



La Trama de la Comunicación

ISSN: 1668-5628

latramaunr@gmail.com

Universidad Nacional de Rosario

Argentina

Collazo, Carolina

Mito, ideología e inconsciente. Orígenes perdidos de la estructura, el sujeto y la historia

La Trama de la Comunicación, vol. 15, 2011, pp. 29-45

Universidad Nacional de Rosario

Rosario, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323927065002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Mito, ideología e inconsciente

Orígenes perdidos de la estructura, el sujeto y la historia

Por Carolina Collazo

UBA - IIGG - CONICET (carolina_collazo@yahoo.com.ar)

SUMARIO:

Lo que se propone es una lectura comparada entre el mito lévistrausseano, la ideología marxista y el inconsciente del psicoanálisis a partir de tres categorías en las que estos tres campos de inscripción teórica tan diversos podrían, no obstante, aunar un propósito común en el intento de pensar la subjetividad tras la irremediable muerte del sujeto moderno. Esas tres categorías son: "estructura", "sujeto" e "historia". La hipótesis que motiva tal recorrido es que en todos los casos se anula como objeto de análisis la relación entre el fundamento y su origen, por cuanto se introduce un cuestionamiento tanto al estatuto como a la articulación misma entre lo real y la representación.

DESCRIPTORES:

Subjetividad, Verdad, Significación, Sobre determinación, Interpelación

SUMMARY:

The proposal is an analysis comparing the Lévi-Strauss myth, the Marx ideology and the unconscious of the psychoanalysis. Starting from these three fields, there are three categories so diverse that they may even have a shared objective regarding thinking the subjectivity following the unavoidable death of the modern subject. These three categories are: 'structure', 'subject' and 'history'. The hypothesis is that in all cases the relationship between the ground and its origin is denied as analysis object, since a argue is present in both the statute and the articulation between the real and the representation.

DESCRIPTERS:

Subjectivity, Truth, Signification, Overdetermination, Interpellation

INTRODUCCIÓN

La separación y confrontación entre *mythos* y *logos* debe ser pensada, según Jean-Pierre Vernant, en "toda una serie de condiciones cuyo juego, entre los siglos VIII y IV a.C, hizo que se abrieran, en el seno del universo de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas"¹. Pues, justamente la crítica que dirige Platón a los pre-socráticos puede entenderse, de manera muy simplificada, como la incapacidad de distinguir entre algo puramente del orden de la creencia irracional y algo del orden puramente de la razón.

La noción de mito que la tradición del pensamiento de Occidente hereda de los antiguos griegos es entonces aquella que lo define por oposición a la racionalidad y a lo real. La obra de Lévi-Strauss nos ofrece bastos argumentos para dar cuenta que el mito, lejos de poder ser considerado como algo absurdo, es por el contrario, aquello que estructura las prácticas sociales. En cambio, ningún argumento se podrá encontrar en sus escritos que distancie al mito de la idea de ficción, claro que esta ficción nada tendrá que ver con la simplificación de ser algo opuesto a lo que podríamos llamar lo real.

Si el mito es efectivamente una ficción en cuanto relato en el registro discursivo que no se opone a lo real, no habría, en principio, demasiados inconvenientes en entender esta ficción como la lógica regulativa kantiana, salvo por el hecho de que como es sabido, la ficción lógica en Kant requiere de una trascendentalidad que ofrezca a la subjetividad, a través de la razón, una forma de aprehender lo real como representación. Más bien podríamos asumir la versión nietzschena de ficción lógica en cuanto necesidad de seguir sosteniendo cierta idea de subjetividad frente a la muerte del sujeto moderno, esa necesidad de mantener pequeños fragmentos de mundo organizados, siempre que por ficción se entienda un error útil para la vida. Es decir, reconocernos en esa ficción que no podemos dejar de ser.

