

LA IMPORTANCIA DE LOS CONCEPTOS DE PRE-HISTORIA, HISTORIA Y MITO EN LA TEORÍA Y LA PRÁCTICA DEL PSICOANÁLISIS

THE IMPORTANCE OF THE CONCEPTS OF PREHISTORY, HISTORY AND MYTH IN THE THEORY AND PRACTICE OF PSYCHOANALYSIS

Anastasio Campot, Alejandro J.¹

RESUMEN

Se presentan resultados de una investigación bibliográfica sobre los conceptos de prehistoria, historia y mito a partir de referencias de la arqueología, la antropología y el psicoanálisis. Estas referencias se desarrollan y analizan con el objetivo de mostrar el importante valor de estos tres términos tanto para la teoría como para la práctica del psicoanálisis. Se procede mediante un análisis a la letra de las conceptualizaciones de los autores citados. Se da especial atención a cuestiones de traducción de los textos en su idioma original. Se destaca el valor y la riqueza de estos conceptos para los debates actuales sobre la teoría y el tratamiento psicoanalítico.

Palabras clave:

Prehistoria - Historia - Mito - Construcción - Herencia - Transmisión filogenética - Simbolismo

ABSTRACT

This paper presents the results of a bibliographical investigation on the concepts of prehistory, history and myth from references of archaeology, anthropology and psychoanalysis. These references are developed and analyzed with the aim of showing the important value of these three terms both for the theory and for the practice of psychoanalysis. We proceed through a literal analysis of the conceptualizations of the cited authors. Special attention is given to translation issues of the texts in their original language. The value and richness of these concepts is highlighted for the current debates on psychoanalytic theory and treatment.

Key words:

Prehistory - History - Myth - Construction - Inheritance - Phylogenetic transmission - Symbolism

¹Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología. UBACyT. E-mail: alejandrocampot@gmail.com

I Garbageology

*The science of rubbish*¹. Así calificó el británico Stuart Piggott a su disciplina, la arqueología (Fragan, 2006, p. 16). A diferencia del historiador², el arqueólogo es un recolector de basura del pasado, un amante de los descartes, del *detritus* de la historia (Ídem). Y aunque estos descartes se descubren en ocasiones por casualidad (v. gr., los rollos del Mar Muerto), lo cierto es que para dar con ellos el arqueólogo pasa buena parte de su tiempo en la biblioteca, estudiando fuentes históricas, antiguos mapas, a veces incluso filología (Renfrew, 1988³). Estas fuentes le brindan pautas sobre dónde escavar.

Un modo peculiar de descubrimiento lo constituyen los hallazgos que se producen cuando el arqueólogo sigue las “pistas” de ciertas historias populares, canciones y mitos de los pueblos que aún viven y circulan, bajo la sospecha de que estas contienen, de manera desfigurada, alusiones a hechos históricos efectivamente acontecidos.

Los primeros arqueólogos en interesarse en este tipo de búsqueda fueron al comienzo mofados por sus contemporáneos. A juicio de estos últimos, nada válido podría entresacarse atendiendo a las ficciones del *Mythos*. Así pasó, e. g., con el alemán Heinrich Schliemann, quien, cincuenta años luego del desciframiento de la piedra Rosetta por parte de J. F. Champollion, devino el célebre exhumador de la Troya de Homero.

En este terreno, la historia de la “arqueología bíblica” es muy rica. Si bien el interés por los hechos bíblicos es muy antiguo (cruzados y creyentes se vieron atraídos, a lo largo de los siglos, hacia los lugares donde se desarrollan las narraciones bíblicas) el punto de inflexión prodújose en las postrimerías del siglo XVIII: un original peregrinaje buscó apuntalar su credo sirviéndose de una nueva disciplina científica, la recién nacida arqueología. Equipos de arqueólogos ingleses, franceses y alemanes, en franca rivalidad, llegaban por multitudes a Medio Oriente para escavar en nombre de Dios y de su país. Sus hallazgos atrajeron fuertemente la atención de la *intelligentsia* occidental.

El descubrimiento de la estela de basalto que pasó a conocerse como la “piedra moabita” (Pritchard, 1950⁴) constituyó, e. g., una de las primeras corroboraciones históricas de un relato bíblico. Este hecho fascinó, asombró y movió a los investigadores a seguir las pistas geográficas del texto hebreo, cuya aguja apuntaba ahora más allá del río Jordán, en dirección a esa tierra que los griegos llamaron “Mesopotamia”. Se asume hoy como hecho histórico el relato bíblico que narra la invasión por parte del caldeo Nabucodonosor a Jerusalén en el 587 a. C., la destrucción del templo de Salomón y el encadenamiento y la deportación de 10.000 israelitas, 800 kilómetros hacia Babilonia.

Otro hito para la arqueología bíblica fue la exhumación de la gran biblioteca de Asurbanipal (Nínive, Asiria) en 1847, donde se hallaron cientos de tablillas de escritura cuneiforme que referían hechos e historias ya conocidas para el mundo judeocristiano a través del antiguo testamento. La adquisición del prisma de Senaquerib, pieza que cuenta, desde la perspectiva de los asirios, el sitio a Jerusalén en tiempos de Ezequías, fue también un importante evento. Se halló que el relato bíblico y el asirio coincidían a nivel del *factum*, aunque divergían en sus lecturas del hecho: para uno Ezequías fue encerrado en Jerusalén “... como un pájaro en su jaula”, para el otro, Yahveh acabó con el ejército enemigo⁵.

Sabemos que la destrucción de ejércitos, murallas o ciudades por obra de Yahveh no era novedad. No sólo en referencia a Sodoma, Gomorra o Jericó. Mucho antes había arrasado la civilización entera por medio de una gran inundación, historia del génesis que nos empuja a la *Urgeschichte* de la humanidad. Aquí la arqueología hizo también lo suyo. A fines del siglo XIX fue traducido un conjunto de tablillas mesopotámicas en las que se refería por primera vez la leyenda sobre una inundación catastrófica, dos mil años antes de la historia de Noé. Forma parte del primer poema épico de la historia: la “Epopéya de Gilgamesh” (George, 1999⁶). Hace más de cinco mil años, la historia casi idéntica del gran diluvio fue contada por primera vez en las antiguas ciudades sumerias de Uruk, Eridu y Ur. En “The Chaldean Account of Genesis” (1876), George Smith⁷ presenta por primera vez a Occidente los antecedentes sumerios del mito hebreo del génesis (Edén, la creación del hombre, la filología comparada del nombre Adán, la serpiente, la gran inundación, etc.), su lectura no tiene desperdicio.

