguroso - investido de la autoridad instauradora de la ley grupal en otros numerosos casos provenientes, por ejemplo, de sociedades australianas, como los Aranda o los Murimbata, analizados por L.R. Hiatt (1994). Y no necesitamos ir a los mitos de creación de los así llamados “primitivos”, pues tenemos en el génesis bíblico una narrativa de estructura semejante – la satisfacción ilimitada del cotidiano en el edén es interrumpida por el castigo de un legislador viril, que da inicio así al camino humano de las restricciones y la ley.

Hans Baldung, pintor y grabador alemán de inspiración religiosa del siglo XVI, ha representado esta dimensión erótica del estado de plenitud, fusión e indiferenciación inherente al simbolismo adánico. Uno de sus xilogramados muestra “una naturaleza exuberante que estalla por todas partes. Los cabellos de Eva se enriedan y mezclan con las ramas de los árboles y las hojas mientras los rulos de Adán se entrelazan con los suyos... el cuerpo de Adán aparece modelado por músculos sinuosos replicados por las curvas del tronco de un árbol. Eva, ... plenamente carnal, le extiende una manzana ...a Adán.... Adán, en un gesto que reproduce el de Eva ofreciendo la fruta, ofrece el pecho izquierdo de Eva al expectador... (y)...alcanza, con su mano derecha, por detrás de Eva, una manzana del árbol” (Miles1991:129). Traza, así, la equivalencia entre el pecho femenino y la manzana, como duplicación erótica prohibida de la fuente originaria de nutrición y placer. Esta equivalencia irá en breve, instantes después de la escena retratada por Baldung, a romperse y quedará impedida de entrar en la conciencia, permaneciendo como una memoria inaprehensible, vaga. Esa es la equivalencia e indefinición que será la interdicción impuesta por el juez legislador

vendrá a quebrar en la escena siguiente, de la cual la representación de Baldung no es más que el sub-texto o, mejor aún, el pre-texto.

La emergencia del sujeto es también dramatizada por los rituales de iniciación masculina a través del mundo, como muestran numerosos ejemplos documentados por los etnógrafos. Los pueblos originarios de África, Sud América y Nueva Guinea aportan ejemplos espectaculares de procesos de iniciación de jóvenes donde pueden identificarse los motivos de la expulsión del mundo materno, del útero doméstico, y la entrada reglada en el mundo regido por las normas de la masculinidad. Un ejemplo impresionante es el relatado por Gilbert Herdt (1987) en *The Guardians of the flutes*, que describe el proceso de acceso a la masculinidad adulta de los jóvenes de este pueblo de guerreros de Nueva Guinea por medio de la ingestión progresiva de semen de los hombres más viejos en la práctica de *felatio*, en un claro destierro del mundo materno, donde el alimento materal es totalmente substituído por el alimento viril, con sus reglas jerárquicas y su estructura de autoridad. Este destierro masculino es también descripto de forma inequívoca por Suzette Heald (1994) para el mundo Africano en su etnografía de la iniciación masculina entre los Gisu de Uganda.

Se trata de verdaderas escenificaciones colectivas del drama simbólico en el que el proceso edípico y la emergencia del sujeto al mundo humano de La Ley es replicado por la comunidad. El reingreso en la vida social de los adolescentes duplica y amplifica, ahora transpuesta en símbolos de la cultura colectivamente compartidos, su primera emergencia infantil de la fase edípica. Es el camino guerrero de la reemergencia en el mundo como sujeto masculino, la duplicación de la emergencia del ciclo edípico para dar lugar al segundo nacimiento de un sujeto ahora inequívocamente marcado como sujeto masculino. Su marca es el status adquirido como resultado de haber sobrevivido al riesgo de vida y al dolor característico de todos estos procesos paradigmáticos de iniciación masculina dispersos en el mundo, aunque puedan estar más formalizados en la sociedades simples o menos ritualizados, como actualmente en el occidente. “Desensitización” y lo que estoy llamando aquí “segunda emergencia” del hombre en el mundo son procesos concomitantes, ya que para adquirir el status masculino es necesario expurgar la sensibilidad y el acomodamiento al bienestar del contacto materno. Ser hombre, a la manera en que estos procesos y procedimientos de producción de masculinidad lo narran, es siempre un poco ser soldado: duro ante el dolor propio o ajeno, poco sensible ante la pérdida.

