

# La sombra de Frazer: las nociones de verdad y tabú en la reflexión antropológica freudiana\*

## Alianzas abruptas: la confrontación entre antropología y psicoanálisis

El vínculo entre antropología y psicoanálisis es quizá uno de los elementos constitutivos, aunque equívocos cuando la reflexión freudiana se interroga acerca de las condiciones de surgimiento de la cultura y la fisonomía ésta que impone al alma individual. La reticente fascinación de Freud por la exploración antropológica de los orígenes de la cultura aparece muy temprano en su obra. Ya en las cartas a Fliess no sólo da lugar a su pasión por la arqueología que lo habrá de acompañar toda su vida, sino a sus inquietudes más urgentes en el dominio de la antropología: interrogaciones tempranas sobre la religión y la creencia o sobre el mito. En esbozos preliminares Freud reconoce aún de manera vacilante que el sujeto en ciertos momentos privilegiados en que alcanza la aprehensión reflexiva de su propia actividad psíquica engendra los elementos primarios del mito. Muchos años más tarde, Freud señalaría en su Postfacio de 1935 escrito para una edición tardía de su Presentación autobiográfica, al hacer una recapitulación del trayecto de su pensamiento a lo largo de su obra:

Después del rodeo que me llevó a lo largo de mi vida desde las ciencias naturales, a la medicina y a la psicoterapia retornó mi interés en los problemas culturales que me habían atrapado cuando en mi

\* Este artículo fue publicado originalmente en *Tramas*, núm. 13, diciembre, 1998, pp. 93-122.

juventud apenas me desarrollaba en el pensamiento, [después de *El malestar en la cultura*] reconcí cada vez con mayor claridad que los acontecimientos de la historia de la humanidad, la acción de los intercambios entre la naturaleza humana, el desarrollo de la cultura y las experiencias decantadas [*Niederschlagen*] en un tiempo primordial cuya representación se abre paso en la religión, son sólo el reflejo de los conflictos dinámicos entre el Yo, el Ello y el Superyó, que el psicoanálisis estudia en individuos que repiten en escenarios más vastos los mismos procesos.<sup>1</sup>

Esta pasión por la antropología recuperada tardíamente no señalaba sólo una recapitulación y retorno a sus fervores e intereses juveniles, sino la restauración expresa de una tensión que recorre íntegra la obra de Freud y que se expresa tanto en la devota incorporación de las tesis evolucionistas, las metáforas arqueológicas y las teorías filogenéticas de la fantasía, como en sus concepciones sobre la memoria y la palabra.

Pero la relación entre la antropología y el psicoanálisis no atraviesa solamente la obra de Freud como el fruto de una inclinación irrenunciable. Aparece como una tensión constitutiva tanto de la reflexión psicoanalítica como de las tesis sobre la subjetividad que subyacen, encubiertas, en las diversas tentativas de la antropología para aprehender el vínculo entre los valores, los afectos, las conductas de los individuos, su historia, su génesis, y la fisonomía de las regulaciones sociales, su transformación y su violencia imperativa. Así, la visión de la subjetividad en el panorama antropológico no es menos perturbadora y desafiante, sin dejar por ello de suscitar desencanto. El psicoanálisis ha suscitado entre los antropólogos visiones antagónicas. Por una parte, los antropólogos que buscan explorar las alternativas ofrecidas por el psicoanálisis, por la otra, aquellos que desde una visión circunscrita de la antropología se enfrentan al psicoanálisis ofreciendo los hallazgos de la etnografía como refutaciones

<sup>1</sup> Sigmund Freud, "Nachschrift [1935]", en *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse* (comp. e introd. Use Grubrich-Simitis), Frankfurt, Fischer, 1973, p. 98.

de las intuiciones generales acerca del lugar de los procesos psíquicos en los procesos sociales. Y, no obstante, ambos se ven orillados a lecturas equívocas, a fundar sus confrontaciones conceptuales en interpretaciones no pocas veces ajenas a la trama de la reflexión freudiana. Pensemos en la violenta polémica de Malinowski contra la generalización de los principios interpretativos del Edipo psicoanalítico a ámbitos de la vida cultural marcados por una diferencia radical. Según el juicio de Malinowski, el psicoanálisis, capturado en la cauda tiránica del esquema edípico y prácticamente reducido a éste, fue incapaz de apreciar las consecuencias de la heterogeneidad y la complejidad de los regímenes de parentesco en las sociedades primitivas. A pesar de la amplitud de la meditación de Malinowski sobre el proyecto psicoanalítico la tensión entre las figuras explicativas del psicoanálisis y la confrontación engeguecedora con la vida en las islas Trobriand no pudo dar lugar a una meditación capaz de reconocer los ámbitos irreductibles de cada una de estas esferas reflexivas del comportamiento. El énfasis particular que la lectura de Malinowski confiere al Edipo y a su desfallecimiento ante la evidencia etnográfica lo llevan a un reclamo que permanece completamente ajeno a las dificultades y preguntas inherentes a la empresa psicoanalítica. En efecto, Malinowski exhibe en la breve recapitulación de la concepción freudiana del origen de la sociedad –trazado esencialmente en *Tótem y tabú*– esta lectura impaciente orientada según una tentación disciplinaria:

La concepción fundamental de Freud del complejo de Edipo contiene una teoría sociológica tanto como una psicológica. La teoría psicológica declara que una vasta porción, si no es que toda la vida mental humana tiene sus raíces en tendencias infantiles de carácter “libidinal”, reprimidas más adelante en la niñez por la autoridad paterna y la atmósfera de la vida patriarcal. Así, se ha formado un “complejo” en la mente inconsciente de naturaleza parricida y “matrogámica”. Las implicaciones sociológicas de esta teoría implican que a lo largo del desarrollo de la humanidad debió haber existido la institución de la familia individual y el matrimonio, con el padre como un patriarca

severo, más aún, feroz y en la que la madre representa los principios de afecto y cariño.<sup>2</sup>

Son evidentes los equívocos de la lectura de Malinowski, su precipitación alejada de una lectura comprensiva de las tesis freudianas y de las vicisitudes de su génesis. Y, no obstante, Malinowski desplegará más adelante en ese mismo texto, no una lectura meditada de las interpretaciones freudianas, sino una valoración rigurosa de la exactitud “desplazada” de las conjeturas freudianas. Malinowski había objetado la vigencia universal de la prohibición del incesto sobre la base del análisis de la estructura compleja de la red del parentesco trobriandés. Pero en esa trama de relaciones simbólicas había advertido, sin embargo, que la prohibición del incesto aparecía claramente en el tejido de las prescripciones y prohibiciones del parentesco y, aunque omitía expresamente las figuras paterna y materna, determinaba la relación entre hermanos y comprometía el vínculo con el tío materno. Este “desplazamiento” del tabú parecía sugerir una lectura más minuciosa de los textos de Freud que, sin embargo, Malinowski no llevó a cabo. En efecto, la obra de Freud se había aventurado ya en un trayecto de enormes repercusiones. Freud habría de inscribir, con *Tótem y tabú*, el enigma de la fuerza imperativa del tabú, como centro en la imagen teórica acerca del lugar de la subjetividad en el origen de la cultura. Pero también habría de desprender de esta reflexión sobre el tabú las tesis sobre la culpabilidad y su génesis, las exigentes hipótesis sobre la memoria filogenética del asesinato primordial del padre en el seno de la horda primitiva y la capacidad que adquiere esta memoria sofocada del asesinato en la creación de los tiempos sociales. La culpabilidad se inscribe en la reflexión freudiana como una condición inherente a la estructura misma del aparato psíquico que desempeña una tarea esencial en la génesis del vínculo social y las pautas de representación simbólica colectiva.

<sup>2</sup> Bronislaw Malinowski, “Pioneer of the Study of Sex and Marriage” (1923), en *Sex, Culture and Myth*, Nueva York, Harcourt, Brace & World, 1962, p. 115.

El horizonte antropológico habrá de estar presente de manera relevante en distintas tentativas desprendidas del universo freudiano: de las tempranas investigaciones de Abraham, las reflexiones de Otto Rank que trazan un vínculo entre la expresión mítica y la novela familiar en la neurosis y la incidencia de las estructuras de la fantasía en la forma específica del drama mítico, o bien las formulaciones de Theodor Reik sobre las formaciones simbólicas y su desempeño en la religión. Más explícitamente se advierte la tensión entre ambos universos en la exploración deliberada de las zonas de confluencia entre antropología y psicoanálisis emprendidas por Géza Róheim sobre los más diversos ámbitos de la investigación antropológica —desde las prácticas rituales, las pautas expresivas de la esquizofrenia en el contexto de la razón mágica, las regulaciones inconscientes que marcan los comportamientos en la red de parentesco, el sentido del régimen simbólico en el duelo— o bien las tentativas de Bruno Bettelheim por explorar las expresiones de la sexualidad ritual a través de una interpretación singular del simbolismo inconsciente. Pero al margen de estas búsquedas, en las elaboraciones más contemporáneas el psicoanálisis parece distante de las reflexiones antropológicas. Consideró el saber antropológico más como un mero horizonte, como una disciplina periférica, que como un cuerpo de interpretaciones que alentaba primordialmente su propia reflexión sobre la subjetividad. Y, sin embargo, de estas convergencias incidentales ha surgido una conjugación de resonancias que son al mismo tiempo ajenas a ambas disciplinas, y constitutivas de una reflexión fundamental sobre el lugar de la subjetividad en el proceso social. El trayecto histórico de la reflexión de Freud se adentra en momentos cruciales en la religión para tratar de comprender a través de la génesis del culto tanto los rasgos reveladores de la gestación de la subjetividad como la propia génesis de la cultura. La fábula de la horda primitiva que forja Freud, a partir de las conjeturas de la antropología evolucionista, como el episodio primordial que da origen a la cultura desemboca en el motivo ya plenamente edípico del asesinato del padre; Freud enlaza ya aquí en esta estructura primordial del Edipo la articulación de las reflexiones sobre la naturaleza y la obligatoriedad del vínculo social y las estructuras