A modo de planteo general sobre el recorrido que nos proponemos transitar, sugerimos que tanto en el mito lévistrausseano, como en la ideología marxista y el inconsciente del psicoanálisis, no sólo se pone en evidencia el problema del estatuto de lo real y del estatuto de la representación, sino que se introduce un cuestionamiento a la articulación misma. Para ello, será entonces necesario, el abordaje de tres categorías fundamentales si lo que se pretende es una reflexión comparada entre los tres campos propuestos, a saber: subjetividad, historia y estructura.

LA ESTRUCTURA Y SUS EFECTOS

Vernant señala que en la modernidad existe una concepción del mito similar a la de los antiguos griegos. El mito como narración no es rechazado en pos del logos, sino que constituye una especie de velo que oculta una verdad secreta; es un simbolismo inentendible propio de la expresión alegórica de la narración que necesita ser traducido para comprender esa verdad velada. Para Vernant, tanto los griegos como los modernos "reconocieron al mito un valor de enseñanza, aunque de una enseñanza oscura y secreta; le atribuyeron un valor de verdad, aunque de una verdad no formulada directamente..."².

Pero esta forma figurada de decir puede entenderse como algo distinto a la verdad, o por lo menos a aquella verdad ofrecida directamente por el logos. Es decir que, más allá de no adjudicarle al mito un valor enteramente rechazable y descartable, lo irreductible es la estructura dicotómica entre la separación, la oposición radical entre *mitos* y *logos*.

Para este autor, el estructuralismo lévistrausseano subvierte la mera oposición entre simbolismo y funcionalismo para el estudio de los mitos, es decir, un abordaje de la especificidad del mito en su forma particular de relato por un lado, y los contextos socioculturales en los que aquél se inscribe por otro. No habría, pues, que discriminar el sistema en el cual el

mito se hace inteligible y el valor de significación propio de su especificidad. Objeto / contexto no es una elección plausible.

Siguiendo entonces el planteo de Vernant, la obra de Lévi-Strauss representa una continuidad, una ruptura y un nuevo punto de partida. Continuidad porque en sintonía con M. Mauss, el mito es una estructura que es preciso descifrar; un corte epistemológico porque aparece la lingüística estructural como modelo para tal desciframiento; y, finalmente, un nuevo comienzo, en la medida que para Lévi-Strauss el mito contiene un doble sentido, uno ordinario y otro oculto, cada uno de ellos se corresponden con dos niveles de conciencia distintos. El primero tendría más que ver con el contenido específico o narrativo de un mito; el segundo el que hace del mito un sistema ordenado, una estructura estable más allá de la particularidad del relato manifiesto. Es ese segundo nivel más profundo el que tendrá mayor relevancia en su análisis.

“Así se ha podido decir que en Lévi-Strauss hay como dos teorías del mito superpuestas: según la primera, todo mito es analizable en dos niveles y obedece a una doble reglamentación [...] Según la otra teoría, un mito es un discurso dispuesto de tal forma que pueden aplicársele unas reglas generales de transformación, siendo el conjunto de los mitos un producto del juego de estas transformaciones. Es en este sentido en el que puede decirse que no son tanto los hombres los que piensan los mitos, sino más bien los mitos los que se piensan entre sí”³.

Entonces, el mito es por definición una estructura que proporciona un modelo lógico general más allá del carácter enteramente contingente de su contenido. Ésta es la respuesta más global con la que Lévi-Strauss responde cómo comprender el gran parecido de los mitos en todos los extremos de la Tierra. En este sentido es que “no existe versión ‘verdadera’ de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados. Todas las versiones pertenecen al mito”⁴.

De esta definición inicial se desprende el problema de determinar las unidades constitutivas del mito que resultan imposibles de aislar más allá de los ‘haces de relaciones’ que sólo a partir de la forma de sus combinaciones adquieren una función significante. Pues hay algo en su estructura que no le permite estar estática por cuanto no hay tarea de desciframiento posible de un núcleo irreductible a ser develado. He aquí una primera aproximación a la idea de estructura marxista y al tan recurrido interrogante sobre la ideología.