Mitos de creación y rituales de iniciación masculina narran y dramatizan una y otra vez la escena primordial: fusión, intervención de una fuerza externa normativa acatada por al menos uno de los elementos de la fusión, expulsión del sujeto de su paraíso originario. *Desde esa perspectiva, podemos entender la narrativa freudiano-lacanianana como un mito más, que culturaliza con las narrativas particulares de la familia nuclear occidental aquella escena originaria, esquema – o*

estructura - último de lo que llamamos “simbólico”, una relación entre posiciones: lo materno - no importa quien lo encarne-, lo filial – apegado a este estado edénico y que solamente acatará su autonomía y las reglas de la vida en sociedad a partir de la entrada siempre cruenta e interventora de un agente legislador masculinamente representado, lo paterno – este legislador que irrumpe para retirarle lo que consideraba una parte de sí, de su propio cuerpo; función materna, función paterna y función filial, en su relación jerárquica, que irá a repetirse más tarde en las relaciones raciales, coloniales, de género y todas las demás que replican la estructura desigual del patriarcado simbólico, con su pedagogía del deseo.

La pregunta es: pero dónde entonces queda la historia? Dónde se introduce la libertad indisociable del ambiente humano e inherente a su marcha transformadora?

En su libro de los años 90, *El Enigma del Don*, Maurice Godelier expone una de las reservas clásicas de los etnógrafos al estructuralismo de Lévi-Strauss y de Lacan: tanto Lacan como Lévi-Strauss afirman que, “entre lo imaginario y lo simbólico (que no pueden existir por separado), es lo simbólico lo que domina y lo que debe constituirse por tal razón en punto de partida de todos los análisis” (cita Lacan, *Écrits*: “lo que denominamos simbólico domina a lo imaginario”) (Godelier 1998: 43-44). Pero Godelier se resiste a aceptar esta idea: “no compartimos esa idea”, dice Godelier.

Tales fórmulas, a pesar de su poder de fascinación (o más bien a causa de éste), constituyen verdaderos abusos teóricos que arrojan al pensamiento a callejones sin salida en los que queda preso. La fórmula de Lévi-Strauss hace desaparecer el papel activo del *contenido* de las relaciones históricas específicas en la producción del pensamiento mitológico” (op.cit.: 45)

La Historia pues, no es únicamente el despliegue inconsciente y puramente contingente de algunos de los posibles “letargos” en las estructuras profundas del espíritu humano, es decir, finalmente, de nuestro cerebro (íbidem:46).

Y muestra brillantemente, a lo largo de la obra, cómo un ser humano al que llama “imaginario”(modificando considerablemente la idea de lo “imaginario” en Lacan, que cree equivocadamente comentar, lo que no debería importarnos demasiado pues es ampliamente compensado por el interés de su argumento), un doble fantasmático del ser humano histórico y concreto, proyectado al tiempo del mito, retira del primero su capacidad real de producir historia y su sentimiento de potencia transformativa para hacerlo. De esta forma, el mito – y la religión en general - según Godelier, expropian al ser humano encarnado e histórico de su agencia, proyectándola en sus dobles super-humanos habitantes de

los tiempos originarios, que cuentan siempre con el apoyo crucial de diversas formas de ayuda sobrenatural para fundar y civilizar el mundo. Al colocar toda la potencia en los dioses, el mito convence al hombre que no es él quien tiene la capacidad creadora y transformadora como para producir su propia historia.

