

Barcelona, 6 y 7 de marzo de 1997

**Cultura e inconsciente:
¿Cómo comprender la vida interior
de las personas formadas en otra cultura?**

Tadashi Yanai

I. Primera parte: Cultura e inconsciente

I-1. Introducción

I-2. La asociación libre de ideas y los sueños típicos: una
lectura etnopsicoanalítica de La interpretación de los sueños de Freud

I-3. Primera conclusión: un concepto de «inconsciente
cultural»

II. Segunda parte: ¿Cómo comprender la vida interior de las personas formadas en otra cultura?

II-1. Citación inconsciente de mitos en los sueños, soñados por un indígena amazónico

II-2. La interpretación de los sueños de Freud, «reinterpretada» por los onirománticos marroquíes

II-3. A modo de conclusión: variación del inconsciente cultural

I. Primera parte: Cultura e inconsciente

I-1. Introducción

Relativismo vs. universalismo

Una de las preguntas típicas acerca de la cultura es la siguiente: ¿Es posible comprender la vida interior de las personas formadas en otra cultura? Según los relativistas culturales (Sapir-Whorf, Benedict y muchos más), esto es básicamente imposible, puesto que esas personas viven en un mundo cuya configuración cultural es totalmente diferente. Según los universalistas (Lévi-Strauss, Freud, cognitivistas, etc.), esto es posible ya que sus teorías sobre la estructura de la mente humana son, según ellos, universalmente aplicables.

En realidad, la oposición entre estos dos grupos investigadores no es tan clara como parece. Cuando los «relativistas culturales» hablan de una «configuración cultural totalmente diferente» (o algo semejante), ellos ya están aplicando alguna teoría general (o

universal) sobre la cultura a una realidad ajena. Además, los relativistas culturales, aunque rechacen la posibilidad de comprensión total, no rechazan la posibilidad de comprensión parcial. Por otro lado, los «universalistas» generalmente aplican con cuidado sus teorías sobre la mente humana a los hechos observados para que éstos se adecuen a sus teorías. En este sentido, sus pretendidas teorías «universalistas», en realidad, no son más que unas hipótesis de trabajo que tienen que ir comprobándose paso a paso y parcialmente.

Por tanto, la diferencia entre los dos grupos consiste menos en sus resultados reales de investigación (comprensión parcial) que en sus pretendidas conclusiones (que, muchas veces, no son más que unas declaraciones de principio). No es que la comprensión (de la vida interior de las personas formadas en otra cultura) sea posible o imposible; la comprensión se hace, ya sea buena o mala, y siempre parcialmente.

Hacia una teoría pragmática de la comprensión parcial

Esta comprensión parcial (buena o mala) es también algo que hacemos diariamente (tanto en la vida cotidiana como en los viajes, etc.) -sobre todo hoy cuando muchísimas personas, de todo el mundo, viajan, se mezclan y se comunican entre ellas. La necesidad de la comprensión parcial se produce de manera imperativa, por ejemplo, en la psicoterapia intercultural.

Veamos un de los casos que relata Tobie Nathan (psiquiatra-psicoanalista-antropólogo francés, profesor de la Universidad París VIII y director del Centre Georges Devereux para la ayuda psicológica a las familias inmigrantes), citado en su libro *La folie des autres* (1986).

Denise R. es una camerunesa de 31 años y vive en Francia desde hace 3 años. Habla un francés bastante correcto. Primero tuvo un síntoma con todas las características de una depresión grave: lloraba constantemente, rechazaba la comida y se quejaba de problemas somáticos diversos. Estuvo quince días en un hospital psiquiátrico y mejoró, paradójicamente, no con un antidepresivo (que le «aporreó») sino con un calmante de dosis suave. Pero después de diez días tuvo una recaída. «He perdido diez kilos. Tenía crisis, dolores». El psiquiatra de la localidad la atiende y presta atención al hecho de que ella evoca los temas de la brujería. Y la envía a la «Consulta de etnopsiquiatría», diciendo que le atendería una persona que «conoce estos problemas».

En la consulta, Denise explica su enfermedad como enfermedad autóctona («algún familiar de su marido la ha embrujado para esclavizarla mágicamente»). Sin embargo, la terapia tradicional le ha sido ineficaz (ella volvió a Camerún y vio a varios curanderos), ni ha asimilado su caso en un cuadro nosológico-ritual tradicional.

Por tanto, el etnopsiquiatra se enfrenta con un dilema: (1) es imposible tratarla en el cuadro normal de psicoterapia (psicoanálisis, en este caso), ya que ella entiende su enfermedad como una enfermedad autóctona. Además, no se puede usar el antidepresivo como en otros casos; (2) sin embargo, tampoco puede enviarla a los terapeutas africanos puesto que éstos no le habían dado la solución eficaz (Nathan dice que la mayoría de estos pacientes vienen a la medicina occidental después de agotar todas las posibilidades de la medicina tradicional. p.119n). Y todo esto no cambia el hecho de que Denise sufre.

Lo único que se puede hacer en estos casos es, como dice Nathan, «negociar los dos cuadros de terapia»: psicoterapia occidental (psicoanálisis) y la brujería africana. Precisamente, el escepticismo que Denise tiene hacia la medicina tradicional lo permite hasta cierto punto, aunque el mismo escepticismo es dirigido hacia la psicoterapia occidental. (Haré un resumen del desenlace de este etnopsicoanálisis -que duró 4 meses- al final de la segunda parte.)

Estos ejemplos indican que hay una necesidad real de construir una teoría pragmática para la comprensión parcial de la vida interior de las personas formadas en otra cultura, antes de subrayar la complejidad (a veces desesperante) de la comprensión total, y también antes de pretender a construir una gran teoría general de la mente humana. Se necesita un pragmatismo, antes de caer en una involución positivista o especulativa.