constitutivas de la subjetividad. No obstante, la tesis incierta que nos ofrece la escena de la horda primordial y el banquete sacrificial como una convergencia de episodios cruciales en el origen del tabú del incesto y del régimen de culpabilidad como fundamento de la cultura no está exenta de repercusiones contradictorias, irresolubles. La meticulosidad del trabajo de Freud en torno del fundamento histórico de la prohibición del incesto y la relevancia de las tesis sobre el episodio primordial del asesinato, convocadas por él para sustentar sus propias conjeturas, derivó en la extrañeza y la obscuridad casi inadmisibles de su texto crucial: *Tótem y tabú*, que provocó un rechazo inmediato en el ámbito antropológico.

Pero ajena a este rechazo, la reconstrucción de la génesis del tabú desde la perspectiva de la memoria del asesinato paterno aparece como uno de los momentos enigmáticos no sólo en el universo freudiano, sino en toda meditación sobre los fundamentos de la cultura en la antropología. A pesar de que *Tótem y tabú* ha sido calificada por algunos como una obra anacrónica, fabulante, especulativa, extraña al universo de las grandes aportaciones de Freud a la concepción de la subjetividad, y ha sido condenada también como un conjunto de alegorías capaces de desorientar la reflexión positiva de los fundamentos de la cultura, las tesis que sustentan el origen del tabú en el episodio primordial en el asesinato del padre fueron refrendadas por Freud a lo largo de toda su obra hasta sus últimas consideraciones sobre la religión y la identidad. Incluso en su sorprendente última obra, *Moisés y el monoteísmo*, que buscaba una aprehensión del origen histórico de la identidad colectiva y la creencia, de la fuerza de la religión y de los modos de expresión de la verdad y la tradición, es posible reconocer la presencia innegable de las tesis fundamentales de *Tótem y tabú*. Así, a pesar de que las tesis de *Tótem y tabú* han sido violentamente descartadas por las teorías antropológicas contemporáneas o bien reinterpretadas metafóricamente para ofrecer a su hábito especulativo el amparo de la alegoría, una y otra vez han sufrido una violenta confrontación tanto desde el punto de vista antropológico como desde la mirada de un psicoanálisis ajeno a las hipótesis sobre el origen asumidas por Freud como un resguardo de las preguntas fundamentales sobre lo humano surgidas en el siglo XIX.

## La alianza del origen: subjetividad y sociedad, trayectos especulares

*Tótem y tabú* ha quedado como una obra incierta, indeterminada, de perfiles difusos, de raíz especulativa. Y, sin embargo, es preciso recobrar la luz oblicua que arroja sin embargo su tesis central sobre el asesinato primordial del padre y que suscita una visión particular de la continuidad y de la discontinuidad históricas: una noción de herencia y de memoria ambas fundadas sobre la presencia de la represión y la coexistencia de deseos y memorias privados de todo residuo temporal. Vivimos esa culpa transmitida desde tiempos inmemoriales sin la memoria de ese episodio primordial, como un desasosiego sin tiempo que apunta a una violencia por venir. Freud identifica el mecanismo que hace posible esa conjugación de continuidad y discontinuidad en el trayecto de la identidad: la proyección. Para el sujeto contemporáneo la culpa, esa memoria privada de escenificación, esa memoria de afectos hecha del olvido de lo que ha sido su origen, esa conmoción aparentemente sin anclaje, pero surgida como un impulso intrínseco a la propia naturaleza, parece encontrar su causa en la identidad de los seres del mundo. Se convierte en un principio de causalidad que toma la figura de una prohibición esencial, sin origen, sin destino. La ley aparece así como el desenlace de esa tensión entre memoria y represión que trastoca la experiencia del pasado, pero se expresa en la sobrevivencia del afecto de la culpa y el miedo para definir una primera figura del mundo. El conocimiento primordial del mundo identifica entonces el principio de causalidad con la geografía del miedo y la presencia íntima de la culpa. Se advierte ya el gobierno del principio de placer-displacer que marcó el pensamiento freudiano. El tabú es la expresión social de este principio del placer marcado por la memoria de la experiencia de los ancestros. Pero esa memoria de la culpa lo es también de un juego complejo de condiciones contrastantes de la identificación que surgen en el momento de fundación de la cultura: identificación con el padre en la experiencia del deseo, y con los hermanos en la experiencia de la exclusión y en la complicidad del crimen. La cultura surge entonces

como esta conjugación de olvido y represión, de continuidad e insistencia del deseo y de una constelación contradictoria de identificaciones que sobreviven para encontrar en la proyección un principio primordial, ordenador del mundo.

Como es patente, el esfuerzo de *Tótem y tabú* no estaba destinado a interrogar primordialmente la organización de la cultura, sino más bien a proporcionar medios para la inteligibilidad de su origen. El pensamiento del origen es frecuentado por Freud, lector meticuloso de los textos clásicos del siglo XIX y del gran romanticismo alemán. Freud está, desde los propios inicios de la interrogación propiamente psicoanalítica, asediado obsesivamente por la pregunta sobre el origen. No son extraños sin duda, la veneración e incluso la fidelidad de Freud a un pensamiento darwinista que nunca asumió cabalmente y ante el que mostró más bien una desigual fidelidad: adhesión a sus principios generales junto con un relativo desapego ante sus tesis particulares. Como se sabe, las tesis más importantes del evolucionismo freudiano no tienen tanto sus raíces en la *selección natural* de Darwin como en las de la transmisión de la herencia de Lamarck. En efecto, en su célebre *Filosofía zoológica*, Lamarck establece lo que él supone como una ley fundamental del desarrollo de las especies:

Segunda ley: Todo lo que la naturaleza hizo adquirir o perder a los individuos por la influencia de las circunstancias en que sus razas se ha encontrado colocada durante largo tiempo, y consecuentemente por la influencia del empleo predominante de tal órgano, o por la de su desuso, la Naturaleza la conserva por la generación en los nuevos individuos, con tal de que los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos, o a los que han producido estos nuevos individuos.<sup>3</sup>

Las preguntas que Freud necesitaba contestar para imaginar el vínculo entre la evolución social y la de la génesis de la subjetividad

<sup>3</sup> Jean Baptiste de Monet, Caballero de Lamarck, *Filosofía zoológica* (1809), prolog. Ernesto Haeckel, presentación de Adrià Casinos, ed. facsimilar de la versión publicada en Valencia, Sempere, 1908; Barcelona, Alta Fulla, 1986, p. 175.



gravitan en torno de un problema quizá irresoluble: ¿cómo se transmite la experiencia humana hasta la carne misma, cómo se troque la memoria y la emoción vividas en una escritura duradera en las funciones orgánicas, cómo se transmite de un organismo a otro, ante la muerte de la memoria consciente, la trama secreta de los afectos y el recuerdo de episodios primordiales que se preservan más allá de la huella de toda experiencia, cómo se la infunde en la textura del cuerpo, cómo se troque indeleblemente en los perfiles y la fisonomía de la especie, en su memoria colectiva, el esquema de las fantasías y los afectos surgidos de la conjugación de memoria y olvido, cómo se propaga a los descendientes el recuerdo de un miedo y una respuesta, cómo se impregna el saber instintivo de la especie con los relatos cifrados de su propia experiencia? Estas son preguntas constitutivas del psicoanálisis. La reflexión freudiana se erige sobre ella. A pesar de su sentido aparentemente extrínseco a las grandes preocupaciones teóricas que alimentaron la creación de la metapsicología, esa pregunta y las respuestas a ellas que Freud bosqueja desde su inclinación evolucionista dirigen el curso y la orientación de las construcciones del psicoanálisis: según las respuestas ofrecidas por Freud, una intuición parece dominar su reflexión sobre el origen: para él lo vivido por nuestros ancestros se disemina como un olvido del cual sólo se preserva la reminiscencia de un acto y de las emociones que suscita, el resto se hunde en una memoria quizás arraigada en el cuerpo como el desenlace de una represión ancestral que nos modela de manera inadvertida. Es una memoria y un olvido mudos, imperceptibles, de una experiencia que antecede la palabra, un recuerdo arraigado en la carne sin la salvaguarda de los signos, una reminiscencia sin lenguaje. En un pasaje desconcertante de *Tótem y tabú* leemos:

Relacionado genéticamente con esto está que la función de la atención originalmente estaba dirigida no hacia el mundo interior, sino a las excitaciones que confluían del mundo exterior y de los procesos endopsíquicos sólo se perciben noticias del desarrollo de placer y displacer. Sólo con la formación de un lenguaje de pensamiento abstracto, mediante la amalgama de los restos sensoriales de las representaciones

de palabra con procesos interiores, serán estos últimos susceptibles de ser percibidos. Hasta ese momento los hombres primitivos se habían desarrollado mediante la proyección de las percepciones interiores hacia el exterior una figura del mundo exterior, que nosotros sólo con una percepción de la conciencia fortalecida debemos vertirla de nuevo en una psicología.<sup>4</sup>

Ese registro primordial es ajeno a la expresión misma en el lenguaje y se proyecta desde sus propios cuerpos sobre las generaciones futuras. Impregna sus vidas, conduce y modela sus percepciones y sus proyectos. Este trazo mudo pero tajante, determinante, da su expresión propia a las ansiedades surgidas de presencias y conmociones ancestrales que surgen veladamente, engendrados por actos y cuerpos que poblaron escenas que jamás habremos de evocar y cuyos estremecimientos se yerguen desde una memoria propia pero arraigada en lo vivido en otros cuerpos.