...nos hallamos en presencia de universos producidos por el hombre que sin embargo se desgajan de él y se puebla de dobles fantasmáticos de sí mismo, dobles que a menudo le son benévolos y acuden en su ayuda, o que también a menudo lo aplastan, pero que, en cualquier caso, lo dominan siempre. (ib.:107)

Sin embargo, a pesar de esta enfática defensa *contra Lacan* de la preeminencia y precedencia de las mistificaciones fantasiosas del imaginario como instaurador de la estructura, del poder, y la subordinación a la tradición con su reproducción simbólica de los sistemas de autoridad, es curiosamente el mismo Godelier quien, en el centro mismo de su libro, nos habla de la revelación nuclear de sus 30 años de trabajo etnográfico entre los Baruya de Nueva Guinea, el mayor secreto de los hombres: que el elemento más sagrado de la casa de los hombres, el que representa la masculinidad misma - las flautas bien guardadas e interdictas protegidas de la visión de las mujeres y los niños - fuera construido en tiempos originarios por las mujeres y perteneció a éstas.

... y éste es el *secreto más secreto de los baruya*: en el objeto sagrado que manifiesta el poder de los hombres, se hallan los *poderes de las mujeres* que los hombres consiguieron apropiarse cuando les robaron las flautas. Desde esos tiempos primordiales, los hombres pueden reengendrar a los niños fuera del vientre de las mujeres, pero deben mantenerlas separadas permanentemente de sus propios poderes, diríamos que alienadas en relación a sí mismas” (ib.: 182)

Relata, entonces, lo que le fue revelado: que en tiempos primordiales un baruya, aprovechándose de la ausencia de las mujeres de su casa comunal, se introduce en ella y, entre la ropa sucia de sangre menstrual, encuentra el precioso instrumento, que las mujeres crearon y saben tocar. Huye inmediatamente robando la flauta que, desde entonces, pasa a ser patrimonio de los hombres.

Godelier no parece reparar que este episodio central en el gran mito fundacional baruya parafrasea aquél que es, por su vez, el motivo central de la narrativa - o mito - lacaniano: que la mujer *es* el falo mientras el hombre *tiene* el falo (Lacan 1977 b: 289). (Por mi parte, confieso que sólo llegué a comprender este hermético motivo en toda su densidad de

sentido cuando fui expuesta a la narrativa baruya). En el centro de gravedad de la estructura se encuentra el profundo *insight* del robo del falo, tanto en una como en la otra mitología. Pero lo que, prosiguiendo con este ejercicio de exégesis recíproca, el mito baruya explicita, clarificándonos, es que el poder es siempre, por naturaleza y por la propia ingeniería que lo constituye, una usurpación, un robo de plenitud y autonomía, una expropiación. Sería pertinente entonces cambiar una palabra en el texto lacaniano, y decir que “el hombre *usurpa* el falo” y no que simplemente lo “*tiene*”.

Es con este motivo central que se cierra el argumento de Godelier contra Lacan en favor de la preeminencia del imaginario sobre el simbólico. Pero su evidencia etnográfica acaba probando lo contrario, pues demuestra, sin lugar a dudas, que occidentales y baruya hablamos, con nuestras metáforas mitológicas, en el idioma cifrado del mito, de *lo mismo*: la estructura jerárquica y patriarcal del simbólico. Una estructura cuya profundidad histórica se confunde con el tiempo de la especie y se comporta como el cristal cultural más duro y de mayor permanencia histórica— un verdadero basamento cristalino de la civilización humana. .

Sin embargo, y es aquí donde vale la pena detenerse, los baruya revelan en su mito, textualizan, lo que la versión lacaniana encubre: la violencia que precede y origina el simbólico y la transgresión masculina (y no femenina, como en el génesis judeo-cristiano) que acaba por dar al mundo su orden patriarcal. No se trata de ser o tener el falo, se trata de no tenerlo y de robarlo: el procedimiento violento y deshonesto que Lacan no revela. Usurpación, violencia fundante, y un masculino que, después de su producción inicial mediante expropiación y expurgo, permanece condenado para siempre a reproducirse sin descanso *a expensas y en detrimento* del femenino, que fuera antes – en tiempos pre-míticos- dueño de sí. *Ésta es la célula elemental de la violencia*. Se trata de una economía expropiadora única, instituida y en vigencia permanente, narrada *en ambos mitos*.