¹“La ciencia de la basura” (trad. nuestra). “Garbagology”, el título del apartado podría ser traducido como “Basurología”.

²“Our archives, our blow-by-blow accounts, come from the trivial detritus of history. This debris comes in many forms: stone flakes and finished projectile points, potsherds, grinding stones, house foundations, beads, animal bones, and humble seeds. These artifacts and food remains are the equivalent to the historian’s archives. Like the crabbed records of medieval monasteries or obscure government documents from a century ago, they are often unintelligible to anyone but the handful of experts who delve into them.” (Fragan, 2006, p. 16) -Las bastardillas son nuestras-

³“La Filología es Historia y la Historia es Filología. Estas palabras manifestadas por Alfred Gercke en 1909 siguen manteniendo su vigencia en la actualidad de cara al debate en torno a la función de la Filología, de la Historia, e incluso de la Arqueología en el estudio y comprensión del mundo antiguo” (Gercke, 1909, en González Fernández, 2003). Al respecto, Cf. (Gamkrelidze y Ivanov, 1984) y (Renfrew, 1988)

⁴La estela de Mesha, piedra de basalto negro, muestra una inscripción del rey moabita Mesha del siglo IX a. C., descubierta en 1868. Fue erigida por Mesha, alrededor de 850 a. C., como un registro y recuerdo de sus victorias en su revuelta contra el Reino de Israel. (Pritchard, 1950)

⁵Cf. Hughes, J. (1990) *Secrets of the times, Myth and History in Biblical Chronology*.

⁶Epopéya sobre el mítico rey Gilgamesh. Esta narración acerca de una enorme inundación se adelanta a la biblia en al menos dos mil años (la duración entera del cristianismo al día de hoy).

⁷George Smith (1840-1876) del Department of oriental antiquities del British Museum, asiriólogo, tradujo por vez primera las tablillas que narran la Epopeya de Gilgamesh, autor a su vez de “History of Assurbanipal” y “Assyrian Discoveries”.

II

¿Mythus o Vermutung?

Más acá de lo atrayente, al menos para quien escribe, de esta breve crónica arqueológica, lo que de ella podemos extraer para el psicoanálisis es interesante. Sabemos de la pasión de Freud por la arqueología. No sólo su consultorio, inmortalizado hoy en Maresfield Gardens, exhibe una extraordinaria colección de antigüedades, sino también su edificio teórico, a lo largo de su obra, se nutre una y otra vez de imágenes de la arqueología a fin de exponer la complejidad del objeto por él descubierto. Desde la triple estratificación de los “Studien über Hysterie” (1893), pasando por la analogía sobre las diversas capas de la ciudad Eterna (“Das Unbehagen in der Kultur”, 1930) hasta el conocido paralelismo de “Konstruktionen in der Analyse” (1937), su pasión arqueológica opera en su escritura a modo de un gran andamiaje conceptual.

Los arqueólogos que prestaron atención al mito apostaron a la existencia, *dentro* de ellos, de acontecimientos históricos efectivamente vivenciados por los hombres del pasado. Y desenterraron los restos de aquellos acontecimientos, engrosando el conocimiento fáctico sobre lo ocurrido en anteriores períodos de nuestra historia.

En psicoanálisis se habla hoy del “mito” de “Tótem y Tabú”. Esta categorización se da por supuesta y está naturalizada, pero lo cierto es que Freud nunca entendió su “Tótem y Tabú” como “Der *Mythos* von Totem und Tabu”. Estrictamente hablando, es correcto catalogarlo como “Die *Vermutung* von Totem und Tabu”, i. e., la *conjetura* o *inferencia* de Tótem y Tabú. Inferencia acerca del sutil pasaje, el intersticio, la comunicación o intercambio, de esos dos “polos” denominados naturaleza y cultura. Ese es el movimiento de Freud. *Tanquam ex ungue leonem*.

La operación de *Konstruktion* o *Rekonstruktion* que Freud establece, v. gr., en 1937, implica una reconstrucción histórica, narrativa y extensa⁸. Una conjetura o inferencia sobre lo que ha vivido efectivamente el paciente, pero ha olvidado o reprimido (sí, Freud usa como sinónimos “Vergessen” y “Verdrängt⁹”). Este proceso inferencial, comparable a la reconstrucción arqueológica, se produce siguiendo las pistas *materiales* de los restos que aquellas experiencias (nuevamente, la palabra no es arbitraria, “Die Erlebnisse”, lo vivenciado o, permítaseme el anglicismo, lo *experimentado*) dejan como huellas en el plano del retorno de lo reprimido, a nivel síntoma, a nivel acto (Cf., e. g., Freud, 1914, 1920, 1937). El sustituto sintomático sólo puede disolverse en tanto se produzca, *en* el analizante, no cualquier tipo de recordar, sino uno muy específico. Un recordar que ponga en “Status Nascendi” la representación, con sus mociones de afecto concomitantes, para así ser hablado afuera, hablado-en-el-afuera, *aussprechen* (Breuer y Freud, 1895, p. 4). Un recordar no acompañado de esos *Affektregungen* (Freud, 1937b, p. 259) es ineficaz y no toca la repetición.

⁸No se trata de la construcción de una frase, o como se suele indicar, del “fantasma fundamental”, sino de una inferencia narrativa sobre lo que pudo haber vivenciado el analizante. Cf. (Freud, 1937b)

⁹Cf. (Freud, 1937c)

No pretendo, ni mucho menos puedo, erigir una crítica a la caracterización de “Tótem y Tabú” como “Mito”, que, sabemos, pertenece a Lacan, “...el último mito moderno”. Mi invitación es a abrir la pregunta: ¿A qué se refiere Lacan, específicamente, cuando cataloga así esa pieza tan esencial del edificio freudiano? Nos apuramos cuando tendemos a ubicar en pie de igualdad mito y ficción, usando, a tal fin, por ejemplo, el eximio eslogan “la verdad tiene estructura de ficción”. Nos precipitamos así, casi sin querer, a una visión excesivamente taxonómica y reduccionista que pone en veredas opuestas *Logos* y *Mythos*. El concepto de “Mito” en Lacan es el de la Antropología Estructural. Apropiase él de la riqueza que Lévi-Strauss lega a la antropología gracias a la novedad saussureana, absorbiendo el concepto de “mitema”. Llega así, por ejemplo, a catalogar el trabajo psíquico que el inconciente de Hans realiza mediante su fobia como un trabajo de mitificación, a la par que postula sin vueltas una identidad conceptual entre Teorías Sexuales Infantiles (en adelante TSI) y Mito. Esta operación le viene como anillo al dedo; no sólo calza con el planteo de Freud sobre las TSI (v. gr., su carácter universal y típico, su función histórica y a-histórica, su actualidad, etc.), sino que además faculta a su enseñanza del “...unir a su horizonte la subjetividad de su época” (Lacan, 1953, p. 308) vía la vanguardia que por *aquellos años* representaba el estructuralismo.