Pero ese complejo en el que se funden la culpa, la identificación, la alianza y la proyección, mudas y sin signos, funda también el propio lenguaje y con él la experiencia del tiempo: hace posible toda referencia al pasado y al futuro, engendra y alimenta el sentido de los objetos, de las palabras, de los actos; está en los fundamentos de la existencia misma de todo simbolismo. Esos miedos sin arraigo, surgidos de sombras intangibles, testimonian la herencia de los estremecimientos y las experiencias violentas que jamás hemos vivido, nos someten a terrores y exaltaciones traumáticos que desbordan nuestra memoria y nuestra capacidad de evocación. Esta herencia transita, inscrita en el trasfondo, en las texturas, en los tonos de la voz, en los énfasis de la gestualidad, en los quebrantamientos de la expresión, en los desfallecimientos del lenguaje. Es una memoria que escapa a la incidencia de la vida y que recibió su fisonomía en un tiempo más allá del tiempo, más allá de un lenguaje que diera nombre a los actos y a su orden para revelar el sentido de un sentido engendrado y sostenido por la desaparición del otro. Es una memoria que ha sur-

<sup>4</sup> Sigmund Freud, *Totem und tabu*, p. 355.

gido y se ha inoculado en la carne sin la sombra del lenguaje y de la muerte del semejante. Ese recuerdo de una negación que engendra, conforma y limita el deseo hace patentes los rasgos y los linderos de la subjetividad.

Pero esa memoria muda conforma también la lógica de la fantasía que preserva los trazos de esa experiencia originaria y se revela como una fragua de modelar la propia historia en un drama reiterativo, inadvertido, también secreto pero inherente a los pliegues de la subjetividad. Cada generación recobra y reviste con nuevos espectros y efigies esa congregación de sombras de una memoria al mismo tiempo desaparecida como repertorio de imágenes, de palabras, de narraciones, pero preservada como anclajes, como impulsos, como reticencias, como terrores, como inclinaciones ciegas de un cuerpo arrastrado por una memoria sin palabras. Es una reminiscencia que habita el deseo, le da forma, prescribe sus objetos y los destinos de éstos en una encrucijada que ha antecedido desde siempre a la experiencia viva del lenguaje. Al margen de toda memoria, reminiscencia pura de la negación, es la expresión en la forma misma de la conciencia de la violencia tajante de la ley sin la fragilidad de la memoria. Como condición de la subjetividad misma esa memoria será, después del advenimiento del lenguaje, indiferente al decaimiento y la distorsión de la experiencia viva.

Freud encara la imposibilidad de explicar el perfil de nuestra propia subjetividad sin una hipótesis sobre la incierta historicidad de las fantasías: para él, no pueden ser sino primordiales e inalterables, aunque fruto de esa experiencia primordial. De ahí su capacidad de dar su forma al vínculo con el otro y fijar los cauces de su destino. Se han trocado en condición misma de la condición humana. Son intangibles, pero al mismo tiempo orientan y encausan el espectro de representaciones psíquicas del sujeto, señalan con rasgos irremplazables los objetos de amor, imponen a la experiencia un conjunto de asimetrías, que alimentan y asedian la vida afectiva de cada individuo. La ley y su exigencia de universalidad se desprenden de esa herencia implacable. Sólo la muerte del padre funda lo social, un asesinato todavía sin nombre y sin tiempo, sin futuro ni memoria,

ajeno aún al sentido y la violencia de la desaparición, una muerte sin muerte, inocente. El asesinato colectivo que funda la alianza entre hermanos, que los identifica en el gesto criminal, no es un acto sino una mera señal, un crimen sin transgresión: a partir de ese momento del encuentro colectivo, surge la propia identidad y la de los otros, es en la cauda del asesinato paterno y en su ley que se hace posible el nombre, pero surge con ello la condena del acto y la instauración de la prohibición. Esa muerte del padre es solamente una aniquilación del oprobio de la exclusión y la sofocación del deseo. No existe drama en ese asesinato del padre fruto de una alianza primordial, muda, con los otros, los hermanos; sólo la defensa silenciada, intransigente, de la vida en un acto instintivo en un mundo todavía al margen de toda esfera de valores; el asesinato es sólo el desenlace de un mero impulso carente de fines y lenguaje, que no reclama una complicidad sino que la antecede y la funda; un asesinato al margen de los nombres, al margen del intercambio, al margen del deseo mismo, de los objetos de deseo que se desplazan en la materia sucesiva, inalficable de las estructuras psíquicas. La culpabilidad sobreviene al asesinato, surge al mismo tiempo que la ley. El asesinato no es una transgresión. La culpa es el efecto de la desaparición del padre y del surgimiento de la alianza, de la ley. La culpabilidad es la señal de una transgresión que calificará retrospectivamente un asesinato decretado desde la inocencia. La culpa no antecede ni sucede a ley: ley y culpabilidad son contemporáneas. Es esa indiferenciación del tiempo, esa simultaneidad lo que hace indescifrable su sentido, lo que hace inalficable la culpa, inabordable, indecible, lo que da a ese asesinato primordial su obscuridad. Esa memoria primordial del asesinato, sin tiempo, sin edad, sin duración, sin ritmo, sin nombre ni imágenes, capaz de desbordar la experiencia propia, y de impregnar nuestra vida cotidiana, se proyecta sobre la forma viva de lo vivido, ordena nuestros objetos cotidianos, las narraciones de nuestros pasados, el sentido de nuestros recuerdos, la violencia o el consuelo de nuestros olvidos, da sentido a esos jirones de imágenes, de voz que transitan en el flujo mismo de las experiencia y que parece originarse en la voz y el cuerpo de los padres.

En *Tótem y tabú* aparece con nitidez la experiencia que anuda en un sólo momento el tiempo de la culpabilidad, el tiempo de la alianza y el tiempo de la identificación; y, no obstante, el fundamento de la culpa queda aún por esclarecer: entre el asesinato colectivo y la identificación singular con el padre existe ese desgarramiento, esa asimetría que surge entre la subordinación a la figura suprema y el augurio de la propia potencia suscitada por la desaparición de la supremacía paterna. Ese vacío es la experiencia de la culpa.

La culpa es esa fuerza silenciosa, indecible, al margen de la alianza y de la transgresión y al mismo tiempo fundamento de ambas, alimentada por la tensión irrepresentable de una identificación con el símbolo paterno que conjuga la potencia y la extinción de la potencia, la violencia soberana y la aniquilación violenta de esa violencia. La alianza se funda sobre el símbolo de la abyección. La congregación de los hermanos, de los excluidos, de sus presencias dispersas y sin identidad es la condición para el asesinato. Su conjugación en un sujeto único es la condición del asesinato paterno. Y sin embargo esta conjugación anticipa toda ley, toda obligatoriedad, todo lenguaje, toda noción de crimen, funda el cuerpo actuante de la transgresión, el brazo ejecutor de la aniquilación del padre. Así, la ley que surge del cuerpo inánime del padre, de la fuerza simbólica de su cadáver, obliga a todos. La singularidad de la identificación se trastoca en la regla de universalidad. La violencia suprema del padre había singularizado a cada uno de los hijos, la alianza para la aniquilación los confunde en un cuerpo universal. Se confunde la alianza con la identificación de todos en el gesto colectivo del asesinato. Todos son igualmente asesinos. Incluso la figura de la complicidad desaparece: el acto abyecto confunde todos los rostros y todos los gestos. Precisamente el carácter universal de la ley está fundado en la fuerza de la solidaridad en el pacto de aniquilación, establecido entre los hombres sin identidad previa y constituido por la idéntica participación en el asesinato y en la culpa. De la no excepcionalidad de la ley surge la tiranía indiferente y anónima, la violencia impersonal de la ley.