Y en la medida en que ese derecho de uso no fue donado sino adquirido por medio de la violencia, debe ser también constantemente conservado por medio de la violencia... Y si los hombres se concedieran un descanso, aunque no fuera más que por un sólo día, un sólo mes o un sólo año, en el ejercicio de esa violencia, de esa presión que ejercen sobre las mujeres, esos poderes retornarían a las mujeres y el desorden surgiría nuevamente, subvirtiendo la sociedad y el cosmos.
(ibidem: 190. El super énfasis es mío)

Sobre todo porque, como el mismo Godelier registra de boca de sus informantes baruya, si “la humanidad debe a las mujeres el haber salido del estado salvaje”, si es verdad que las mujeres inventaron no sólo las

flautas sino también el arco y las flechas, pesa sobre ellas la acusación de no haber sabido utilizar correctamente los productos de su extraordinaria creatividad: “el reconocimiento en los mitos de la superioridad originaria de las mujeres –alega Godelier – constituye también un pretexto, una ‘artimaña’,... un pretexto para la violencia”. Si no fuese así, cómo podría legitimarse “su subordinación en el ejercicio del poder político...?” (ib. 184-5). Así, “esta violencia imaginaria, ideal, es la que legitima en primera instancia todas las violencias reales que se ejercen sobre las mujeres” (ib. 182).

Finalmente, recordemos la advertencia de Godelier ya citada sobre el papel de la religión y de los mitos:

...lo esencial estriba en el hecho de que los mitos constituyen una explicación del origen de las cosas que *legitima* el orden del universo y de la sociedad, al sustituir a los hombres³ reales que domesticaron a las plantas y a los animales e inventaron las herramientas y las armas, etc., por hombres imaginarios que no lo hicieron pero recibieron esos favores de manos de los dioses o de héroes fundadores. ... como si la *sociedad* humana no pudiese existir sin hacer desaparecer de la conciencia la *presencia activa* del hombre en el origen de sí mismo... *sin arrojar al inconsciente colectivo e individual* a un espacio más allá de la conciencia, *la acción del hombre en el origen de sí mismo*. ... Si todo esto tienen sentido, la cuestión del inconsciente puede plantearse entonces en otros términos. No es el *espíritu* humano el que, por el juego de sus estructuras inconscientes, universales y ahistóricas, estaría *en el origen* de esa desaparición del hombre real y de su substitución por seres imaginarios ...sería la *sociedad* (Ibidem: 246-7).

Y a pesar de que, aquí, Godelier parece recaer en Durkeim, en el modelo de la sociedad hipostasiada que sale de la manga como *deus ex machina* para explicar la inercia cultural de la historia, lo retomamos para señalar con él que, si el mito baruya y el freudiano-laciano tienen por tema permanente el arrojar la subordinación femenina hacia fuera de las negociaciones y decisiones históricas, estamos, entonces, frente a otra estructura permanente, tan dura y cristalina como el patriarcalismo simbólico: la evacuación, la expulsión de la potencia humana al espacio y al tiempo del mito. Estamos así frente a *otra* estructura estable, intocable, a-histórica, atravesando las culturas y las

³ Aquí, Godelier, para ser fiel a su propio discurso, debería decir “seres humanos” y no “hombres”. Considerémoslo un delirio de lengua.

épocas: la estructura del espíritu humano cuya *demarche* crea, inevitablemente, mitos para instituir el orden y la ley. Otra abstracción, otra geometría, otro simbólico que nos relaciona con la Ley de forma inescapable, pues la hace emanar del terreno del mito. De esta forma, el autor, que inicia su argumento con la queja habitual del etnógrafo contra el dominio psicoanalítico de lo simbólico, acaba substituyendo un problema por otro, una estructura por otra, una a-historicidad por otra, una inescapabilidad por otra.