III

Mito e Historia en Lévi-Strauss

Eduardo Grüner (2016) nos recuerda que mientras Marx se piensa historiador y Freud arqueólogo, Lévi-Strauss se identifica a sí mismo con el geólogo; un buscador de capas profundas de la tierra donde encontrar fósiles o restos estratigráficos. Esta comparación es utilizada, alimenta y da texto a una famosa crítica dirigida a su obra, la cual imputa a Lévi-Strauss el salirse de lo propiamente humano (Grüner, 2016, p. 112). Es que mientras el historiador y el arqueólogo lidian con los avatares de la humanidad, el geólogo se da sólo con geo.

Es sabido que la oposición *Mythos* - *Logos* no existió sino a partir del siglo V a. C.¹⁰. Ambos implicaban en su origen griego una instancia narrativa, aunque luego de su diferenciación surgen tres registros *en apariencia* distintos: el mito, la razón y la narración pura o ficción. Grüner no duda en catalogar esta separación como *ideológica* (2016, p. 107¹¹), ocupándose de mostrar cómo, aquella tajante distinción, *tampoco era sostenida por Lévi-Strauss*. Realiza así un incisivo análisis de las críticas al antropólogo francés que no tiene desperdicio para las teorizaciones sobre la práctica psicoanalítica.

Nos cuenta, por ejemplo, que se instaló desde varios frentes la idea de un *desconocimiento lévi-straussiano*, generado, a juicio de sus críticos, por el efecto de un “textualis-

¹⁰“Homero usa el término *metheia* -que remite a mito: palabra, hablar- en su relato de los sucesos de la guerra de Troya. (...) *Mythos* significa palabra, narración, discurso, proclamación, dar a conocer una noticia.” (Grüner, 2016, p. 107)

¹¹Grüner señala que estas tres categorías son “ideologemas” de aquella ideología. (Idem)

mo a ultranza”, que divorcia al mito de su contexto ritual, social, político e histórico, reduciéndolo a una armonía estructural sin espacio para la contradicción (2016, p. 113). Estas críticas le llovieron principalmente desde los marxistas y los freudianos (nota: no de los lacanianos): “...no sin un dejo de módica provocación, el mismo Lévi-Strauss ha rendido homenaje reiteradamente a una suerte de Marx “superestructural”, sin base material ni lucha de clases, así como a un Inconsciente casi puramente cognitivo o “semitizante”, sin base pulsional.” (Grüner, 2016, pp. 111-112). El mismo Lévi-Strauss replicaba este sitio a su doctrina de la siguiente manera:

Se me reprochará reducir la vida psíquica a un juego de abstracciones, reemplazar el alma humana con sus fiebres por una fórmula aséptica; yo no niego las pulsiones, las emociones, las ebulliciones de la afectividad, pero no le asigno a esas fuerzas tumultuosas ninguna primacía: ellas irrumpen en una escena ya construida, arquitecturada por constricciones *mentales*. (Lévi-Strauss, 1978, citado en Grüner, 2016)

Se advierte que esta óptica resalta el carácter autónomo del discurso, en tanto este se piensa a sí mismo a través de los sujetos: “...es posible que sea por esto que ha recibido muchas menos críticas por parte de aquellos lacanianos que asimilan esta fórmula a la del “inconsciente estructurado como un lenguaje” (Grüner, 2016, pp. 112-113). Es particularmente rica la crítica a Lévi-Strauss sostenida por Paul Ricoeur. A criterio de éste, movido por su “obsesión” con el mito, Lévi-Strauss niega la historia. El análisis mitográfico que lleva a cabo no le permite dar cuenta de las mitologías “mezcladas” con o sometidas a la historia (se las llama “sociedades calientes”, v. gr., la semítica o la griega) mientras que sí se aplica a aquellas puramente “mitológicas” (“sociedades frías”). Estas últimas, desde luego, también se encuentran sometidas a los cambios históricos, pero en ellas el acontecimiento es “centrifugado”, quedando incluido como un elemento más del origen mítico, *extra-histórico*. Por ello, en opinión de Ricoeur, es imposible efectuar el análisis lévi-straussiano en sociedades calientes, donde el hecho histórico no queda “congelado” en el circuito mítico-discursivo, siendo por tanto sus mitos *inseparables de su rol histórico y ritual*, comprometiéndose de manera visceral los *cuerpos vivientes de los sujetos* que estas sociedades producen. Las sociedades como la griega o la semítica resultan inteligibles *única*mente desde el vínculo originario e indisoluble cuerpo-lenguaje, *no desde la pura sintáctica composicional del mito* que Lévi-Strauss compone. En las sociedades calientes el mito es reelaborado en la literatura de los autores históricos y, para colmo, la observación etnográfica es, en su caso, inaplicable: “...diacronía y semántica son aquí constituyentes de una praxis social histórica inseparable del “mito”; y ambas están encarnadas en esa “banda de Moebius” inextricable entre el cuerpo y la palabra.” (Grüner, 2016, p. 118) La contestación de Lévi-Strauss a Paul Ricoeur es muy singular:

La oposición simplificada entre mito e historia que estamos habituados a hacer no se encuentra bien definida: hay un nivel intermedio. La mitología es estática: encontramos los mismos elementos mitológicos combinados de infinitas maneras, pero en un sistema cerrado, por contraposición a la historia, que, evidentemente, es un sistema abierto. (Lévi-Strauss, 1978, citado en Grüner, 2016)

Respecto de esta extra-ordinaria réplica, Eduardo Grüner declama:

No hay nada que hacerle: Lévi-Strauss persiste en oponer mito e historia como lo cerrado a lo abierto. Pero, ¿por qué introducir entonces -dejándolo allí, sin mayor explicación, como una sospecha que se prefiere pasar momentáneamente por alto- ese nivel intermedio? ¿Ese “nivel” que solo parece servir para confundir, para enturbiar nuestras cristalinidades oposiciones? ¿Hay algo, pues, entre lo abierto y lo cerrado? ¿Es una involuntaria contradicción, un descuido? ¿Lévi-Strauss, descuidado con sus palabras y sus categorías? No suena muy probable. (Grüner, 2016, pp. 115-116)

Grüner devela así el hecho, ubicable, constatable, en la obra misma de Lévi-Strauss, de que para éste *no existe una oposición tajante entre mito e historia, como tampoco la hay entre mito y literatura o naturaleza y cultura* (2016, p. 116). Aquel “nivel intermedio”, continúa Grüner, funciona como una advertencia, como si Lévi-Strauss dijera: “No se apresuren a entenderme demasiado; no hagan oposiciones simplificadas” (Ídem). Lévi-Strauss busca, con su sistema de transformaciones: “...los lugares de sutil *pasaje*, las secretas *comunicaciones*, los poco evidentes *intersticios*, los subterráneos *intercambios*, las *ambigüedades*, que permiten deslizarse de uno a otro nivel sin homologarlos, pero también sin “rupturas” violentas.” (Grüner, 2016, pp. 116-117). En esta clave, el nivel intermedio funciona desmintiendo el modo tradicional de pensar la oposición mito vs. historia, sociedad fría (mítica) vs. sociedad caliente (histórica), tiempo circular vs. tiempo lineal, reforzando incluso más el consabido lema lévi-straussiano de que todos los hombres han pensado de igual manera a lo largo de los tiempos. No habría pues plena diferencia pero tampoco plena semejanza: “...sino, en todo caso, una *in-diferencia(ción)*, o mejor, una zona ambigua de *no-diferencia*, de *indefinición*, en la que las respectivas identidades o bien aún no han finalizado de conformarse, o bien quedan en gran medida desvanecidas en aquel pasaje sutil...” (Grüner, 2016, p. 119). A fuer de un mejor ceñimiento de estos intersticios, Grüner hecha mano del concepto foucaultiano de “heterotopía”, resaltando la noción de “topologías imposibles”: “...puede leerse también como un tránsito, una subterránea e imperceptible vía de recorrido *desde* la fidelidad a las estructuras del mito *hacia* los inabarcables *significantes flotantes* de los textos poéticos, y viceversa.” (p. 123). ¡Como resuena el adjetivo “flotante”! Grüner refiere, a su vez, una anécdota de Emilio de Ípola, quien durante cierta conferencia advertía que no solo existen las ciencias duras y las ciencias blandas, sino

también las “ciencias al dente” como la lingüística (p. 117). A fin de cuentas:

...¿qué pensar de esos discursos que, para hacer “ciencia”, necesitan inventar mitos -es el caso palmario de Tótem y Tabú, o, entre nosotros del Facundo-? O sea, que no son del todo *mythos*, ni del todo *logos*, ni “pura” ficción. Que por lo tanto desmontan (...) esos corralitos conceptuales tan rígidamente cercados. (Grüner, 2016, p. 107)

Grüner destaca que aquella permeabilidad o incesto *Mythos-Logos*, no sólo fue discutida sino efectivamente practicada en el pensamiento argentino tanto por Sarmiento como por Borges.

IV

Sociedades históricas, analizante histórico

Lacan. Clase del 18 de febrero de 1970, titulada por J. A- Miller, “Le maître châtre”. Las relaciones entre los términos “discurso amo”, “discurso analítico”, “saber”, “verdad” y “mito” son la materia prima del razonamiento que Lacan conduce aquella ocasión:

Pour être efficace, notre effort, qui est, nous le savons parfaitement, une collaboration reconstructive avec celui qui est dans la position de l’analysant auquel nous permettons, en quelque sort, d’entrer dans sa carrière, cet effort que nous faisons pour extraire, sous la forme de pensée imputée, ce qui a été en effet vécu par celui qui mérite bien en l’occasion le titre de patient, ne doit pas nous faire oublier que la configuration subjective a, par la liaison signifiante, une objectivité parfaitement repérable, qui fonde la possibilité même de l’aide que nous apportons sous la forme de l’interprétation¹². (Lacan, 1969-1970b, pp. 100-101)

Aquella *Rekonstruktion*, apunta, notemos, a lo efectivamente *vivenciado* por el analizante (“Ce qui a été vécu...”, “Die Erlebnis...” decía Freud). Lacan se expresa a su vez, en el curso de esta clase, sobre el “enigmático” *Ur-verdrängt* freudiano: todo lo que se produce en el trabajo analítico (vale referir aquí el *der durcharbeitung*¹³ freudiano¹⁴) y que concierne a la verdad del amo, se reúne con

el saber primordialmente reprimido (1969-1970b, p. 102, y 1969-1970a, p. 94). A este último, Lacan lo cataloga como “savoir sans tête¹⁵”, a la par que indica que las sociedades que podemos analizar “como etnográficas...” (Ídem) escapan del discurso amo.

El discurso del amo se caracteriza por inaugurarse y sostenerse en un “mito ultrarreducido”, idéntico a su propio significante. ¿A qué se refiere aquí Lacan? Al hecho de que el discurso amo y la matemática van de la mano. En él, *A se representa a sí misma*, “sin requisito” de un discurso mítico que establezca sus relaciones: “Por eso la matemática representa al saber del amo en tanto está constituido en base a leyes distintas del saber mítico.” (1969-1970b, p. 94 y 1969-1970a, p. 102) En esta clave, ¿cómo queda ubicada la ciencia? “Bref, le savoir du maître se produit comme un savoir entièrement autonome du savoir mythique, et c’est ce qu’on appelle la science¹⁶.” (1969-1970b, p. 103) La lógica de la ciencia, en tanto saber autónomo del mito, implica una infracción a la ley del significante: *el significante todo puede significarlo, salvo a sí mismo*. El discurso matemático, para inaugurarse, suspende esta ley (1969-1970b, p. 95). Así, el discurso de la ciencia se sostiene haciendo de la “verdad” un juego de valores. Lacan refiere el carácter tautológico de la lógica proposicional (Ídem) y refiere la novedad del discurso psicoanalítico, el cuál se diferencia de los demás por abrir el siguiente interrogante: ¿De qué sirve este saber amo que rechaza y excluye la dinámica de la verdad? Sigamos con citas de la versión francesa, ya que la castellana presenta algunos inconvenientes¹⁷:

Première approximation - elle sert à refouler ce qui habite le savoir mythique. Mais excluant celui-ci du même coup, elle n’en connaît plus rien que sous la forme de ce que nous retrouvons sous les espèces de l’inconscient, c’est-à-dire comme épave de ce savoir, sous la forme d’un savoir disjoint. Ce qui sera reconstruit de ce savoir disjoint ne fera d’aucune façon retour au discours de la science, ni à ses lois structurales. (Lacan¹⁸, 1969-1970b, p. 103)

que puedan realizarse ciertos progresos, ciertos saltos subjetivos.” (Lacan, 1953-54, pp. 278)

¹⁵“Saber sin cabeza” o “saber acéfalo” (trad. nuestra)

¹⁶“En pocas palabras, el saber del amo se produce como un saber enteramente autónomo del saber mítico, y es esto lo que se llama “ciencia”.” (trad. nuestra)

¹⁷En la edición de Paidós, Berenguer y Bassols traducen “reconstruir” por “reconstituir”. No se explica por la vía de la acepción como tampoco por la vía de la homofonía la preferencia de los traductores por “reconstituir” en lugar de “reconstruir”. Aunque muy cercanas, la elección resulta al menos curiosa. Lacan mismo ubica al inconsciente como las ruinas que restan tras la represión del saber mítico, haciendo uso de una metáfora arqueológica al igual que Freud, quien, por lo demás, en “Konstruktionen in der Analyse” (1937) dedica buena parte a realizar comparaciones entre la construcción psicoanalítica y la construcción arqueológica. Cf. (Anastasio Campot, 2017a)

¹⁸“Primera aproximación: sirve para reprimir lo que habita en el saber mítico. Pero excluyendo este al mismo tiempo, no puede conocer nada más que en la forma de lo que encontramos bajo las especies del inconsciente, es decir, como un naufragio de este saber, en la forma de un saber inconexo. Lo que será reconstruido a partir de este saber inconexo no retornará de ninguna manera al discurso de la ciencia ni a sus leyes estructurales.” (trad. nuestra)

¹²Para ser eficaz, nuestro esfuerzo, que es, lo sabemos perfectamente, una colaboración reconstructiva con quien está en la posición de analizante, a quien le permitimos, de algún modo, ingresar a su carrera, este esfuerzo que hacemos para extraer, en forma de pensamiento imputado, lo vivido por quien merece el título de paciente, no debe hacernos olvidar que la configuración subjetiva tiene, por la ligazón significativa, una objetividad perfectamente localizable, lo que justifica la posibilidad de la ayuda que aportamos en la forma de interpretación.” (trad. nuestra)

¹³Durcharbeiten:

I. vt

1. (Thema) trabajar a fondo; (Buch) estudiar a fondo

2. (Teig) amasar, trabajar

II vi (ohne Pause) trabajar sin descanso (Diccionario PONS Alemán -> Español Advanced)

¹⁴Se traduce, difícilmente, en francés, por *elaboración* o *trabajo*. Esta dimensión, misteriosa en una primera aproximación, es la que hace que con el paciente nos sea preciso *cent fois sur le métier remettre notre ouvrage*; cien veces retomar nuestra labor para

que una vez hubo reunido, gracias a la experiencia analítica, un número suficiente de símbolos con sus respectivas sustituciones *constantes*, fue evidente para él que bien podría haber arribado al mismo conocimiento a través del estudio de otras fuentes. ¿Cuáles son estas fuentes? He confeccionado una lista a partir de múltiples referencias bibliográficas donde Freud las indica. Hela aquí: cuentos tradicionales, sagas, mitos, doctrinas de religiones, chascarrillos y chistes, el folklore, el saber sobre las costumbres, usos, refranes, proverbios y canciones de los pueblos, el lenguaje poético, el uso lingüístico corriente y los giros idiomáticos²². Y es por la pertinencia conceptual de estas fuentes que Freud plantea que un estudio serio del simbolismo no debería ser realizado por psicoanalistas: "...pueden ustedes figurarse cuánto más rica e interesante resultaría una colección así si fuera emprendida, no por diletantes como nosotros, sino por los verdaderos especialistas en la mitología, la antropología, la lingüística, el folklore." (Freud, 1915-16, p. 151). Los lazos que así se tejen con la mitología, la lingüística, la doctrina de las religiones, la antropología, la psicología de los pueblos y el folklore promete, según Freud, ricos resultados, aunque no las confunde con el psicoanálisis.

Freud sostiene, op. cit., que el carácter típico del símbolo no se explica atendiendo a las particularidades de una determinada comunidad o por un sesgo epocal, sino que "rebasa las fronteras de la comunidad de lenguaje" (1923, p. 238). Lo cierto es que tardó varios años en estatuir esta dimensión "universal" del símbolo. De hecho, entre 1900 y la década del veinte no podía aún sostenerlo con seguridad: "Acepto esta conjetura que me ha comunicado un experto colega, pero no sé decir si estamos aquí frente a un nexo universal más profundo o al mero aprovechamiento de una contingencia de la lengua alemana." (Freud, 1909, p. 82). Siete años más tarde apuntaba ya la existencia de *indicios* que podrían fundamentar que la referencia simbólica rebasa los límites idiomáticos (Freud, 1915-16, p. 149), pero será recién a partir de los años veinte que el símbolo ocupará para Freud un lugar ligado al "vivenciar prehistórico de la humanidad".