Trataré, a continuación, de hacer un aporte sobre esta problemática, construyendo una teoría cuya clave consiste en un concepto del «inconsciente cultural».

I-2. La asociación libre de ideas y los sueños típicos: una lectura etnopsicoanalítica de La interpretación de los sueños de Freud

Lo que propongo aquí es una lectura -por cierto no ortodoxa- de *La interpretación de los sueños* de Freud -lectura que podríamos adjetivar de «etnopsicoanalítica». Explicaré más tarde por qué esta lectura no es ortodoxa.

Artemidoro y Freud (406-7)

En el comienzo del capítulo II del libro, Freud divide las interpretaciones populares de los sueños en dos categorías: la interpretación simbólica y el método descifrador.

El primero toma el contenido de cada sueño en su totalidad y procura sustituirlo por otro contenido, comprensible y análogo en ciertos aspectos. Se trata de un resto de la antigua creencia en la significación

profética de los sueños.

El segundo método considera el sueño como una especie de escritura secreta, en la que cada signo puede ser sustituido, mediante una clave prefijada, por otro de significación conocida.

En el libro de Artemidoro de Dalcis (siglo II, máxima autoridad sobre el tema en la Antigüedad), ... hallamos una curiosa variante de este método descifrador que corrige en cierto modo su carácter de mera traducción mecánica. Consiste tal variante en atender no sólo el contenido del sueño, sino a la personalidad y circunstancias del sujeto de manera que el mismo elemento onírico tendrá para el rico, el casado o el orador diferente significación que para el pobre, el soltero o, por ejemplo, el comerciante. Lo esencial de este procedimiento es que la labor de interpretación no recae sobre la totalidad del sueño, sino separadamente sobre cada uno de los componentes de su contenido, como si el sueño fuese un conglomerado, en el que cada fragmento exigiera una especial determinación.

El principio en el que basa su método de interpretación (de Artemidoro) es, ..., el principio de la asociación. Un objeto onírico significa aquello cuyo recuerdo se despierta en el interpretador. De aquí una inevitable fuente de arbitrariedad e incertidumbre, pues el elemento onírico puede despertar simultáneamente en el interpretador el recuerdo de varias cosas distintas o recordar una diferente a cada onirocrítico. La técnica que en los capítulos que siguen habré de exponer se diferencia de ésta en un punto esencial: el de confiar al propio sujeto del sueño el trabajo de interpretación, no atendiendo sino a lo que al mismo se le ocurre sobre cada elemento onírico y no a lo que al intérprete pudiera ocurrírsele. (407n)

Comentario: Merece subrayar el hecho de que Freud reconoce una cierta continuidad entre el método popular de interpretación onírica -sobre todo el de Artemidoro- y su método de asociación libre de ideas. Dice incluso en una nota de la página 407: «Según recientes comunicaciones del misionero Tfindjt, también los modernos onirocríticos orientales conceden una amplia importancia a la colaboración del sujeto». Así, el psicoanálisis se cruza con los métodos onirománticos tradicionales, si bien teóricamente se distingue claramente de ellos -igual que en el caso de la psicoterapia de Denise R.-. Desde mi punto de vista, este y algunos otros puntos indican, implícitamente, la posibilidad de una lectura etnopsicoanalítica del libro de Freud.

Método fundamental: asociación libre de ideas (409-10)

La realización de esta labor (asociación libre de ideas) exige cierta preparación psíquica del enfermo. Dos

cosas perseguimos en él: una intensificación de su atención sobre sus percepciones psíquicas y una exclusión de la crítica, con la que acostumbra seleccionar las ideas que en él emergen.

Para facilitarle concentrar toda su atención en la labor de autoobservación es conveniente hacerle cerrar los ojos y adoptar una postura descansada.

El renunciamiento a la crítica de los productos mentales percibidos habremos de imponérselo expresamente. Le diremos, por tanto, que el éxito del psicoanálisis depende de que respete y comunique todo lo que atraviese su pensamiento y no se deje llevar a retener unas ocurrencias por creerlas insignificantes o faltas de conexión con el tema dado, y otras, por parecerle absurdas o desatinadas.

El autoobservador no tiene que realizar más esfuerzo que el de reprimir la crítica, y si lo consigue acudirá a su conciencia una infinidad de ocurrencias, que de otro modo hubieran permanecido inaprehensibles.

El objeto sobre el que hemos de concentrar nuestra atención no es el sueño en su totalidad, sino separadamente cada uno de los elementos de su contenido. Si a un paciente aún inexperimentado le preguntamos qué se le ocurre con respecto a un sueño, no sabrá aprehender nada en su campo de visión espiritual. Tendremos que presentarle el sueño fragmentariamente, y entonces producirá, con relación a cada elemento, una serie de ocurrencias que podremos calificar de «segundas intenciones» de aquella parte del sueño.

El deseo y la censura

Nota: A continuación, Freud aplica su método de interpretación a uno de sus propios sueños, y saca de allí su tesis fundamental: «El sueño es una realización de deseos», sobre la que versa en el capítulo III. Para Freud, como argumenta en el capítulo IV, la existencia de los sueños aparentemente penosos no sólo no contradice con esta tesis, sino que nos conduce, junto con algunos otros caracteres extraños de los sueños como disimulación, a la idea de la «deformación onírica».

La absoluta y minuciosa coincidencia de los fenómenos de la censura con los de la deformación onírica nos autoriza a atribuir a ambos procesos condiciones análogas de la formación de los sueños, dos poderes psíquicos del individuo (corrientes, sistemas), uno de los cuales forma el deseo expresado por el sueño (contenido latente), mientras que el otro ejerce una censura sobre dicho deseo y le obliga a deformar su exteriorización (contenido manifiesto). (435).