Los acentos alegóricos de esta recreación de la escena del asesinato primordial no permanecen, sin embargo, como una fábula

periférica a las grandes tesis del psicoanálisis. No son en absoluto una excursión especulativa en el universo freudiano, sino uno de los fundamentos de su reflexión que repercutirá en la dilatada producción teórica de Freud y que lo llevará, inmediatamente después de *Tótem y tabú*, a la concepción del narcisismo como secuela inmediata de sus tesis antropológicas. Las resonancias de *Tótem y tabú* poblarán toda su obra tardía y se consolidarán en las tesis de *El malestar de la cultura*, alimentarán casi inadvertidamente la reflexión sobre la pulsión de muerte y sobre la agresividad, hasta llegar a las conmovedoras elaboraciones de *Moisés y el monoteísmo*. En efecto, incluso en ésta, su última obra publicada en vida –veinticinco años después de la publicación de *Tótem y tabú*– Freud no solamente evocará las tesis tempranas de 1913, sino que en *Moisés y el monoteísmo*, después de enunciar expresamente las deudas que su obra temprana tenía con las obras de Darwin, Atkinson y Robertson Smith, las reivindicará enfáticamente, incluso en contra de todas las críticas que la vieja antropología de Robertson Smith y Frázer habían ya para entonces suscitado y que se extienden a su propia obra. En efecto, en su obra de 1938, Freud escribe:

Todavía hoy me atengo a esta construcción. He debido oír repetidamente violentos reproches por no haber modificado mis opiniones en posteriores ediciones del libro, no obstante que etnólogos más modernos han rechazado de manera unánime las formulaciones de Robertson Smith y postulado en parte otras teorías, por entero divergentes. Tengo para replicar que me son bien conocidos estos presuntos progresos, pero no he quedado convencido ni de la corrección de esas novedades ni de los errores de Robertson Smith. Una contradicción no es todavía una refutación, ni tampoco una novedad es necesariamente un progreso.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Sigmund Freud, “Der Maim Moses und die monotheistische Religion”, en *Studienausgabe*, IX, 576.

Freud subraya aquello que elaboró precipitadamente como las tesis centrales sobre el tabú. Pero quizá las repercusiones más difíciles de admitir no son sólo éstas, sino aquellas otras que atañen a la naturaleza misma de la culpabilidad que surge ante el fantasma del asesinato paterno y en el momento de la solidaridad colectiva en la identificación con los residuos simbólicos del padre aniquilado; la contradicción entre el asesinato del padre, la imaginación de su ausencia y la génesis de la identidad individual de los símbolos paternos.

En efecto, la identificación no puede sino presuponer la implantación colectiva de la culpabilidad, que es la que sustenta la universalidad de la ley. Esta idea busca ofrecer una respuesta a la pregunta que ha permanecido inaccesible a la reflexión antropológica desde sus orígenes hasta sus desarrollos recientes: el fundamento de la fuerza imperativa de la norma. Durkheim había dirigido un significativo esfuerzo a la tarea de responderla. Para él, el sentido de la ley surge de la extrañeza de los tiempos sociales y sus identidades que se engendra en el vínculo colectivo, un vínculo también sin nombre, que antecede toda norma y todo lenguaje: la norma se desprende de esta experiencia inusitada de la colectividad. Hay una experiencia del sentido irreductiblemente anclada en el vínculo colectivo e irreductible a toda experiencia individual. Es de ese sentido anómalo, ajeno a la experiencia propia del sujeto, surgido sólo del vínculo colectivo que se hace imaginable una entidad moral ajena a todo sujeto y que se despliega por encima de él. Esa entidad moral se encarna en una representación, en un cuerpo de símbolos, que evocan un modo de ser ajeno a la soledad del individuo y al margen de la voluntad y del alcance práctico de los hombres; el desarraigo de los hombres, su impersonalidad, su soledad, se eclipsará en la norma, y se trocará en la certidumbre de la validez universal de la norma. En las imágenes suscitadas por Durkheim, este ente moral hace posible concebir una significación del mundo, de los actos, de los objetos, radicalmente ajena al sentido del acto individual.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Cfr. Émile Durkheim, *Les forms élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 2a. ed., París, PUF, 1990.

Y, sin embargo, a pesar de la elocuencia de las imágenes durkheimianas, esta explicación no parece suficiente. La dinámica manifiesta de la obligatoriedad de la norma ha permanecido reticente a la comprensión antropológica y sigue gravitando pesadamente sobre sus reflexiones. El fundamento de la obediencia a una norma impersonal, más allá de la amenaza de castigo, o del dolor provocado por la experiencia de transgresión, eluden la respuesta positiva de la descripción y el análisis antropológico. El intento de Freud es sorprendente, aunque incalificable: en su concepción esa fuerza se llama culpabilidad y no es otra cosa que la tensión irresoluble entre la identificación con el símbolo del padre muerto y la violencia recíproca, muda, que se ha ejercido *desde* la figura paterna y *contra* ella. Esa identificación involucra dos momentos contradictorios que se expresan como dos figuras divergentes: la fuerza excluyente, amenazante, del padre vivo, y la reminiscencia simbólica de un padre asesinado por el propio sujeto y constituido en identidad modelo. Ambas remiten a la instancia paterna y que se agolpan en las reminiscencias de la alianza primordial con los semejantes. Esa alianza es en realidad sólo una respuesta a la violencia constitutiva que la figura paterna ejercería sobre la propia identidad. Esta tensión sobre el significado de la figura paterna parece revelar una condición intolerable: los hombres no se identifican entre sí jamás, se identifican sólo en virtud de la culpa que se abate sobre la figura del padre asesinado. La identificación aparece como el territorio visible que da su fundamento a la obligatoriedad de la ley y al mismo tiempo le confiere su descarnada intensidad, su despliegue como una esfera sin exterior y sin fracturas. Identificarse con los asesinos para participar todos de la fuerza moral de la ley.

Nadie puede excluirse de la ley sin condenarse a un exilio del vínculo propiamente humano. En la alegoría freudiana, esa escena primordial se preserva en la memoria de la especie no como la escenificación del proceso ritual que desembocará en el vínculo comunitario, sino como una fuerza negativa, una prohibición, el tabú del incesto no es el fundamento de la cultura. La prohibición del comercio sexual con la madre no es sino la expresión “visible” de la alianza y el asesinato, de la génesis de una condición de ley que impone la



universalidad de su fuerza imperativa. La prohibición edípica se manifiesta como una angustia ante esa memoria puramente negativa, privada de historia, surgida como un tajo arbitrario sobre el espectro de los objetos del mundo y sobre los rostros del amor. La culpabilidad no es provocada por una transgresión del tabú, sino por la memoria del acto —el asesinato— que funda la propia prohibición. El tabú es sólo el resplandor, la representación visible de una memoria que ha desaparecido de la experiencia abyecta del sujeto para surgir sólo como angustia y terror ante la ley.

La presencia simbólica del padre disipa la evocación del asesinato y se convierte en garantía de comunidad. Es lo que habrá de hacer posible todo vínculo de reciprocidad. La memoria del asesinato ha sido transformada, sublimada en una constelación de mimetismos: los sujetos se confunden con la evocación imposible del padre, y sellan la alianza sobre la experiencia compartida de esa mimesis colectiva que se impregna en la experiencia como el estremecimiento de la prohibición universal del vínculo sexual con la madre. Toda reciprocidad está entonces inscrita en esta dialéctica compleja, que ofrece el esbozo de una de las grandes respuestas especulativas de la antropología.

Esa memoria del asesinato, inadmisible y secreta, esa urgencia de la culpabilidad establece la continuidad de un linaje humano y, al mismo tiempo, es el fundamento de toda organización de lo social. De la memoria del padre muerto, asesinado, queda solamente la referencia de una palabra, el nombre de un linaje. Este nombre hace posible el juego de las identidades, de las instituciones jurídicas, del arraigo en la tierra y de la estructura del parentesco, hace imaginables los mitos que fundan un tiempo y un origen que hace imperativo el impulso del intercambio. La serie de los linajes es también el de los nombres y los relatos de la historia, esa continuidad al mismo tiempo vivificada y quebrantada de las identidades colectivas que engendra la memoria cifrada de las generaciones. Privados de toda posibilidad de aprehender nuestra propia identidad, sólo encontramos sus raíces en esta reconstrucción conjetural de la identidad de los nombres que nos empuja a la imaginación y al mito de un ori-

gen común, que confiere a lo vivido de manera incierta la garantía de una colectividad referida a la palabra y recobrada de los gestos y los patrones simbólicos que se entrelazan en nuestras identificaciones, que se adentran en el sedimento de nuestra convicción como la herencia de un mito inarticulable, indecible troquelado en el alma misma de la especie.

Esa reconstrucción alegórica del asesinato del padre como portador del nombre lleva a Freud a buscar en las exploraciones antropológicas —en esa antropología que en el siglo XIX surgía como una herencia vigorosa del pensamiento darwiniano— la respuesta a la pregunta sobre la naturaleza primordial del vínculo humano que ofrecía las claves virtuales del enigma del origen de la prohibición. Porque la prohibición originaria cobraba el sentido paradójico, aunque constitutivo de la fundación de un linaje. El linaje es así la alianza fundada por el nombre y por la identidad con quienes, marcados por el mismo nombre, compartían un solo rasgo: la memoria de haber participado en el crimen de la figura paterna. Es esa identidad al mismo tiempo ínfima y absoluta, la única que confiere identidad, la que funda la universalidad de la prohibición. Dado que todos son infractores, todos son idénticos por el nombre y por el acto, nadie puede escapar a la prohibición del incesto sin invalidar la naturaleza misma del vínculo fundado en la culpabilidad. La culpabilidad funda la obligatoriedad y la universalidad de la ley. La explicación freudiana es al mismo tiempo exuberante y parca, excesiva y exigua, trunca y exhaustiva. Con ella, el enigma de la obligatoriedad de la ley recibía una interpretación fundada en una concepción singular de la culpabilidad —sin transgresión, sin acto, sin memoria, sin nombre, sin ley, sin palabra, anterior a todo vínculo— sin la cual toda reflexión sobre la naturaleza misma de la civilización vacilaba. La prohibición surgía también como un acto mudo, sin nombre, sin juicio: una negación sin negación, una ley inexpresada y reticente a todo lenguaje. Esa prohibición era sólo el *efecto* de la memoria de ese vínculo que se había privado a sí mismo de una presencia originaria para darse a sí mismo el nombre del linaje como preservación inmemorial de la destrucción de ese centro que era el cuerpo y la presencia paternas.