La célula violenta que Lacan no vio

Para concluir, quiero enfatizar que, a pesar de sus coincidencias, la narrativa baruya y la psicoanalítica no son idénticas en lo que afirman sobre la escena fundacional del simbólico. Me parece que contradice a Godelier el hecho de que esto permite, justamente, *hacer pie en la historia*, independientemente de que ambas apunten a una estructura de corte jerárquico patriarcal.

En síntesis: *en el mito lacaniano, tanto la transgresión o crimen masculino que da inicio al tiempo actual, como el acto violento fundacional y la violencia permanente requerida para reproducir la ley, así como, sobre todo, la superioridad originaria de las mujeres en su capacidad creativa se encuentran forecluidos hasta inclusive como mera posibilidad*. Por lo tanto es factible decir que la narrativa lacaniana, occidental, nos engaña más, es más neurótica. Inclusive, porque los Baruya guardan esas verdades *en secreto*, lo que vale decir que pesa una censura y una represión grupal sobre la enunciación de esas verdades que son, sin embargo, admitidas y hasta relatadas al etnógrafo, después de décadas de su presencia en campo, en la intimidad del grupo masculino. Pero no hay enunciación equivalente en el corpus lacaniano, ni siquiera como secreto bien guardado. *Como tampoco Lacan nos habla de la reproducción violenta del poder, ni sobre su reedición activa y constante*.

La exégesis recíproca de estos textos muestran, sí, la historicidad de la imaginación humana, pero revelan que el terreno de lo simbólico es, si no definitivo, el producto de un tiempo monumental y civilizatorio a escala del tiempo de la especie. Un tiempo histórico tan largo que no nos es posible todavía vislumbrar ni su principio ni su fin, aunque éste, creo yo, se encuentre próximo. *Es solamente al ultrapasar la estructura simbólica patriarcal que la humanidad saldrá, finalmente, de su pre-historia*.

El poder, cuya célula es ésta, es el gran paradigma que ni la Antropología, ni el Psicoanálisis ni ninguna de las Humanidades puede descuidar. El paradigma de la fuerza, definitivamente post-weberiano, donde es imperativo recordar, muy especialmente en los tiempos que corren, el papel de la deshonestidad y la astucia en la institución violenta de la Ley. Este paradigma de la fuerza bruta, que estoy

denominando post-weberiano, deja para atrás nuestra ilusión de casi treinta años respecto a que la negociación de sentido y la elección entre opciones sea la prerrogativa permanente de un actor social racional, de una audiencia de receptores libres.

Bibliografía

Alemán, Jorge y Sergio Larriera 1996 *Lacan: Heidegger*. Buenos Aires: Ediciones del Cifrado.

Barth, Frederik 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown & Co.

Butler, Judith 1992 “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Post-modernism’”. In Butler, Judith and Joan Scott: *Feminists Theorize the Political*. London and New York: Routledge.

Crapanzano, Vincent 1992 a “The Self, The Third, and Desire” In *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

_____ b “Text, Transference and Indexicality” In *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Foucault, Michel 1971 *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard

Gallop, Jane: 1985 *Reading Lacan*. Ithaca: Cornell University Press.

Godelier, Maurice 1998 *El Enigma del Don*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós

Goux, Jean-Joseph 1993 *Oedipus, Philosopher*. Stanford, California: Stanford University Press

Hiatt, L.R. 1994 “Indulgent fathers and collective male violence” In Heald, Suzette and Ariane Deluz (eds.): *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*. London and New York: Routledge.

Hall, Stuart 1996 “Introduction: Who needs ‘Identity’?”. In Hall, Stuart and Paul du Gay (eds.): *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, 1996.

Hallowel, A. Irving 1955. "The Self and Its Behavioral Environment". In *Culture and Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Heald, Suzette 1994 "Every man a hero. Oedipal themes in Gisu circumcision". In Heald, Suzette and Ariane Deluz (eds.): *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*. London and New York: Routledge.