El privilegio de que dicha segunda instancia goza es precisamente el del acceso a la conciencia. Nada del primer sistema puede llegar a la conciencia sin antes pasar por la segunda instancia, y ésta no deja pasar nada sin ejercer sobre ello sus derechos e imponer a los elementos que aspiran a llegar a la conciencia aquellas transformaciones que le parecen convenientes. (435)

Los sueños típicos (493-)

Nota: En el capítulo V, Freud analizan distintos tipos de sueños con las ideas arriba expuestas. Es allí donde Freud extrae un grupo de sueños que son, a mi parecer, de especial interés para la etnopsicoanálisis: los sueños típicos.

Para interpretar un sueño ajeno es condición indispensable -y ello limita considerablemente la aplicación práctica de nuestro método- que el sujeto acceda a comunicarnos las ideas inconscientes que se esconden detrás del contenido manifiesto del mismo. Sin embargo, y en contraposición con la general libertad de que todos gozamos para conformar nuestra vida onírica según nuestras personalísimas peculiaridades, haciéndola así incomprensible a las demás, existe cierto número de sueños que casi todos soñamos en idéntica forma y de los que suponemos poseen en todo individuo igual significación.

Dados estos interesantes caracteres de los sueños típicos, fundábamos grandes esperanzas en los resultados de su interpretación por medio de nuestra técnica analítica; pero, desgraciadamente, hemos comprobado que la labor interpretadora tropieza en ellos (los sueños típicos) con particulares dificultades. Así, aquellas asociaciones del sujeto, que en todo otro caso nos llevan a la comprensión de su sueño, faltan aquí en absoluto o son tan oscuras e insuficientes, que no nos prestan ayuda ninguna.

Ejemplos de los sueños típicos: «El sueño de avergonzamiento ante la propia desnudez» (sueños que se basan en la fantasía exhibicionista infantil de andar desnudo libremente. El Paraíso no es otra cosa que la fantasía colectiva de la niñez individual. El avergonzamiento proviene del conflicto de la voluntad: La intención consciente demanda que la exhibición prosiga y la censura exige que se interrumpa); «El sueño de la muerte de personas queridas»; «El sueño de examen»; «El sueño de volar en el aire», etc.

Comentario: subrayaré dos puntos acerca de los sueños típicos: 1. Respecto a estos sueños al sujeto no se le ocurre nada; por tanto, el criterio de distinción entre los sueños típicos y los otros consiste en esta posibilidad/imposibilidad de la asociación libre acerca del contenido del sueño en cuestión.

2. El hecho de que los sueños típicos parecen tener los contenidos manifiesto y latente casi idénticos para todo soñador (formado en una misma cultura, como veremos), indican el origen extra-individual de estos sueños. Esto significa que los contenidos latentes de estos sueños constituye, dentro del inconsciente de cada individuo, una formación supra-individual que podríamos llamar «inconsciente cultural» o, a manera de G. Devereux, «inconsciente étnico». De hecho, algunos sueños citados en el libro como los sueños típicos no parecen ser universales. Cabe añadir que, históricamente, es en este apartado sobre los sueños típicos donde aparece por primera vez la noción de Edipo, una de las nociones freudianas que han suscitado más polémicas.

Símbolos y sueños típicos (559-)

Nota: En el capítulo VI, titulado «La elaboración onírica», Freud analiza de manera magistral los principales procedimientos de elaboración onírica como condensación o desplazamiento. En el apartado E) de este capítulo titulado «La representación simbólica en el sueño. Nuevos sueños típicos», Freud vuelve al tema de los sueños típicos y los relaciona con el uso de los símbolos en los sueños.

Una vez familiarizados con el extensísimo empleo del simbolismo para la representación del material sexual en el sueño, surge en nosotros la interrogación de si muchos de tales símbolos no poseerán siempre, como ciertos signos de la taquigrafía, una significación fija, y nos sentimos tentados de componer una nueva «clave de los sueños». Pero hemos de observar que este simbolismo no pertenece exclusivamente al sueño, sino que es característico del representar inconsciente, en especial del popular, y se nos muestra en el folklore, los mitos, las fábulas, los modismos, los proverbios y los chistes corrientes de un pueblo, mucho más amplia y completamente aún que en el sueño.

El emperador y la emperatriz o el rey y la reina representan casi siempre a los padres del sujeto, y este mismo queda simbolizado por el príncipe o la princesa. Todos los objetos alargados y todas las armas largas y agudas son representaciones del órgano genital masculino. Los estuches, cajas, cajones y estufas corresponden al útero, como también las cuevas, los barcos y toda clase de recipientes. etc.

La técnica interpretativa, basada en las asociaciones libres del sujeto, se demuestra, en efecto, ineficaz para la solución de los elementos simbólicos del contenido manifiesto (al igual que en el caso de los sueños típicos).

En toda una serie de casos descubrimos a primera vista la comunidad existente entre el símbolo y el

elemento por él representado. Otros, en cambio, mantienen oculta tal comunidad, y entonces nos resulta enigmática la elección del símbolo. Pero precisamente éstos son los que han de esclarecer el último sentido de la relación simbólica, pues indican que la misma es de naturaleza genesiaca. Aquella que en la actualidad se nos muestra enlazado por una relación simbólica se hallaba probablemente unido en épocas primitivas por una identidad de concepto y de expresión verbal. La relación simbólica parece ser un resto y un signo de antigua identidad. Puede asimismo observarse que la comunidad de símbolos traspasa en muchos casos la comunidad del idioma. (En los sueños de personas francesas y de otros países de lengua romance es utilizada también la habitación como representación simbólica de la mujer, a pesar de no existir en tales idiomas expresión ninguna semejante a la alemana Frauenzimmer -habitación de la mujer- como sinónimo de «mujer».559n).

Quiero advertir expresamente que no es tampoco posible limitar la traducción de los sueños a la de los símbolos, prescindiendo de la técnica del aprovechamiento de las ocurrencias del sujeto.

Un símbolo incluido en el contenido manifiesto debe ser interpretado con frecuencia en su sentido propio y no simbólicamente.