La prohibición aparece entonces como esa expresión de la culpabilidad que funda un nombre, una memoria, una identidad y un linaje, como génesis de la alianza que negaba al mismo tiempo la plenitud y la fuerza plena, absorbente del vínculo paterno transformado en la fuerza del nombre de un cuerpo ausente.

### **Los fervores del progreso: civilización y moral en el horizonte de la evolución**

La pregunta tiránica, desafiante, sobre el conflicto entre la memoria muda pero implacable de la evolución y la algarabía, la facundia de la experiencia, había puesto de relieve el fundamento ético de la alianza civilizatoria. Pero había también interrogado radicalmente la noción misma de la moral y la ética. Había revelado, en el fondo de la experiencia misma, eso que Kant había llamado el *mal radical*, intrínseco en el alma y contra la cual debía erigirse toda la potencia de la razón. El acto civilizatorio era el desenlace de esa empresa reflexiva de la razón que no podía sino enfrentarse a la condición humana para edificar con ella la tentativa del progreso moral. El acto civilizatorio no podía eludir la presuposición que lo constituía, y que se levantaba sobre la convicción de que la civilización europea se ofrecía como la cumbre evolutiva de la creación. La interrogación kantiana era un desafío radical al proceso civilizatorio, pero también a una antropología surgida en el momento crítico de la convicción europea de su propia supremacía.

En efecto, desde esta convicción la antropología, y en particular la antropología británica, va a interrogar la cultura y la religión de otros pueblos. También con esa convicción, la cultura europea habría de edificar, junto con el proyecto de una “ciencia” antropológica, la mirada que le permitiría aprehender las vicisitudes y las divergencias de la evolución moral del hombre. Desde la esfera británica y estadounidense decimonónica se encaraba la diversidad de las culturas, las australianas, las africanas, las del próximo y lejano oriente, americanas, o incluso algunos de sus propios rasgos-supersticiones, fervores,

fabulaciones, fiestas-como formas detenidas de la evolución moral, evidencias fósiles, residuos vivos que han permanecido en estados intermedios, desprendidos apenas de su origen, pero sorprendidos y petrificados en formas casi inertes, estancadas, sociedades de potencias latentes, en un estado de primitivismo que sólo podía entenderse por una interrupción del proceso evolutivo de la cultura. Tylor escribió en su conocido trabajo de 1871, *Cultura primitiva*:

A pesar de la continua interferencia de la degradación, la principal tendencia de la cultura desde los tiempos primitivos hasta los modernos ha seguido la línea que va desde el salvajismo hasta la civilización. [...] La investigación de esos [los tiempos bárbaros] aduce poderosos testimonios en favor de que el punto de vista de que el europeo puede encontrar entre los groenlandeses y los maoríes muchos rasgos que le permiten reconstruir la descripción de sus propios y primitivos antepasados.<sup>7</sup>

La antropología aparecía en su fundamento, en su principio, como una meditación contradictoria. Por una parte, la tradición empírica la orientaba a la celebración de su propia posición suprema en la evolución civilizatoria, por la otra, la meditación crítica de la cultura que le es inherente la orillaba a la exploración de los límites del alcance civilizatorio. No obstante, lo que habrá de definir el rumbo de la reflexión antropológica será la obsesión por aprehender su propio límite que se expresa en la extenuación del imperativo iluminista que, a su vez, engendra y alimenta el proyecto antropológico desde su origen: la exigencia del progreso moral de los hombres. La reflexión sobre el progreso moral se convierte en el centro y el destino de la reflexión antropológica. Es este resplandor del progreso moral el que Freud desmiente y vela con la sombra de esa memoria radical y oscura del asesinato y la culpabilidad como fundamento de la alianza, cuando reconoce en las resonancias de la prohibición pri-

<sup>7</sup> Edward Burneu Tylor, *Cultura primitiva* (1871), 2 vols., Madrid, Ayuso, 1977; 1, p. 37.

mordial que da su origen a la cultura, las condiciones de surgimiento de la conciencia moral:

Si no estamos equivocados, la comprensión del tabú arroja también luz en la naturaleza y el surgimiento de la *conciencia moral* [*Gewissen*]. Se puede sin mayores desarrollos hablar del concepto de una conciencia moral del tabú [*Tabugeivissen*] y de una conciencia de culpa del tabú [*Tabuschuldbeiuufitsein*] después de la transgresión del tabú. La conciencia moral del tabú es en apariencia la forma más antigua en la que encontramos el fenómeno de la conciencia moral.<sup>8</sup>

Freud habría de definir, líneas después la *conciencia moral* como una “percepción interior [*innere Wahrnehmung*] del rechazo [*Venverfung*] de un impulso de deseo en nosotros”. Esta alianza entre una reflexividad que se vuelca sobre la dinámica del deseo, como fundamento de la conciencia moral habría de contrastar con las consecuencias del imperativo categórico kantiano y sus consecuencias para el iluminismo. No obstante, es posible admitir que entre ambas nociones de reflexividad –la de Freud y la de Kant– hay más que un antagonismo o mutuo desplazamiento; habría más bien una sombría iluminación oblicua. La antropología es una reflexividad excéntrica. La mirada antropológica requiere de un desdoblamiento, es una mirada siempre desarraigada. Requiere incondicionalmente la negación de su propio origen, En efecto, la antropología había surgido en las fisuras del fervor genuino de los viajeros por el cultivo de la aventura, y del desapego de la explotación de los pueblos sometidos a la avidez imperial. El rigor que impregnaba esa vocación narrativa de los primeros viajeros y exploradores y el sobresalto que impregnaba de pasión las minuciosas descripciones que señalaron desde su origen la mirada antropológica, no eran tanto el fruto de un método positivo como de una confluencia del rechazo y la exaltación del

<sup>8</sup> Sigmund Freud, “Totem und Tabú, en *Studienangabe*, 12 vols. ed. Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, Frankfurt, Fischer, 1974; *Fragen des Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, ix, p. 358.

propio proceso civilizatorio —*El corazón de las tinieblas* de Conrad manifiesta nítidamente esta tensión que se habría de propagar a la tentación etnográfica. La exploración de las culturas “primitivas” era el vislumbre de procesos sociales y culturas cuyo vigor se expresaba en su “supervivencia”. En estas culturas aún contemporáneas todo lo visible expresaba esa pasión por la “supervivencias” (Tylor) que, así, tomaba un significado intemporal. Estos meros rastros de una vida que habían sido arrastrados por el tiempo y que llevaban la marca de un origen incierto había sobrevivido para poblar las culturas de reminiscencias vivas, de tiempos ancestrales inscritos en el tiempo presente sin ningún rastro de extenuación, impregnando los símbolos y la vida contemporánea con otro sentido. En estas sociedades “sin historia” culmina esa visión positiva de fin de siglo que habría de convertirse muy pronto en una fuente de profunda inquietud y desencanto. Efectivamente, la civilización europea encaraba a fines del siglo XIX, junto con el surgimiento de la moderna disciplina antropológica, una interrogación sobre la naturaleza misma de sus propias pautas culturales, y la experiencia de los límites de su propia supremacía. La antropología entrevía ya los perfiles del enigma de la complejidad cultural, sin que, no obstante, esto la llevará a renunciar a una convicción originaria de su propia supremacía. Esa convicción de supremacía que reside en ella desde su origen, en sus propias fuentes, nunca más va a desaparecer del horizonte antropológico aun a pesar de que, más tarde, ese compromiso imperial originario habrá de desembocar en la interrogación sobre la propia consistencia, legitimidad, y soberanía del momento civilizatorio europeo.