Hiatt, L.R. 1994 "Indulgent fathers and collective male violence" In Heald, Suzette and Ariane Deluz (eds.): *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*. London and New York: Routledge.

Juranville, Alain 1984 *Lacan et la Philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France

Lacan, Jacques 1977 a (1953) "The function and field of speech and language in psychoanalysis". In *Écrits. A Selection*. London: Tavistock.

_____ b (1958) "The signification of the phallus". In *Écrits. A Selection*. London: Tavistock.

Mauss, Marcel. 1985 (1938). "A Category of the Human Mind: The Notion of the Person; The Notion of Self". In Carrithers, Michael, Steven Collins and Steven Lukes (eds.): *The Category of the Person*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miles, Margaret R. 1991 *Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West*. New York: Vintage Books.

Overing, Joana. 1986. "Men control women? the 'catch 22' in the analysis of gender". *International Journal of Moral and Social Studies* 1(2), summer.

Pena Pereira, Ondina 1999 *No Horizonte do Outro. Uma etnografia da cena analítica na sociedade contemporânea*. Brasília: Universa

Ragland-Sullivan, Ellie 1986 *Jacques Lacan and the Philosophy of Psychoanalysis*. London: Croom Helm Ltd.

Ricoeur, Paul 1969 *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press.

Santos, Boaventura de Souza 2002 "Toward a Multicultural Conception of Human Rights" In Hernández-Truyol, Berta Esperanza (ed.): *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. New York: New York University Press. (Também publicado em Santos, Boaventura de Souza (org.) 2003 *Reconhecer para libertar. Os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Coleção Reinventar a Emancipação Social Vol. 3.)

Segato, Rita Laura 1992 "Um Paradoxo do Relativismo: O discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado". *Religião e Sociedade* 16/1-2. Rio de Janeiro: ISER.

_____ 1995 *Santos e Daimones: O Politeísmo Afro-Brasileiro e a Tradição Arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

_____ 1996 "Frontiers and Margins: The Untold Story of the Afro-Brazilian Religious Expansion to Argentina and Uruguay" *Critique of Anthropology*, vol. 16 (4).

_____ 2003 "Religions In Transition: Changing Religious Adhesions In a Merging World. An Introduction". In Alvarsson, Jan-Ake and Rita Laura Segato (eds.): *Religions In Transition: Mobility, Merging and Globalization In Contemporary Religious Adhesions*. Uppsala: University of Uppsala Press (de próxima aparición).

Spiro, Melford E. 1951 "Culture and Personality. The natural history of a false dichotomy" *Psychiatry* 14.

SÉRIE ANTROPOLOGIA

Últimos títulos publicados

321. BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Movimientos Indios en America Latina: Los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. 2002.
322. LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. 2002.
323. JIMENO, Myriam. Crimen Pasional: Con el Corazón en Tinieblas. 2002.
324. RAMOS, Alcida Rita. Bridging Troubled Waters: Brazilian Anthropologists and their Subjects. 2002.
325. PEIRANO, Mariza G.S. The Sins and Virtues of Anthropology - A reaction to the problem of methodological nationalism. (Pecados e Virtudes da Antropologia - Uma reação ao problema do nacionalismo metodológico). 2003.
326. SEGATO, Rita Laura. Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas no Brasil. 2003.
327. CARVALHO, José Jorge de. A Tradição Musical Iorubá no Brasil: Um Cristal que se Oculta e Revela. 2003.
328. DELGADO, Ana Luiza. Índios Esotéricos. por um novo turismo urbano. 2003.
329. SEGATO, Rita Laura. El Sistema Penal como Pedagogía de la Irresponsabilidad y el Proyecto "Habla Preso: el derecho humano a la palabra en el cárcel". 2003.
330. SEGATO, Rita Laura. Antropología y Psicoanálisis. Posibilidades y Límites de un diálogo. 2003.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Brasília
70910-900 – Brasília, DF

Fone: (061) 348-2368
Fone/Fax: (061) 273-3264/307-3006
E-mail: dan@unb.br