Ambas técnicas de la interpretación onírica tienen que completarse entre sí; pero tanto práctica como teóricamente pertenece el lugar principal al procedimiento primeramente descrito que atribuye la importancia decisiva a las manifestaciones del sujeto (es decir, asociación libre de ideas), sirviéndose de la traducción de los símbolos como medio auxiliar.

Fantasías personales

Nota: Según Freud, aparte de los sueños típicos o los símbolos, existe otro grupo de fenómenos que se citan con frecuencia en los sueños: las fantasías personales, ensoñaciones o sueños diurnos): prisión del sujeto o fantasía del matrimonio, etc.

Como los sueños, son estas ensoñaciones realizaciones de deseos (646)

... en aquellos casos en los que aparece ya constituido de antemano tal sueño diurno, relacionado con las ideas latentes del nocturno, se apoderará de él y tenderá a hacerlo pasar al contenido manifiesto. Existen, pues, sueños que no consisten sino en la repetición de una fantasía diurna que ha permanecido, quizá, inconsciente. ... Parecen más fluidos, más coherentes y, sin embargo, más fugitivos que los demás elementos del mismo sueño, y estos caracteres me indican que se trata de fantasías inconscientes relacionadas con el sueño y acogidas por él, pero no me ha sido nunca posible determinarlas. (647)

... la elaboración onírica se sirve con preferencia de una fantasía preexistente en lugar de crear otra original utilizando el material de las ideas latentes... (648)

I-3. Primera conclusión: un concepto de «inconsciente cultural»

De esta manera, podemos ver una teoría etnopsicoanalítica sobre el «inconsciente cultural» implícita en este libro de Freud. Freud habla de «el representar inconsciente, en especial del popular» que se manifiesta no sólo en los sueños sino también «en el folklore, los mitos, las fábulas, los modismos, los proverbios y los chistes corrientes de un pueblo»; también habla de una cierta «comunidad de símbolos»: sus habitantes comparten en su inconsciente un conjunto de fantasías y símbolos colectivos, cuyos contenidos latentes influirían, fuertemente y de manera más o menos semejante, sobre las actividades mentales de estas personas.

Ahora bien, cabe plantear la pregunta: ¿hasta qué punto el inconsciente cultural -constituido por los contenidos manifiestos y latentes de los sueños típicos, de los símbolos y de los fenómenos análogos- puede variar de un pueblo al otro?

Por ejemplo, hemos visto arriba que el emperador y la emperatriz o el rey y la reina representan casi siempre a los padres del sujeto. Podemos interrogarnos al respecto: ¿son representables por estos símbolos (emperador, emperatriz, etc.) las imágenes de los padres en las sociedades fuertemente igualitarias como, por ejemplo, en las sociedades indígenas amazónicas, donde no existen estos personajes políticos? Esto no es una pregunta trivial. La respuesta negativa a esta pregunta significaría que el inconsciente cultural y la estructura sociopolítica en que él se sitúa no son variables independientes. Cabe añadir que, en La psicología de las masas, Freud mismo mostró admirablemente la relación estrecha entre el inconsciente (aunque no necesariamente «cultural» para Freud) y la política.

Respecto a Freud, parece ser que, después de la primera edición de esta obra (1900) se fue inclinando poco a poco hacia la postura universalista -la que se expresa claramente en *Tótem y tabú* (1912) en que intentó demostrar, de alguna manera, la universalidad del complejo de Edipo (c.f. Laplanche y Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*). Al parecer, en el curso de su trabajo, Freud llegaría a pensar que los contenidos latentes de los sueños típicos y de los símbolos son más o menos universales, lo que significa que realmente no habría nada en el inconsciente cultural más allá del nivel de sus contenidos manifiestos. Asimismo, la posibilidad de la lectura etnopsicoanalítica que propongo aquí, dentro de la ortodoxia psicoanalítica, resultaría excluida.

Sin embargo, esto no quiere decir que la pregunta arriba planteada sea insignificante. Por ejemplo, Deleuze y Guattari, en *Anti-Edipo*, intentaron mostrar que la pretendida universalidad del complejo de Edipo (con todos sus correlativos socioculturales señalados por estos autores) no es más que una ficción históricamente construida.

El tema de la segunda parte es precisamente el indagar empíricamente esta posible variación del inconsciente cultural. Más concretamente, intentaré mostrar, a través del análisis de los casos de Amazonía y de Marruecos, los siguientes puntos:

1. La variación del inconsciente cultural no se limita al nivel de los contenidos manifiestos sino también al de los contenidos latentes.
2. La variación del inconsciente cultural, por otro lado, se relaciona con el tema de la variación de la función de instancia de la censura y de la constitución del sujeto.
3. Y estas variaciones están estrechamente ligadas con la variación de la estructura sociopolítica en la que se sitúa el inconsciente cultural en cuestión.

II. Segunda parte: ¿Cómo comprender la vida interior de las personas formadas en otra cultura?

II-1. Citación inconsciente de mitos en los sueños, soñados por un indígena amazónico

W. Kracke, antropólogo-psicoanalista norteamericano, hizo su trabajo de campo entre los indígenas Kagwahiv de Brasil, utilizando, junto con la técnica común del trabajo de campo antropológico, una técnica de investigación análoga a la de psicoanálisis: los indígenas venían cada mañana al investigador y contaban sus sueños a la vez que hacían, entre otras cosas, la asociación libre de ideas a partir del contenido de sus sueños.

Sueños y mitos

Los siguientes son algunos de los comentarios preliminares de Kracke.

Los sueños y los mitos se consideran, en general, en categorías distintas: los sueños son privados, transitorios y sensoriales mientras que los mitos son públicos e invariables, comparables a la literatura. Sin embargo:

- i) en la cultura como la de Kagwahiv, ambos se cuentan con el mismo tiempo o modo verbal.
- ii) Los sueños, entre los Kagwahiv, no son simples «imágenes sensoriales» sino que «se

cuentan»; y los mitos no son textos escritos, sino que también «se cuentan», siendo evocadores de imágenes muy vivas, tanto para el narrador como para el oyente.