Decíamos que la cuestión del simbolismo no es para nada menor y requiere más atención de la que hoy en día recibe. Una de las razones es que el simbolismo como concepto se sitúa en la base del razonamiento del sistema conceptual del complejo de Edipo. Aunque hoy se hable de un avance progresivo que iría "del mito a la estructura" y la idea de "elementos constantes" en el inconsciente suene sospechosa, en verdad, los fundamentos de la lógica edípica se sostienen sobre "ecuaciones simbólicas". Así, por ejemplo, es común que un analista hoy cuestione la validez de la sustitución del significante "madera" en un sueño por "madre"²³ o el entrar por puertas o ventanas a un interior como figuración del ingreso en las cavidades del cuerpo, pero no cuestione la ecuación "falo = hijo" que la niña realiza en el Edipo femenino, aunque este último es, en sí, un símbolo, i. e., una comparación o figuración

constante entre dos elementos. En "Acciones obsesivas y prácticas religiosas" Freud indicaba lo siguiente sobre el *símbolo* dinero-heces:

Podría creerse que aquí la neurosis no hace más que seguir un indicio del lenguaje usual, que llama «roñosa», «mugrienta» (en inglés: «filthy» {«roñosa»}) a una persona que se aferra al dinero demasiado ansiosamente. Sólo que esta sería una apreciación superficial en exceso. En verdad, el dinero es puesto en los más íntimos vínculos con el excremento dondequiera que domine, o que haya perdurado, el modo arcaico de pensamiento: en las culturas antiguas, en el mito, los cuentos tradicionales, la superstición, en el pensar inconciente, el sueño y la neurosis. Es fama que el dinero que el diablo obsequia a las mujeres con quienes tiene comercio se muda en excremento después que él se ausenta (...) Y es consabida también la superstición que relaciona el descubrimiento de tesoros con la defecación; todos conocen la figura del «caga ducados». Ya en la doctrina de la antigua Babilonia el oro es la caca del infierno (Mammon = ilu manman). Por tanto, si la neurosis obedece al uso lingüístico, toma aquí como en otras partes las palabras en su sentido originario, pleno de significación; y donde parece dar expresión figural a una palabra, en la generalidad de los casos no hace sino restablecer a esta su antiguo significado. (1907, p. 157)

Un dato interesante: el leer los modos o giros del hablar de determinada comunidad como restos o fragmentos del pasado no es una novedad freudiana. En "El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado" (1884) Engels presta mucha atención a la etimología, la filología y la mitología. Vincula, por ejemplo, ciertas canciones populares rusas con un antiguo vínculo padre-nueras cuya forma primaria implicaba la constitución de un harem (1884, p. 69), a la par que entiende que aquello que ha quedado por "fuera" de la historia está contenido en la mitología. Sobre el origen de la monogamia en Grecia dice: "Porque el encadenamiento de las generaciones, sobre todo desde la aparición de la monogamia, se pierde en la lejanía de los tiempos y porque la realidad pasada aparece como un reflejo nada más, en las fantasías mitológicas." (Engels, 1884, p. 118). Interrogándose sobre las cuatro tribus existentes en Ática y su organización, declama: "Cómo, cuándo y por qué sucedió esto, *no lo dice la historia griega, de la cual no han conservado los griegos mismos el recuerdo sino hasta los tiempos heroicos nada más*"²⁴. (p. 119). Engels hecha mano a su vez de la etimología y la filología para analizar la traducción del término "basileus" por "Koenig" (rey), siendo este originariamente el jefe de una gens, es decir, el padre (p. 123). Freud hace el mismo movimiento:

¿No empezamos a sospechar que los muchos cuentos que empiezan «Había una vez un rey y una reina» no quieren decir sino «Había una vez un padre y una madre»? En familia llamamos a los niños, en broma, príncipes, pero al mayor,

²²Cf. (Freud, 1900 II, pp. 357), (Freud, 1908, pp. 192), (Freud, 1908 [1907], pp. 134) (Freud, 1915-1916, págs. 145, 151-2)

²³Cf. (Freud, 1915-1916, p. 146)

²⁴Las bastardillas son nuestras.

príncipe heredero. El rey mismo se llama padre del país {Landesvater}. A los niños pequeños los llamamos bro-meando gusanos {Würmer} y decimos, compasivamente: «Pobre gusano» {das arme Wurm}. (Freud, 1915-16, p. 149)

Situar el fundamento de la referencia simbólica en términos de “naturaleza genética” implica que lo que hoy se conecta por la vía del símbolo, en tiempos pre-históricos estuvo unido por una identidad no solo conceptual sino también lingüística: “La referencia simbólica parece un resto y marca de una identidad antigua.” (1900, pp. 357-58²⁵). El símbolo y lo figurado por medio de él no se presentan como algo nuevo cada vez, sino que se encuentran disponibles *desde siempre*, traspasando fronteras locales y epocales:

Se recibe la impresión de estar frente a un modo de expresión antiguo, pero desaparecido, del que en diversos ámbitos se han conservado diferentes cosas: una sólo aquí, la otra sólo ahí, y una tercera, quizás en formas levemente alteradas, en varios de ellos. (Freud, 1915-1916, pp. 151-152)

Las diversas figuraciones simbólicas constituyen fragmentos sobrevivientes de una vieja identidad léxica. Una hipótesis de Freud (haciendo pie en Sperber, quien sostenía que el lenguaje entero había surgido del apareamiento) es que las cosas que alguna vez se llamaron del mismo modo que lo genitales, por ejemplo, son reemplazados en el sueño en calidad de símbolos (Freud, 1915-1916, pp. 153). Esta *Ursprache* será llamada por Freud “lengua fundamental”, a propósito, siendo que este término no es de su autoría, sino, como probablemente el lector sepa, del presidente de la corte suprema de Liepzig, Daniel Paul Schreber. La intelección más profunda de esta “lengua fundamental” se obtiene del esclarecimiento y tratamiento de los síntomas y las exteriorizaciones de los neuróticos (Ídem, pp. 154), encontrándose este material presente también en los mitos. El simbolismo excede el campo del sueño, aunque en ellos sirve sólo y estrictamente como herramienta de figuración de contenido sexual.

En “El creador literario y el fantaseo”, Freud señalaba que si bien el poeta tiene cierta autonomía, expresada en la elección del material y sus variantes, el *material mismo está dado*. Proviene de un “tesoro popular” que se transmite desde las *cunas primarias* de la civilización:

Ahora bien, la indagación de estas formaciones de la psicología de los pueblos en modo alguno ha concluido, pero, por ejemplo respecto de los mitos, es muy probable que respondan a los desfigurados relictos de unas fantasías de deseo de naciones enteras, a los sueños seculares de la humanidad joven. (Freud, 1908 [1907], p. 134).

En “Análisis terminable e interminable” Freud delimita el simbolismo de la siguiente manera:

²⁵Si bien esta referencia es de la Traumdeutung, de 1900, lo citado fue agregado por Freud en la re-edición de 1914. Recordemos que la Traumdeutung fue uno de los libros que Freud más actualizó a lo largo de su vida.