En la cauda de esa tensión crítica en la reflexión sobre el proceso civilizatorio, Spencer —asumiendo las tesis del energetismo y el evolucionismo que habían nutrido también el universo freudiano— ofreció una concepción singular de la génesis de lo social capaz de integrar en un sólo universo esa visión ascendente de la evolución de que se expresaba en el proceso civilizatorio europeo en todos los órdenes: físico, biológico, moral y político. Representó quizás uno de los más significativos esfuerzos en la búsqueda de encontrar esa vasta red de principios energéticos que engendrara una concepción unitaria del

destino del hombre como evolución íntegra, moral, política y biológica, inacabada, infinita. Spencer inscribía como clave del trayecto evolutivo de la empresa civilizatoria la mutación de la concepción de la causalidad en el universo psíquico de la humanidad. En esta concepción se conjugaban y se forjaban las condiciones éticas y cognitivas que hacía posible no sólo la transformación del conocimiento sino de la moral y del universo afectivo en su vasta constelación de intensidades. Spencer escribió en 1879:

El progreso intelectual no se caracteriza más adecuadamente que a través de un rasgo: el desarrollo de la idea de causación, puesto que esta idea involucra el desarrollo de tantas otras ideas.<sup>9</sup>

Para Spencer, la mutación de la idea de causa permitió a los hombres un más nítido reconocimiento de la transformación de actos y fines, de su correspondencia y su desenlace; el trayecto civilizatorio residía en esas transformaciones progresivas que no sólo cambian la fisonomía del mundo, sino del universo de los valores, la percepción y la mirada de los hombres sobre sí mismos. Y Spencer advierte que es precisamente la justeza de esta relación entre fines y actos la que hace posible el progreso de la adaptación, el ascenso evolutivo de los hombres en la complejidad creciente de la respuesta de la trama social a las metamorfosis del entorno. Pero las resonancias de esta correspondencia cada vez más ceñida de actos y fines no sólo transforman el rostro del mundo físico; la transfiguración de la causalidad no sólo dibuja en cada nueva torsión un universo renovado, también desemboca en un principio decisivo de la acción moral: la clara aprehensión del fracaso de los actos y la causa de dolor que acarrea la acción fallida. El principio de conocimiento funda y hace visible la dimensión moral de la acción, y su principio: el rechazo del dolor. El principio rector del comportamiento, surgido de esta renovación de la causalidad, es la entronización de la reticencia al dolor, la inclinación irrefrenable al abandono de un placer inminente que se

<sup>9</sup> Herbert Spencer, *Data ofethics*, Nueva York, A. L. Burt, 1879, p. 54.

experimenta como la fuerza de una necesidad erigida sobre la intensidad del deseo. El principio del placer surge así de la capacidad para la aprehensión lúcida de lo que advendrá con la propia precipitación en el placer inmediato y reconocible, la posibilidad del cálculo del infortunio que puede acarrear el placer. El principio del placer implica el cálculo consciente del intercambio de un placer inminente y específico por otro, futuro, acaso incierto. Esa evocación de otro placer por venir que habrá de compensar la renuncia a la intensidad de la satisfacción inmediata, ese placer de la renuncia ante la evocación de otra, vaga, satisfacción anticipada, basta sin embargo para constituirse en una violencia normativa que separa a los hombres. La búsqueda del placer cambiará de horizonte, de valores, de calidades: hará surgir de la renuncia un placer suplementario, el que conlleva la acción moral:

Puesto que el rechazo consciente del bien inmediato y específico para ganar un bien distante y general es un rasgo cardinal de la restricción de sí llamada moral, es también un rasgo de otras restricciones de sí distintas de la llamada moral –las restricciones que se originan por el miedo al jefe visible, al invisible y a la sociedad en sentido amplio. Cada vez que el individuo contiene ese hacer suscitado por su deseo, a menos que luego sufra castigo legal o la venganza divina o reprobación pública, o todas ellas, somete su placer cercano y definido antes que arriesgarse a remotos y mayores, aunque menos definidos que habría acarreado ese placer; y, a su vez, cuando sufre un dolor presente, puede cosechar futuros probables placeres políticos, religiosos y sociales.<sup>10</sup>

Se advierten aquí no sólo las líneas de pensamiento que habían sido ya esbozadas en la doctrina utilitarista de Mili, sino también los postulados esenciales de las tesis que habrán de reaparecer después, trasladados a principio psíquico constitutivo del inconsciente en la mirada freudiana. Se pueden reconocer en la tentativa de Spencer los elementos fundamentales de la perspectiva evolucionista

<sup>10</sup> Herbert Spencer, p. 136.



que modeló los perfiles tanto de la antropología decimonónica como del psicoanálisis freudiano.

### Freud en la estela de *La rama dorada*

Freud se va a acercar a la antropología en momentos decisivos del desarrollo de su pensamiento: sus grandes acercamientos a la reflexión “social” son casi contemporáneos a sus grandes quebrantamientos teóricos. *Tótem y tabú* antecede apenas las grandes construcciones sobre el narcisismo y la metapsicología. *Psicología de las masas* es casi contemporánea con la más drástica de sus apuestas conceptuales, la invención de la *pulsión de muerte*; *El porvenir de una ilusión* y *El malestar en la cultura* siguen después de un breve lapso a una de sus más conmovedoras redefiniciones teóricas que surge de una reconsideración sobre la angustia y sus reflexiones desconcertantes sobre el masoquismo y el fetichismo. *Moisés y el monoteísmo* acompañan la gestación de su *Compendio del psicoanálisis*.

Freud parece encarar en esos momentos desafíos incalificables: explicar no solamente la constitución de la subjetividad humana sino el fundamento mismo de la civilización, el origen de la cultura, el origen de la memoria, la cifra de las continuidades y discontinuidades de la historia, de las alianzas, de las identidades, pero también de la moral misma, la pasión por la destrucción, el dominio del sufrimiento, el lugar social del extravío. Freud apelaba a ese nexo del proceso psíquico con la memoria del cuerpo, como vértice en el cual la fisiología y el horizonte de la propia historia individual de los sujetos se enlazaban a través de la prohibición y la culpabilidad primordial con la historia de la alianza, del vínculo colectivo, con la historia de la especie y su memoria. Las preguntas de Freud permanecieron sin respuesta. Sin embargo, desde muy temprano, con *Tótem y tabú*, Freud encara el problema: va a encontrar en la reflexión de dos de las figuras cardinales de la antropología inglesa, Robertson Smith y Sir James Frazer, los recursos analíticos para recobrar la imagen de esa figura primordial que configuraba y daba su fuerza imperativa a

la memoria heredada de la especie. La influencia de *La rama dorada*<sup>11</sup> de Frazer, obra culminante de la época y gran síntesis del conocimiento y la información antropológica de la época, va a alimentar la obra freudiana. La reflexión de Frazer fue quizás exorbitante para su tiempo. T. S. Eliot, quizá uno de los más significativos poetas de la época escribió:

Es un trabajo que no tiene menos importancia para nuestro tiempo que el de Freud —que arroja su luz sobre las obscuridades del alma desde un ángulo diferente; y es quizá un trabajo de más larga permanencia, porque ofrece afirmaciones sobre hechos que no involucran la preservación o caída de ninguna teoría del autor.

Y sin embargo no es una mera colección de datos, ni es tampoco una teoría. La ausencia de especulación es una escrupulosidad consciente y deliberada, un punto de vista positivo [...] Ha expandido la conciencia de la mente humana en esas zonas confinadas y abismos de tal obscuridad que han sido apenas exploradas.<sup>12</sup>

T. S. Eliot advirtió tempranamente el paralelismo entre las obras de Freud y de Frazer. El punto de convergencia de ambas es quizá su imposibilidad y la desmesura de su desafío. A pesar de su extrañeza es quizá una obra de amplitud y vastedad avasallantes que correspondía a las encrucijadas y la soberbia de la antropología decimonónica, pero también a los fermentos no sólo de su propia crisis, sino de un proyecto civilizatorio que estaba alcanzando un límite que no tarda-

<sup>11</sup> A pesar de que la obra más difundida, y que logró un inmenso éxito tanto en el ámbito de la antropología como entre el gran público, fue la versión abreviada de la *Rama dorada*, fragmentos de la inmensa obra de Frazer habían sido ya publicados a partir de 1910. Freud se refiere a estos fragmentos publicados y los cita extensamente. Sin duda, los elementos cruciales de esa inmensa empresa intelectual y moral son todavía reconocibles en la versión canónica —abreviada: Sir James G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion* [1922], abridged ed., Londres, Macmillan, 1987 (versión al español de la edición abreviada, México, Fondo de Cultura Económica).

<sup>12</sup> Thomas S. Eliot, “Newsletter”, en *La Nouvelle Revue Française*, 1923, citada en John B. Vickery, *The Literary Impact of the Golden Bough*, Princeton, Princeton University Press, 1973, pp. 235-236.

ría en desembocar en la solución de la barbarie. Frazer compendió el saber y la información de su tiempo sobre los mitos y ofreció quizá el primer intento decisivo de la antropología para llevar a su culminación las conjeturas evolucionistas sobre la naturaleza del origen de la religión, la cultura, la magia y el mito; pero ofreció quizás, al mismo tiempo, la más exhaustiva tentativa de encontrar la clave del proceso civilizatorio, la dinámica que alimenta el juego infatigable del proyecto humano. La de Frazer es una obra cuya singularidad estriba quizás en que es el punto de convergencia entre una voluntad iluminista, deudora de la idea de progreso científico y de un evolucionismo moral y político que transitó en el siglo XIX desde las consignas kantianas hasta las resonancias de una concepción de la evolución moral concebida como principio universal.