El hecho de que el texto del mito varía ligeramente cada vez que se cuenta, indica que el narrador recuerda los mitos menos como palabras que como imágenes.

Esta correlación entre los sueños y mitos, la demuestra mejor que nada el hecho de que en los sueños, con frecuencia, se citan los mitos.

Así, el contenido latente del sueño depende muchas veces de algún mito (lo que se descubre a través de la asociación libre de ideas); en algunos casos, el soñador contó un sueño idéntico a algún mito siendo el soñador mismo (o algún pariente cercano) como protagonista.

Los tres sueños de Mohã'gi

Una noche Mohã'gi soñó los tres sueños siguientes:

(A) Esta mañana he soñado con José Bahut. Estaba comiendo cantidad de mandiocas. Me acerqué a él y le dije:

-¡Cuántas mandiocas estás comiendo!

En el sueño, él tenía su barriga así de hinchada. En el sueño, José había robado esas mandiocas.

-¿Dónde encontraste esas mandiocas?-, le pregunté.

-En la huerta-, me contestó.

(B) Anoche soñé con un brasileño. Su nombre era Joaquim... no, era José Nascimento.

-¿Quieres algo?-, me dice.

-No. Es muy caro.

-No se trata de eso. Yo te lo doy.

Vi el cautiti (aguardiente de azúcar) que tenía.

-¿No quieres cautiti?

Nascimento tenía muchas cosas.

-Te doy azúcar, tres kilos de café, dos jabones o pólvora.

-¿Me das pólvora?

-Muy bien. ¿Me das harina de mandioca a cambio?

-De acuerdo. Voy a tostarla.

Tosté tres arqueiros de harina.

(C) Homero estaba repartiendo un montón de pescados.

-¿Dónde cogiste tantos pescados?

-En Japec.

Cogió muchísimos, muchísimos pescados, acará, tucunaré, jaraquí, traíra. En el sueño, él los pescó con la red.

Mito implícito en el sueño A

Acercas del sueño A Mohã'gi comentó que José Bahut estaba tan gordo como si estuviera preñado. De ahí, el autor le preguntó si tenía alguna memoria de infancia sobre el embarazo. Mohã'gi le dijo que no se le ocurría nada, pero de repente recordó: «¡Ay, sí! La primera vez lo vi en el agua... En un principio, no había niños. Era Mbahíra...», y empezó a contar una parte del mito de Mbahíra:

«Mbahíra le dijo a su esposa que iba a pescar. Sacó un pedazo de corteza de un árbol e hizo con él un cebo artificial. Se le acercó un aracá. Mbahíra lo cogió y lo tiró hacia atrás. Se oyó detrás de él una voz: “¡Papá, mírame!”. Mbahíra miró atrás, y ahí cayó el pez. Luego, le vino otro aracá, y él lo cogió. De nuevo se oyó la voz: “¡Papá, mírame!”, y cuando miró atrás, cayó el pez. Luego, le vino un jandiá (siluro). “¡Papá, mírame!”. ... “¡Eres mi hija!”. El la llevó a su casa. Todos le preguntaron a él: “¿Dónde encontraste una niña tan bonita?” La hija cocinó el maíz para él, e hizo el aguardiente (cauí).»

Interpretación dada por Kracke

El mito consiste en que el protagonista (hombre) obtiene una hija sin la intervención de su esposa. A partir de este dato, Kracke piensa que el contenido latente de este mito, y tal vez de los tres sueños, está relacionado con la fantasía del embarazo masculino. De hecho, desde esta perspectiva descubrimos varias referencias implícitas a este tema.

(A) Aparte de la barriga de José Bahut, es significativo el detalle de que José «robó» las mandiocas de la huerta. En las sociedades amazónicas hay una estricta división de trabajo según la cual la huerta es el lugar de trabajo de la mujer, y las mandiocas son los productos de la mujer -igual que los hijos- (el hombre se dedica a la caza y la pesca). En una palabra, José robó el papel de la mujer. Además, la idea de «continuar comiendo» recuerda la teoría etnobiológica de los Kagwahiv de que el embarazo es un fruto del continuo suministro del semen. Finalmente, José Bahut es el que le ayudó a la mujer de Mohã'gi cuando ella dio a luz.

(B) No podemos pasar por alto el apellido «Nascimento». A final de la conversación, Mohã'gi tuesta la harina de mandioca (para que ésta se infle). Además, Es muy raro que él se dedique a la cocina que es el trabajo de la mujer -otra vez la inversión de los papeles

sexuados

(C) El contenido del sueño se relaciona claramente con el mito de Mbahíra.

(El mito de Mbahíra) El acto de «mirar atrás» -inversión corporal-, aparecido en el mito de Mbahíra, puede relacionarse con el tema del «inversión del sexo»: si es así, ciertamente el tema del mito sería el embarazo masculino.

¿Por qué el embarazo masculino?

Kracke destaca que, aunque la fantasía del embarazo masculino, en sí misma, no es rara, ella adquiere una importancia peculiar en la sociedad Kagwahiv. Es que en esta sociedad cuya estructura sociopolítica se basa en la uxori-localidad y en las manos de obra de los yernos, el tener muchas hijas es el deseo principal para el padre. Sin embargo, quien se embaraza no es el padre sino la madre: de ahí la importancia de la fantasía del embarazo masculino, que, en esta sociedad, se convierte en la expresión de un intenso deseo colectivamente compartido.