...entre lo heredado, lo adquirido por los antepasados constituye sin duda un sector importante. Cuando hablamos de «herencia arcaica», solemos pensar únicamente en el ello y al parecer suponemos que un yo no está todavía presente al comienzo de la vida singular. Pero no descuidemos que ello y yo originariamente son uno... (...) Las particularidades psicológicas de familias, razas y naciones, incluso en su conducta frente al análisis, no admiten ninguna otra explicación. Más aún: la experiencia analítica nos ha impuesto la convicción de que incluso ciertos contenidos psíquicos como el simbolismo no poseen otra fuente que la transferencia heredada, y diversas indagaciones de la psicología de los pueblos nos sugieren presuponer en la herencia arcaica todavía otros precipitados, igualmente especializados, del desarrollo de la humanidad temprana. (Freud, 1937, p. 242)

En “Abriss der Psychoanalyse”, de 1938, Freud conceptualiza la doble vertiente de la herencia en los siguientes términos: Ello y Superyó, si bien diversos, coinciden en tanto ambos representan influjos del pasado. El Ello los del pasado heredado, el Superyó los del pasado “asumido por otros²⁶” -...den der vor Anderen übernommenen- (Freud, 1940 [1938]a, pp. 11-12). Freud acababa de presentar al *Überich* como centrado en el influjo de los padres sobre el niño, englobando estos los determinantes de la tradición, la raza, el pueblo, los requerimientos del medio social, y sus posteriores subrogados, maestros, curas, pedagogos, etc. (Freud, 1940 [1938]a, p. 11) El *Es* es la instancia más cercana al cuerpo, *no el cuerpo en sí*, ya que las pulsiones provenientes del cuerpo se expresan -*Ausdrücken*- en la provincia del *Es*. Sobre el *Es*, Freud dice:

Llamamos ello a la más antigua de estas provincias o instancias psíquicas: su contenido es todo lo heredado, lo que se trae con el nacimiento, lo establecido constitucionalmente; en especial, entonces, las pulsiones que provienen de la organización corporal, que aquí [en el ello] encuentran una primera expresión psíquica, cuyas formas son desconocidas {no consabidas} para nosotros²⁷. (Freud, 1940 [1938]b, p. 143)

Y como nota al pie de este mismo párrafo indicará un dato para nada menor: “Esta parte más antigua del aparato psíquico sigue siendo la más importante durante toda la vida. En ella se inició también el trabajo de investigación del psicoanálisis.” (Ídem).

²⁶“Man sieht, dass Es und Überich bei all ihrer fundamentalen Verschiedenheit die eine Übereinstimmung zeigen, dass sie die Einflüsse der Vergangenheit repräsentieren, das Es den der ererbten, das Überich im wesentlichen den der vor Anderen übernommenen, während das Ich hauptsächlich durch das selbst Erlebte, also Akzidentelle und Aktuelle bestimmt wird.” (Freud, 1940 [1938]a, pp. 11-12)

²⁷“Die älteste dieser psychischen Provinzen oder Instanzen nennen wir das *Es*; sein Inhalt ist alles, was ererbt, bei Geburt mitgebracht, konstitutionell festgelegt ist, vor allem also die aus der Körperorganisation stammenden Triebe, die hier einen ersten uns in seinen Formen unbekannt psychischen Ausdruck finden.” (Freud, 1940 [1938]a, p. 10)

En “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius” (1944), Borges cuenta como en la cultura de su “Tlön”, todas las disciplinas parten de la psicología. En ese mundo, la forma de producción de descubrimientos arqueológicos es muy singular: “La metódica elaboración de hrönir (dice el Onceno Tomo) ha prestado servicios prodigiosos a los arqueólogos. Ha permitido interrogar y hasta modificar el pasado, que ahora no es menos plástico y menos dócil que el porvenir.” (Borges, 1944, p. 524)

VI

A modo de cierre

Subrayar el valor de los conceptos de prehistoria, historia y mito para la teoría y la práctica del psicoanálisis tiene valor en nuestra actualidad. En el artículo “Reflexiones sobre la función del mito en psicoanálisis” (2018), Raúl Courel plantea:

Destaquemos que mitificar es inherente a la asociación libre. La elaboración (...) implica el ceñimiento de un mito. La marcha efectiva de un análisis, de uno que camina, pone a la vista las teorías sexuales infantiles que el sujeto produjo para responder a vicisitudes de su existencia, que integran ese mito y que lo condicionan de manera tal que su consideración se hace indispensable para la dirección de la cura. (p. 6)

Freud, como fue referido op. cit., halló una correspondencia entre las teorías sexuales infantiles y los mitos, siendo esta correspondencia subrayada a su vez por Lacan, quien, tomando los desarrollos Lévi-Strauss, la situó a tono con las nuevas ideas de su tiempo. En este terreno, es importante la atención a la técnica de “construcción” (Konstruktion), la cual Freud catalogó, junto a la “interpretación” (Deutung), como las dos acciones que un analista ejerce en un tratamiento, resaltando que esta no implica la construcción de una frase, sino que se trata de la presentación al analizante de inferencias (Vermutungen) de carácter narrativo sobre lo que este vivenció (Die Erlebtes). Al respecto, Courel señala que por la vía de las mitificaciones que elabora la asociación libre se avanza hasta el “atravesamiento del fantasma” (2018), pero esto último no es realizable si en el análisis faltan, por parte del analista, construcciones míticas, i. e., presentaciones narrativas de inferencias históricas que el paciente jamás podría por sí mismo urdir, pues lo que es incapaz de recordar encuéntrase obligado a repetir. Courel subraya que la forma principal de las construcciones míticas en la experiencia psicoanalítica tiene el nombre de “complejo de Edipo”, señalando que “no es la tragedia de Sófocles (matar al padre y acostarse con la madre) sino con lo que en esta ficción está velado: la función del deseo inconsciente y el complejo de castración como núcleo de la posición deseante.” (2018, p. 6).