No obstante, la peculiar orientación de Frazer respecto al tabú parece alejarse drásticamente de la concepción freudiana. En efecto, en *La rama dorada*, Frazer había escrito:

De hecho, toda la doctrina del tabú, o en todo caso, una gran parte de él será siempre una aplicación especial de la magia simpatética, con sus dos grandes leyes de similaridad y contacto.<sup>13</sup>

En Frazer encontramos acaso los ecos de ese lugar central del conocimiento, del régimen de causalidad en la inteligibilidad de la evolución social. Desde su perspectiva, la vigencia del tabú surgía de los alcances específicos de las concepciones particulares de la causalidad, de modos de explicación derivados de una racionalidad restringida de los pueblos primitivos, limitada a los dos principios básicos de *similaridad y contacto*. El tabú surgía de un modo de saber que permitía derivar un principio de la acción moral de la comprensión de las causas de dolor o de un daño experimentado. Su noción de *tabú* se desprendía no sólo de una concepción cognitiva de la moral sino, quizás más significativamente, de la naturaleza de la causalidad, uno de los principios que había marcado no sólo el radical evolucion-

<sup>13</sup> James G. Frazer, p. 19.

nismo de Spencer sino también las raíces del utilitarismo de Mili, en estricta consonancia con la tradición empirista de la filosofía británica. En este punto la noción de causalidad involucra silenciosamente el principio del placer que habría de orientar decisivamente el pensamiento de Freud.

Pero Frazer desplegó en su texto esa escritura en la que la antropología se confunde con el relato, con la búsqueda de las fuentes, con esa pasión por encontrar los linajes de la especie humana y la recuperación de los orígenes que marcó el trayecto del iluminismo al romanticismo; ese último resplandor del historicismo —aun con sus vertientes evolucionistas— anuncia ya, al mismo tiempo, la consagración de la racionalidad científica, la comprensión de los regímenes mentales de la causalidad que, para Frazer, había definido la divergencia cualitativa entre magia, religión y ciencia. La meditación de Frazer asediada por el espectro romántico celebraba, con la reticencia de la celebración de la supremacía de la ciencia, la diversidad y el enigma de las naturalezas múltiples, de la materia incierta y oscura del alma humana. En sus relatos la imaginación primordial se aproxima al sueño, se abandona en ocasiones a extravíos arrancados de toda meditación sobre lo real para entregarse a una mirada especular, a una imaginación laberíntica, a un juego de reflejos en el que lo real era contemplado como la mera analogía del propio mundo de las operaciones mentales. Frazer es quizás la más nítida convergencia de las distintas miradas en tensión de una antropología decimonónica y los atisbos de una mirada positiva sobre la cultura. Acaso es el último intento por recobrar para el proyecto iluminista la experiencia de otros pueblos radicalmente irreductible a la moral reflexiva como garantía del proyecto civilizador. El progreso moral, surge de la racionalidad del conocimiento positivo erigido ante sus ojos en destino civilizatorio. Su fervor iluminista es tan contemporáneo y tan decisivo para el pensamiento como el del propio Freud. En él se conjugan al mismo tiempo el proyecto más desafiante del racionalismo y la tensión de la incertidumbre romántica, la admiración ante la complejidad y la exuberancia imaginativa de las grandes religiones y mitos y el desdén violento por las formas subordinadas de la causalidad,

cuya evidencia es la victoria de un colonialismo monárquico alimentado por el vértigo objetivista de la naciente ciencia antropológica. La obra de Frazer muestra toda su riqueza contradictoria: iluminista y romántica, colonialista y relativista, especulativa y elaborada, sin embargo, con el rigor, el fervor y la arrogancia propia de las pretensiones empiristas. Comparte muchos rasgos con la tentativa freudiana. El carácter inasible, incluso extravagante que hoy reviste la obra de Frazer, no lo hace menos desconcertante que la obra de Freud. Sólo que este carácter no las hace inválidas. Por el contrario, subraya más bien la condición enigmática de nuestra historia: la opacidad de la cultura y la subjetividad, de la memoria y el relato, de la fisiología de la herencia y el carácter fantasmal del cuerpo, de las discontinuidades de la identidad y de la persistencia del linaje.

La respuesta a ese enigma no estaba, por cierto, al alcance de las herramientas de la mirada de un iluminismo positivo, o de una “ciencia” erigida sobre los residuos de una especulación tributaria de la arrogancia moral de una civilización en plena crisis. Esta convergencia entre psicoanálisis y antropología no permite resolver el problema del origen, pero acentúa la interrogante irresoluble de esta condición imaginaria de la cultura ante la obscuridad de su historia primordial y las resonancias de ésta en la conformación de las identidades colectivas e individuales. Esta obscuridad impregna la obra de Freud, pero se constituye más que en una resistencia o en un rechazo, en un punto de partida, en una evidencia a partir de la cual la teoría habrá de construirse. Freud habrá de tomar al pie de la letra la interrogación de la antropología sobre la organización primitiva para edificar sobre esas conjeturas las tesis sobre la fuerza primordial de la culpa, la génesis del deseo y su incidencia en la implantación de la creencia, el pleno imperativo de la ley cuya universalidad es ajena a toda excepcionalidad. La meditación sobre la génesis de la ley se muestra como un punto sintomático que lleva al psicoanálisis más allá de sí mismo, a la interrogación sobre una memoria que desborda la memoria individual, de una escritura y un registro que elude las figuras materiales de la escritura, de una permanencia de la ley que desmiente la fragilidad de los documentos

y que señala una escritura al mismo tiempo singular, individual, que no es sino la resonancia de un texto intangible y, no obstante, irremplazable y perseverante.

El psicoanálisis es desbordado por las preguntas de la historia y la antropología. Estas preguntas lo vacían de su pretensión terapéutica, lo llevan al margen de sus afanes clínicos, lo obligan a olvidar los repliegues y las sombras de la pasión confesional para inscribirlo en la interrogación radical por la constitución del sujeto humano en el vértigo de la creación histórica de las identidades. Este inusual y quizá incómodo, extravagante, trayecto antropológico de la reflexión freudiana revela no sólo los mecanismos del pensamiento religioso, sino también las vicisitudes de la representación psíquica, los perfiles cognitivos, imaginativos, afectivos del sujeto humano que se despliega en toda su violencia en el universo propicio de la religión. La ilusión –motivo de una de las reflexiones tardías de Freud sobre la religión– es concebida en relación con el deseo, la angustia ante la finitud y el dolor; esta visión en apariencia convencional de la explicación de la creencia aparece en el fundamento del universo religioso. No obstante, si analizamos estas formulaciones convencionales de a la luz de las tempranas reflexiones antropológicas de *Tótem y tabú*, recobramos una fisonomía anómala, incalificable de la creencia. El totemismo se convierte en clave de una relación incalificable entre deseo y ley, ley y culpa, culpa y angustia, silencio y alianza, memoria y certeza de la muerte.

El totemismo emerge en la antropología como la reflexión canónica sobre la densidad originaria de la religión: en su aparente simplicidad el totemismo interroga –en la mirada freudiana– la significación de la figura paterna, de la prohibición, del tabú, de la comida sacrificial, la constitución del vínculo social abstracto que subyace a la dinámica de las identidades colectivas, al vínculo de linaje, y a todo el conjunto de elementos rituales que determinan los perfiles de identidad para los miembros de la comunidad. Al comentar las contribuciones de Frazer al conocimiento del totemismo, Malinowski escribirá en 1938:

Las interpretaciones de Frazer al totemismo nos dan todavía hoy la mejor aprehensión sobre las más tempranas fases de la religión, de la piadosa actitud de dependencia de los hombres, de su temprana búsqueda de valores permanentes, tangibles, con substancia moral y espiritual. En el marco de la interpretación de Frazer vemos cómo en el totemismo se desarrollan los comienzos de las actitudes éticas mediante la cooperación mágica entre los miembros del clan, y entre los clanes para el bienestar de la comunidad. Frazer ha mostrado también que el totemismo, en su insistencia en el simbolismo material, contiene acaso los más tempranos rudimentos de la metáfora sagrada, estos son, de la abstracción, con todas sus posibilidades de transformarse en ritual por una parte, y en ciencia por la otra.<sup>14</sup>

Lo que está en juego en esa visión mítica del origen del orden religioso, es la génesis de la densidad de la respuesta individual a los desafíos de la vida, el vértice que conjuga el nombre y el linaje de un hombre, su lenguaje, sus símbolos y representaciones y la germinación de la identidad colectiva; la oscuridad de la creencia hace patentes, en la organización religiosa, la fuerza de lo oculto que asediaba la respuesta iluminista del psicoanálisis.

### El descarrío freudiano

El totemismo ofrecía para la antropología en tiempos de Freud dos vertientes: por un lado, el rostro de una fe primordial, de una necesidad de aprehender el mundo y a sí mismo bajo la figura tangible de una máscara simbólica de un ser cuya fuerza surgía al mismo tiempo de la creencia y la alianza, pero también de la eficacia febril del mito y el ritual, tanto como de la pasión sacrificial; y, por el otro lado, el totemismo ofrecía el paisaje de un repliegue crispado de la

<sup>14</sup> Bronislaw Malinowski, "Reseña de Totémica: A Supplement to Totemism and Exogamy, por Sir James Frazer", en *Nature*, 3568, vol. 141, marzo de 1938. Recogido en Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, p. 282.

creencia sobre las formas de conocimiento, sobre las operaciones de clasificación, sobre las concepciones de la causalidad. El totemismo desplegaba la aparente lucidez analítica y práctica de la clasificación, para sofocar toda tentación positiva. El totemismo cancelaba la plenitud de la razón. El totemismo se afirmaba ante la finitud de la intelección, la vastedad inexplicable de un mundo, de un régimen de interacción entre sujetos, que desafiaba la explicación meramente interpretativa y que se imponía de manera implacable sobre la vida de los sujetos y las colectividades.