Comentarios

1. La citación inconsciente de los mitos en los sueños de Mohã'gi es muy semejante a la citación de los sueños típicos o de los símbolos descrita por Freud. Llama la atención, en este sentido, el siguiente detalle: cuando Kracke le preguntó a Mohã'gi sobre el embarazo, éste dijo al principio que «no se le ocurría nada...», igual que en el caso de los sueños típicos. Los contenidos manifiestos (y latentes) de los mitos constituyen el inconsciente cultural de los Kagwahiv.

2. Sin embargo, hay una diferencia marcada entre los mitos de los Kagwahiv y los sueños típicos: los primeros se cuentan en su vida cotidiana, mientras que los segundos nunca se cuentan (ciertamente esto explicará el hecho de que, diferentemente del caso de los sueños típicos, Mohã'gi, al final, logró recordar el mito). Es decir que la «conciencia» Kagwahiv tolera bastante los mitos mientras que la conciencia europea no toleran los sueños típicos. Esto parece indicar a la vez las dos cosas: i) los mitos son más elaborados en el proceso secundario que los sueños típicos; ii) por otro lado, probablemente, la censura Kagwahiv es menos estricto que la europea respecto a la manifestación de las formaciones del inconsciente.

3. Otra característica interesante del caso Kagwahiv es un fenómeno que podríamos llamar

«fusión del sujeto individual al sujeto mítico colectivo». Ya Kracke destacaba que algunos soñadores contaban unos sueños idénticos a los mitos siendo el soñador mismo (o algún pariente cercano) como protagonista -muy semejante a lo que ocurre, según Freud, a las fantasías personales en Europa que se repiten en igual forma en los sueños. Los Kagwahiv se mueven libremente entre el sujeto individual onírico y el sujeto mítico colectivo (en el pasaje: «¡Ay, sí! La primera vez lo vi en el agua... En un principio, no había niños. Era Mbahíra...», podríamos observar cómo Mohã'gi se trasladó del sujeto individual al sujeto mítico), y esta movilidad es culturalmente afianzada ya que los sueños y los mitos se cuentan en el mismo tiempo o modo verbal.

4. Finalmente, este ejemplo demuestra claramente la relación estrecha entre el inconsciente cultural y la estructura sociopolítica. Evidentemente, en la sociedad europea, el embarazo masculino no puede ser el objeto de un deseo colectivo tan intenso -lo que sugiere, por otro lado, que la variación del inconsciente cultural alcanza a un nivel mucho más profundo que los contenidos manifiestos.

II-2. La interpretación de los sueños de Freud, «reinterpretada» por los onirománticos marroquíes

Benjamin Kilborne es un antropólogo-psicoanalista que efectuó un estudio bastante curioso en Marruecos: hizo interpretar a los onirománticos marroquíes los 12 sueños que aparecen en La interpretación de los sueños de Freud (elegidos por ser culturalmente menos particulares en su contenido manifiesto) para comprender de qué manera los sueños son utilizados en la vida psicosocial de los marroquíes, quienes prestan mucha atención a los sueños en su vida cotidiana. Concretamente, Kilborne mandó a sus ayudantes a los onirománticos para que éstos les consulten sobre los sueños (con su propia presencia cuando esto se permite), siempre aclarándoles de donde provienen los sueños.

Psicoanálisis vs. oniromancia marroquí

En el psicoanálisis, el analista tiene que esforzarse continuamente a objetivar la relación inconsciente entre él mismo y el paciente: el trabajo del análisis consiste precisamente en este análisis de transferencia y contratransferencia. Todo lo contrario ocurre en la oniromancia marroquí, en la cual los interpretadores de sueños no sólo no objetivan la relación con el soñador sino que incluso exteriorizan sus propios deseos y emociones

infantiles, e intentan compartir las fantasías con el soñador. Evidentemente, es muy importante en este sentido el hecho de que la mayoría de los onirománticos marroquíes son maestros de la escuela coránica (fqih): el oniromántico marroquí suele ser, de entrada, una cierta autoridad que protege al soñador.

El sueño

He aquí uno de los 12 sueños:

«Entre dos magníficos palacios y un poco hacia el fondo, hay una casita cuyas puertas están cerradas. Mi mujer me conduce por el trozo de calle que va hasta la casita y empuja la puerta. Entonces penetro yo rápida y fácilmente en el interior de un estrecho patio en cuesta arriba.» (Freud, *La interpretación de los sueños*, p.588).

La interpretación de Freud

«Toda persona algo experimentada en la traducción de sueños recordará en seguida que el penetrar en espacios estrechos y el abrir puertas son símbolos sexuales muy corrientes, y reconocerá sin esfuerzo este sueño como la representación de una tentativa de coito *more ferarum* entre dos magníficos palacios (entre las nalgas del cuerpo femenino). El patio en cuesta arriba es, naturalmente, la vagina (...). Informaciones posteriores nos muestran que el mismo día del sueño había entrado a servir en casa del sujeto una criada joven que le había agradado, dándole, además, la impresión de que no habría de negarse a tal intento. La casita entre los dos palacios es una reminiscencia del Hradshin (ciudadela), de Praga, y alude, al mismo tiempo, a la criada de referencia, natural de dicha ciudad» (ibid.).

Interpretaciones por los onirománticos marroquíes

A (fqih reputado de Rabat, 50 años): «dos palacios»=dos sabios; «casa pequeña»=el soñador que busca la ciencia; «rápida y fácilmente»=realización de este deseo; su «mujer» lo ayudará.

B (dos fqih de Marrakech, 54 años): «dos palacios»=santos o sabios; «casa pequeña»=estudiante que encuentra la puerta de la sabiduría (en general) oculta; «mujer»=una mujer lo ayudará.

C (fqih de Rabat, 29 años): «palacios»=centinelas (que vigilan la «casa pequeña»). El sueño presagia una felicidad extrema ya que el lugar donde vive el soñador está bien protegido.

D (fqih de Marrakech, 55 años): «Tu mujer será obediente a tus órdenes y es necesario que esta obediencia sea mutua: haz lo que ella te propone. Su opinión es y será siempre favorable hasta la obtención de la felicidad».