En los debates en círculos bastante extendidos de psicoanalistas se encuentra hoy en boga el conocido “Au-Delà du Complexe d’Oedipe”. Esta óptica es sin duda rica pero, al mismo tiempo, no son pocos los psicoanalistas que la cuestionan. Por situar un ejemplo, el título del capítulo del

seminario 17 titulado por J- A. Miller “del mito a la estructura” es frecuentemente interrogado²⁸, ya que evoca el sentido de una “superación” del *Mythos* y extrema la taxonomía “ideológica” (Grüner, op. cit.) de su oposición al *Logos*, oposición muy cara para el psicoanálisis. La traducción al castellano, en el mismo seminario, de “reconstituir” por “reconstituir” en lugar de “reconstruir”, siendo que Lacan se está refiriendo específicamente allí a la arqueología y la construcción (Anastasio Campot, 2017b), hace también al mismo debate. ¿Qué lugar tienen hoy los conceptos de historia y mito en psicoanálisis a la luz de estas consideraciones? En 2016 Daniel Rubinsztein, afirmaba: “No oponemos mito a razón, tampoco sostenemos que haya un progreso del mito a la estructura. *No hay más allá del mito, porque no hay más allá del Edipo*” (p. 97). Una investigación a fondo del valor y la utilidad de los conceptos de prehistoria, historia, mito y logos para la teoría y la práctica del psicoanálisis no puede sino enriquecer y contribuir a los debates actuales en psicoanálisis.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anastasio Campot, A. (2017a). Algunas consideraciones sobre una investigación acerca del concepto de tipicidad en Freud. Sueños típicos, sueños simbólicos. En *Memorias, IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV*, 2017.
- Anastasio Campot, A. (2017b). Algunos interesantes resultados de una investigación bibliográfica sobre el concepto de construcción en Freud y Lacan. En *Memorias, IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV*, 2017.
- Anastasio Campot, A. (2015). Una comparación de las ideas de Freud sobre la cura del síntoma en cuatro momentos de su obra. En *Memorias, VII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XXII*, 2015.
- Breuer, J. y Freud, S. (1895). *Studien über Hysterie*. New York: Digitalizada por Google. Obra original en la New York Public Library.
- Courel, R. (2018). Reflexiones sobre la función del mito en psicoanálisis. Artículo inédito enviado a *X Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXV*, 2018.
- Engels, F. (1884). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*. Buenos Aires: Ed. Claridad S.A., 1957.
- Borges, J.L. (1944). Ficciones. En *Obras Completas*. Buenos Aires, Emecé, 2007.
- Fragan, B. (2006). *Writing archaeology. Telling stories about the past*. Left Coast Press, California, 2006.
- Freud, S. (1900). La interpretación de los sueños (primera parte). En *Obras Completas*. Vol. 4 y 5. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2004.
- Freud, S. (1907). Acciones obsesivas y prácticas religiosas. En *Obras Completas*. Vol. 9. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1989.
- Freud, S. (1908). Sobre las teorías sexuales infantiles. En *Obras Completas*. Vol. 9. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1989.
- Freud, S. (1908 [1907]). El creador literario y el fantaseo. En *Obras Completas*. Vol. 9. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1989.

²⁸Cf. Courel, 2018 y Rubinsztein, 2016

²⁹Las bastardillas son nuestras.

- Freud, S. (1909). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras Completas*. Vol. 23. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1909). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En *Obras Completas*. Vol. 10. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1914). Recordar, repetir y reelaborar (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, II). En *Obras Completas*. Vol. 12. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1991.
- Freud, S. (1916 [1915-16]). Conferencias de introducción al psicoanálisis. (Partes I y II). Parte II. El sueño. En *Obras Completas*. Vol. 15. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 2006.
- Freud, S. (1920). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas*. Vol. 18. Buenos Aires: Ed. Amorrortu, 1992.
- Freud, S. (1923). Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido". En *Obras Completas*. Vol. 18. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004.
- Freud, S. (1933 [1932]). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En *Obras Completas*. Vol. 22. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.
- Freud, S. (1937a). Análisis terminable e interminable. En *Obras Completas*. Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.
- Freud, S. (1937b). Construcciones en el análisis. En *Obras Completas*. Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.
- Freud, S. (1937c). Konstruktionen in der Analyse. En *Gesammelte Werke*. Deutschland: Andhof Große Literaturbibliothek. Andhof Verlag. 2015.
- Freud, S. (1938 [1940]a). *Abriss der Psychoanalyse*. Stuttgart, Deutschland: Reclams Universal-Bibliothek, 2010.
- Freud, S. (1938 [1940]b). Esquema del psicoanálisis. En *Obras Completas*. Vol. 23. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1991.
- Freud, S. (1930). Das Unbehagen in der Kultur. En *Gesammelte Werke*. Deutschland: Andhof Große Literaturbibliothek. Andhof Verlag. 2015.
- Gamkrelidze, T. y Ivanov, V. (1984). Indo-european and the indo-europeans: a reconstruction and historical typological analysis of a proto-language and proto-culture. Universidad estatal de Tbilisi, 1984.
- George, A. (1999). *The epic of Gilgamesh, A new translation*. Inglaterra: Penguin Classics, 2000.
- González Fernández, R. (2003). Historia (antigua) y filología. En *Revista electrónica de estudios filológicos*, N° 6, Diciembre 2003. <https://www.um.es/tonosdigital/znum6/estudios/Gonzalezfernandez.htm>
- Grüner, E. El mito al cuadrado y el incesto intermedio. En *Conjetural*, Revista psicoanalítica, n° 65, Buenos Aires: Septiembre de 2016.
- Lacan, J. (1953-1954). *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 1, Los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Argentina: Ed. Paidós, 2010.
- Lacan, J. (1953). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
- Lacan, J. (1956-1957). *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 4, La relación de objeto. Buenos Aires: Ed. Paidós, 2010.
- Lacan, J. (1969-1970a). *El Seminario de Jacques Lacan*. Libro 17, El reverso del psicoanálisis. Buenos Aires, Argentina: Ed. Paidós, 2009.
- Lacan, J. (1969-1970b). *Le Séminaire*. Livre XVII, L'envers de la psychanalyse. Paris VIe, France: Éditions du seuil, 1991.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Antropología Estructural*. Trad. Eliseo Verón. Barcelona, España: Ed. Paidós, 1995.
- Pritchard, B. (1950). *Ancient Near Eastern Texts Relating to the old Testament*. Nueva York 1950: 320-322
- Renfrew, C. (1988). *Archaeology and language: the puzzle of indo-european origins*. Inglaterra: Cambridge University Press, 1988.
- Rubinsztein, D. (2016). Mito y estructura. En *Conjetural*, Revista psicoanalítica, n° 65, Buenos Aires: Septiembre de 2016.
- Smith, G. (1876). *The chaldean account of genesis*. New York: Scribner, Armstrong & Co., 1876. Versión Digitalizada por Microsoft Corporation, University of California Libraries, 2008.

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2018
Fecha de aceptación: 27 de agosto de 2018