Pero el lugar del totemismo en la reflexión psicoanalítica compiló otra función. Hizo patente, de manera lateral pero decisiva algunos de los elementos cruciales que estaban organizando el pensamiento psicoanalítico; revelaba la violencia de la ley que regía los apegos al pensamiento religioso: la prohibición, la identificación de la figura paterna. En el origen de la religión se advenía la presencia crucial de la figura paterna, no sólo como mera representación, sino como una fuerza que arroja a los sujetos no a una mera respuesta especular ante el padre real, sino a una aprehensión identificatoria del sujeto con el sustituto simbólico del padre. Ese apego a las reliquias, esa preservación del símbolo como garantía de la duración, estaba vinculado íntimamente con las pautas subjetivas que se revelaban en las reminiscencias de la autoridad. La noción de identificación, crucial para la comprensión de la horda primitiva, se muestra como una tensión que excede la experiencia inmediata del sujeto: el sujeto no se identifica con entes, sino a través de la sombra simbólica de la autoridad ya ausente, revelada en los jirones del lenguaje, en los residuos quebrantados y disgregados de los enunciados normativos; es esa figura y no el padre real la que se proyecta sobre la imaginación pétrea del padre; es esta figura, esta encarnación siempre fantasmal del padre lo que suscita la identificación y da su perfil a un universo señalado por la prohibición.

El psicoanálisis advertía al mismo tiempo algo singular en el proceso sacrificial. Freud encontró en el relato antropológico de la representación ritual que el animal totémico no sólo es sacrificado simbólicamente sino ingerido. El mecanismo alegórico de la iden-



tificación aparece con cierta claridad. En la expresión mítica del sacrificio aparece la figura de la imposición de la muerte como recurso para la identidad, la pureza. El asesinato se hace admisible en esa conjugación ritual de los miembros del clan. La figura simbólica primordial del padre asesinado responde al mismo tiempo al reclamo de identidad a partir de su ingestión. Aparecen en esa imagen del “banquete sacrificial” el paralelismo entre el gesto ritual y el proceso de identificación que transita en silencio de la alegoría mimética que compromete el cuerpo.

Para Freud, con el totemismo se hace patente con claridad el paralelismo entre las historias de la cultura y de la subjetividad. En su mirada, ese paralelismo contribuía a afirmar lo que fue quizá una de las grandes propuestas de la antropología del siglo XIX: la semejanza entre los trayectos evolutivos de la especie y del individuo, lo que podríamos hoy llamar la correspondencia entre ontogénesis y filogénesis. Esta hipótesis del paralelismo entre ontogénesis y filogénesis será crucial para la tentativa de Freud de aprehender la estructura del vínculo simbólico con el padre, y su esfuerzo por reconocer la experiencia de la angustia y la identificación con la *imago* paterna que parecen restaurar de manera puntual los momentos primordiales del surgimiento de la ley social después del asesinato y la ingestión ritual de la figura paterna.

Este paralelismo se expresa nítidamente en la interrogación acerca del enigma de la repetición ritual y la experiencia de esa violencia compulsiva que se enlaza íntimamente con el tabú. Un desplazamiento vertiginoso confiere una extraña cohesión al pensamiento freudiano: el sujeto repite en su propia constitución el episodio primordial de la especie, pero también el régimen tiránico de la repetición en la neurosis obsesiva exhibe los mismos mecanismos que la escenificación arcaica del régimen de culpabilidad en la génesis de la ley. El desplazamiento entre los ámbitos de la subjetividad y la historia de la especie, de las pautas de la obsesión y las formas de la ley social, la comprensión de la historia y de la herencia genética se enlazan en una trama irreconocible. La semejanza entre neurosis obsesiva y el momento de la génesis primordial de la culpabilidad se presen-

ta ante Freud como una corroboración de su origen común, de una expresión psíquica que da forma tanto a la manifestación individual como a las secuelas de esa fuerza en el vínculo colectivo del ritual y el tabú. En particular, Freud habrá de reconocer en la fuerza imperativa del tabú la expresión de la *ambivalencia*, un proceso psíquico que conjuga de manera tensa, *irresoluble*, un deseo de actuar y la imposibilidad de hacerlo, acompañada con la sensación de abominación [*Verabscheuung*] ante la sola evocación del acto. Pero la tensión que caracteriza la ambivalencia conjuga elementos que pertenecen a órdenes distintos, inconmensurables:

No es posible suprimir en corto plazo esta oposición entre ambas corrientes porque –ahora lo sabemos– en la vida anímica están localizadas de tal forma que no hay entre ellas convergencia posible. La prohibición es expresamente consciente, el incansable deseo de contacto [*Berührungslusi*] es inconsciente y la persona nada sabe de él. De no mediar este momento psicológico, la ambivalencia no podría durar tanto tiempo, ni podría suscitar la manifestación de tales consecuencias.<sup>15</sup>

Esta doble inscripción asimétrica de cada una de estos imperativos simultáneos en el proceso psíquico aparece no sólo como el fundamento de la repetición, sino como la causa de su presencia persistente e irresoluble; sobre el “deseo de contacto” que subyace como un impulso permanente incide la manifestación episódica de la tentación y el peso de la prohibición. No obstante, la explicación freudiana del dualismo inherente a la repetición ritual y la asimetría en la calidad de los procesos anímicos está muy lejos de ofrecer una claridad explicativa a la violencia de la repetición y al drástico imperativo del ritual. Pero hay quizás otra tensión todavía mayor inherente a la ambivalencia: al dualismo entre deseo de contacto y prohibición se añade una representación adicional marcada por un placer suplementario: el deseo, también inconsciente, de violar la prohibición.

<sup>15</sup> Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, p. 322.

El deseo de transgredirla [la prohibición], permanece en el inconsciente; los hombres que obedecen el tabú, mantienen esa posición ambivalente sobre el objeto del tabú.<sup>16</sup>

Esta tensión no sólo enfrenta entonces una reflexión consciente sobre la prohibición y un deseo, sino que hace patente una conjugación divergente de dos deseos heterogéneos, orientados uno a la ley por sí misma y su violencia, y en el otro, por la persistencia del vínculo con el objeto de deseo. Es esa constelación heterogénea de tensiones la que permaneció latente en la obra de Freud, a la espera de una elucidación posterior que jamás llegó. Y es esa interrogante la que permanece silenciosamente, como un nudo irresuelto en la exploración freudiana de la génesis del Edipo y su origen. Es también esa tensión la que arroja esa luz inquietante sobre la concepción freudiana del origen del proceso civilizatorio.

Así, Freud reconoce en los momentos del trayecto edípico del sujeto, la presencia simbólica de trazas de los episodios míticos del asesinato del padre, la ingestión de la víctima sacrificial, la identificación con el tótem y la prohibición del asesinato del animal totémico que sólo habrá de ser admitido en el proceso ritual comunitario.

La respuesta de Freud es al mismo tiempo obscura y desafiante, pero hace surgir otro problema no menos radical, el enigma de la verdad implícito en la metáfora de la figura originaria de la cultura: cuando Freud plantea su parábola sobre el origen de la cultura no sólo establece el paralelismo entre ese origen y el de la subjetividad, sino el problema que de la verdad que se ofrece como un dualismo: una verdad inherente a la materia misma y su comportamiento y otra que radicaría de la génesis y la fatalidad del sujeto. No hay solución para esta conjugación antinómica de una verdad cuya eficacia reside precisamente en la fuerza de su olvido.

<sup>16</sup> *Idem.*, p. 326.

## Referencias

- Burneu Tylor, E. (1871), *Cultura primitiva*, 2 vols., Ayuso, Madrid, 1977, I, p. 37.
- De Monet, Jean Baptiste, Caballero de Lamarck (1809), *Filosofía zoológica*, Ernesto Haeckel (prol.), Adrià Casinos (present.), ed. facsimilar de la versión publicada en Valencia, Sempere, 1908, Alta Fulla, Barcelona, 1986, p. 175.
- Frazer, J. G. (1890), *La rama dorada*, Macmillan Publishers, p.19.
- Freud, S. (1913), *Totem und tabu*, Beacon Press p. 355.
- Freud, S. (1973 [1935]), “Nachschrift”, en *Selbstdarstellung. Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, Ilse Grubrich-Simitis (comp. e introd.), Fischer, Frankfurt, p. 98.
- Freud, S. (1975), “Der Maim Moses und die monothcistische Religion”, en *Studienausgabe*, IX, p. 576.
- Malinowski, B. (1938), “Reseña de *Totemica: A Supplement to Totemism and Exogamy*, por Sir James Frazer”, en *Nature*, 3568, vol. 141, marzo de 1938. Recogido en Bronislaw Malinowski, *Sex, Culture and Myth*, p. 282.
- Malinowski, B. (1962), “Pioneer on the Study of Sex and Marriage”, en *Sex, Culture and Myth*, Harcourt, Brace & World, Nueva York, p. 115.
- Mitscherlich, A. R. (1974), *Fragen des Gesellschaft. Ursprünge der Religion*, IX. Frankfurt, Fischer, p. 358.
- Spencer, H. (1879), *Data ofethics*, A. L. Burt, Nueva York, p. 54.
- Thomas S. E. (1973), “Newsletter” en *La Nosuvelle Revue Francaise*, 1923, citada en John B. Vickery, *The Literary Impact of the Golden Bough*, Princeton University Press, Princeton, 1973, pp. 235-236.