E (hombre de 70 años): «palacio»=santo (tumba del santo); «casa»=buenas acciones (y el paraíso). «El soñador es un hombre que ha hecho buenas acciones y que va a morir. E irá al paraíso».

F (fqih rural, 50 años): «Dios recompensará al soñador con el paraíso. Es una buena persona, que ama sin odio y que es sincera. Tú ganarás el paraíso, pero tu mujer es mala.»

G (hombre de 65 años): «palacio»=tumba; «casa»=el otro mundo. «Así que el soñador va a morir, irá al paraíso con su mujer».

H (mujer de 27 años, Rabat): «palacio imponente»=paraíso; «casa pequeña»=ruina. «El marido trata mal a su mujer. Es un mal sueño de un hombre rico que se topa, de repente, con el infortunio».

I (fqih, 45 años, Rabat): No creyó que fuera un sueño.

Análisis de Kilborne

Aunque parecen arbitrarias a primera vista, la mayoría de las interpretaciones comparte el mismo esquema. Las interpretaciones de A y B: las cuales el soñador va a dos santos o sabios en busca de la sabiduría escondida detrás de la puerta, implícitamente indican la relación entre el soñador y el oniromántico (fqih). Y los temas de las interpretaciones de C, D, E, F y G: la felicidad del soñador o en esta vida o en la otra (ir al paraíso), en las sociedades islámicas, se consideran directamente relacionados con la sabiduría oculta que sólo los santos y los sabios son capaces de revelar.

En una palabra, en todas estas interpretaciones, estimulados por los símbolos contenidos en el sueño, los onirománticos (mayoritariamente fqih), implícitamente, se ofrece a cumplir el papel del sabio y del protector para el soñador. Es significativo en este sentido el hecho de que algunos onirománticos confunden el (la) ayudante de Kilborne con el autor del sueño.

Por otra parte, no es difícil imaginar que la interpretación divergente de H (mujer de 27 años, analfabeta) proviene de sus propias reacciones emocionales al sueño -es otra prueba de que la oniromancia marroquí consiste en la exteriorización de los deseos y emociones del interpretador mismo.

Según Kilborne, el tema de la «protección», manifiesto en la interpretación de C e implícito en muchas otras, es muy común en la sociedad marroquí. La otra cara de este tema es la fantasía colectiva de «persecución», también muy común, que parece cristalizarse en la idea del «mal de ojo».

Kilborne piensa que estas interpretaciones provienen, sobre todo, de las reacciones emocionales a los dos símbolos contenidos en el sueño: i) la ansiedad causada por el contraste entre los dos palacios (padres) y la casita (yo); ii) el temor provocado por la puerta cerrada de la casita -el temor de ser excluido del secreto, sobre todo de la escena primordial

(Nota: estas reacciones emocionales, naturalmente, serán compartidas también por los clientes marroquíes -lo que servirá para que estas interpretaciones les parezcan fiables).

En síntesis, este sueño impulsa al oniromántico y al cliente marroquí a formar una relación emocional entre el «buen padre protector» y el «buen hijo» -una relación que está en perfecta armonía con la estructura sociopolítica (en la que se incluye lo religioso) de la sociedad marroquí.

Comentarios

1. Como se ve claramente en este ejemplo, los (posibles) contenidos latentes de un mismo sueño puede variar según el inconsciente cultural en que se sitúe. Lo que para el soñador europeo era simplemente una disimulación de su deseo del coito more ferarum, desencadena a los marroquíes unas reacciones emocionales totalmente diferentes.

2. El tema de la «protección»-«persecución», aunque es presente, evidentemente, también en el inconsciente cultural europeo, no tiene tanta importancia en él como en el inconsciente cultural marroquí (recordemos que lo mismo ocurría con la fantasía del embarazo masculino en la sociedad Kagwahiv). El inconsciente cultural varía, cuando menos a nivel de las énfasis que se cargan sobre sus contenidos latentes.

3. Y no podemos pasar por alto el hecho de que la énfasis marroquí sobre el tema de la «protección»-«persecución» está directamente unida con la estructura sociopolítica de la sociedad marroquí, al igual que en el caso Kagwahiv.

4. Finalmente, podemos encontrar en este ejemplo, hasta cierto punto, las mismas características descubiertos en el caso Kagwahiv: la censura más tolerante y la fusión del sujeto individual a lo colectivo, o cuando menos, a lo intersubjetivo. El sujeto marroquí exterioriza sus conflictos emocionales profundos más fácilmente que el europeo, y establece, de allí, un vínculo emocional profundo con otra persona -vínculo en el cual los sujetos implicados tienden a disolverse en un esquema religioso (el padre protector y el hijo obediente). Si comparamos la psicodinámica cultural europea con la Kagwahiv y la marroquí, lo que se destaca es una peculiar énfasis sobre el sujeto individual consciente, de la cual parecen provenir la peculiar potencia de su censura y la fuerte tendencia a mantener el sujeto individual. Así, todo parece indicar que el inconsciente cultural varía incluso a nivel estructural -lo que implica, incluso, la variación de la configuración global de la personalidad.

Merece destacar, por otro lado, que tampoco podemos identificar el caso Kagwahiv y el marroquí: la formación del vínculo emocional intersubjetivo, característica de la

psicodinámica marroquí, es diferente del sujeto colectivo mítico que parecen vivir los Kagwahiv. Probablemente se trata aquí también de diferente estructura del inconsciente cultural en las dos sociedades.

II-3. A modo de conclusión: Variación del inconsciente cultural

Variación del inconsciente cultural: tres hipótesis

Resumiré los resultados arriba expuestos como tres hipótesis que espero sirvan para los futuros trabajos:

1. El inconsciente cultural varía no sólo a nivel de los contenidos manifiestos sino también a nivel de las énfasis que se cargan sobre los contenidos latentes.
2. El inconsciente cultural varía incluso a nivel estructural, lo que afecta a la configuración global de la personalidad.
3. La variación del inconsciente cultural está vinculada estrechamente con los factores sociopolíticos.

Las dos primeras hipótesis significan que es imposible suponer, como lo pretende el psicoanálisis ortodoxo, una única estructura del inconsciente universalmente aplicable. Ahora bien, esto no significaría, por ejemplo, que el inconsciente cultural Kagwahiv o marroquí sea totalmente ajeno al europeo -lo que se demuestra mejor que nada por el hecho de que la teoría psicoanalítica ha servido bastante para analizar tanto la fantasía colectiva del «embarazo masculino» como la de la «protección»-«persecución» (y estos temas no son ausentes en la sociedad europea). Aquí no se trata de relativismo, sino de variación -variación en el sentido semejante a la variación musical.

Nota: Es justamente por este carácter variacional del inconsciente cultural que el psicoanálisis ortodoxo, al encontrar siempre unos temas más o menos semejantes (pero no idénticos) en los datos provenientes del mundo no occidental, tiende a considerarlos reductibles a su teoría sobre el inconsciente cultural europeo. Y así, la mayoría de los investigadores de etnopsicoanálisis (incluidos entre ellos Kracke y Kilborne) se han quedado dentro de la ortodoxia psicoanalítica. Sin embargo, en rigor, pienso que hay que evitar el reduccionismo europeo, o mejor dicho, el esencialismo europeo: no hay que buscar la «esencia» (cierta estructura universal del inconsciente) en donde no existe más que las variaciones (diferentes formas del inconsciente cultural). Evidentemente, con esto no quiero decir que no se pueda utilizar el psicoanálisis, desde el punto de vista pragmático,

para comprender otro tipo de inconsciente cultural (de hecho, he adoptado aquí las interpretaciones más o menos ortodoxas de Kracke y Kilborne al interpretar los dos casos); simplemente, lo que quiero subrayar es que el resultado de este tipo de interpretaciones es una comprensión parcial, necesariamente e inevitablemente parcial.

Por otro lado, la apertura del psicoanálisis hacia la realidad empírica no occidental indicaría también que es imposible encerrarse en un psicologismo (o esencialismo psicológico). El inconsciente cultural está siempre en una relación dinámica con la estructura sociopolítica en que se sitúa. Así, el etnopsicoanálisis es inseparable de lo social y de lo político.

A modo de conclusión: el caso de Denise R.

Para terminar, volvamos a la pregunta inicial: ¿Es posible comprender la vida interior de las personas formadas en otra cultura? Mi respuesta era, como ya dije, un sí parcial. Ahora, después de los análisis de los textos de Freud, Kracke y Kilborne, podemos formular más claramente el problema: la dificultad proviene de la diferencia en el inconsciente cultural, que abarca a los tres niveles: los contenidos manifiestos (símbolos, mitos, modismos, etc.), las énfasis sobre los contenidos latentes, y la estructura. Pero esto no es la imposibilidad: la diferencia en el inconsciente cultural es, repito, la de la variación, y no es una contradicción irresoluble. Es por eso que la comunicación, sea buena o mala, siempre se produce entre las personas formadas en diferentes culturas.

Para terminar, resumiré el caso de la paciente africana Denise R., tratada por Tobie Nathan, que mencioné en la primera parte. A lo largo de la psicoterapia de cuatro meses, Nathan era totalmente consciente de que cada detalle de sus conversaciones se interpretaba desde dos puntos de vista: desde el del psicoanálisis y desde el de la medicina tradicional o brujería africana (dicho de otro modo, referente al inconsciente cultural europeo y al inconsciente cultural africano). Y en estas conversaciones, Nathan intentó «mantener la polaridad, cargar los dos polos y luego establecer por momentos una especie de “cortocircuito”» (p.126). Al parecer, este intento de «cortocircuito» tuvo al menos algún éxito: Denise se mejoró considerablemente después de cuatro meses. El desenlace de esta terapia merece ser citado (p.126):

Denise: «... Usted me ha hecho realmente bien. Le agradezco mucho. He traído un regalo para usted». Ella me tiende un paquete que contiene una estilográfica. Le agradezco brevemente. «Pero yo quería pedirle... ¿Sabe usted? Me he decidido partir para Africa por dos meses. Ahora me va bien, no sufro más, pero allí, el peligro es más grande. ¿Usted podría darme una protección?» En ese momento observo,

saliedo ostensiblemente de su bolso, un libro: *Las cinco lecciones sobre el psicoanálisis* de Freud...

Bibliografía

Textos citados

Nathan, Tobie. 1986. *La folie des autres: Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris: Dunod.

Freud, Sigmund. (1900). *La interpretación de los sueños* (Obras completas, tomo II). Madrid: Biblioteca Nueva.

Kracke, Waud. 1987. «Myth in Dreams, thought in images: an Amazonian contribution to the psychoanalytic theory of primary process», en B. Tedlock, ed., *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge U.P. pp.31-54. (Ver también: W. Kracke, *Force and Persuasion: Leadership in an Amazonian Society*, Chicago: University of Chicago Press).

Kilborne, Benjamin. 1978. *Interprétations du rêve au maroc*. Grenoble: La Pensée Sauvage. (Ver también: B. Kilborne, «Moroccan dream interpretation and culturally constituted defense mechanisms», *Ethos* 9(4): 294-312.)

Otras referencias

Deleuze, G. y F. Guattari. 1972/1973. *L'Anti-Oedipe*. París: Minuit. (trad. cast.: El Anti-Edipo).

Devereux, Georges. 1970. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. París: Gallimard. (trad. cast.: Ensayos de etnopsiquiatría general).

Freud, Sigmund. *La psicología de las masas*. Madrid: Alianza.

Laplanche, J. et J.-B. Pontalis. 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*. París: Presses Universitaires de France.