Al hablar de ideología, nos referimos a ese espacio problemático tan recurrido por la mayoría de los teóricos marxistas en relación con el famoso principio de determinación entre las bases y las superestructuras. De alguna manera esta problemática es inaugurada por Marx cuando a partir de 1845 rompe definitivamente con la tradición idealista hegeliana, como así también con el materialismo esencialista y ahistorical de Feuerbach. En *La ideología alemana*, Marx y Engels esbozan los principios para una teoría de la ideología, sobre la que Louis Althusser ha intentado tan enfáticamente delimitar su especificidad y despojarla de lecturas apresuradas y simplistas en términos de ‘falsa conciencia’. Teniendo en cuenta nuestro propósito, la problematización construida por Althusser en torno a la ideología, cobra protagonismo en virtud de la lucidez y la originalidad con la que este autor ha propuesto pensarla a la luz de algunas categorías ofrecidas por el psicoanálisis.

Desde la lectura althusseriana, la ideología expresa una forma muy particular de conciencia que es la no-conciencia. La ideología es profundamente inconsciente, es un sistema de representaciones que “se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres sin pasar por su conciencia [...] la ideología concierne, por lo tanto, a la relación *vivida* de los hombres con su mundo [...] a condición de ser inconsciente”⁵.

Ahora, si bien la ideología conforma la instancia superestructural no es un mero reflejo de las condiciones materiales de existencia, sino que posee una lógica y una productividad que le es propia, pero siempre que por ello se entienda que la ideología no por ser activa encarnaría una función meramente instrumental. Al igual que el mito, la ideología se constituye en un velo, pero en ambos casos esto no supone un simple mecanismo de engaño respecto de aquello que es velado. Si la ideología vela algo, ese algo no podría definirse como una realidad verdadera e inaccesible. Lo que se oculta no está por fuera de ella en cuanto ente. Sin mayores problemas podemos afirmar que la ideología es un velo que no vela nada o, en otras palabras, vela un vacío. Se pone así de relevancia tanto el problema de la representación como el del estatuto de lo real, ya que si lo real para Althusser mantiene en su núcleo la imposibilidad de simbolización, la representación es ella misma la expresión de una falta constitutiva que anula toda vinculación con un referente.

Podríamos también decir que la ideología se constituye en un "como si", una representación como conjunto de significaciones que, olvidándose que son significaciones, ocupan el lugar de lo real. En síntesis, lo que vela la ideología es su propio proceso de funcionamiento mediante el cual las cosas se nos presentan como naturales cuando en virtud son el producto de un proceso histórico. Tal es el efecto sobre el cual la ideología funciona. Es así que la ideología debe pensarse en cuanto tal como proceso y su análisis debe, al igual que en el estudio de los mitos, concentrarse en la forma de esa estructura y su funcionamiento más allá de los contenidos específicos.

En el caso del mito, Lévi-Strauss también nos ofrece una reflexión relacionada al problema de la eficacia propia de las superestructuras. Esta tiene que ver

con cómo pensar paralelamente la estabilidad estructural del mito y sus variaciones, es decir, la forma que las versiones anteriores de un mito determinan en su conjunto su estructura vigente y la influencia del orden externo en la conformación y transformación que los mitos sufren en sus desarrollos.

Ésa es para Lévi-Strauss una doble determinación problemática, ya que las versiones anteriores del mito influyen de manera transversal, al mismo tiempo que la acción externa -de origen infraestructural- reorganiza el conjunto del sistema cuando se modifican ciertos elementos. La disyuntiva que se presenta es entonces la siguiente: "o bien la infraestructura participa de la naturaleza de las cosas que hace intervenir y entonces, inerte y pasiva a su imagen, nada puede engendrar; o bien es del orden de lo vivido y se encuentra permanentemente en estado de desequilibrio y de tensión: en tal caso los mitos no podrán provenir de ahí por una causalidad que enseguida se haría tautológica"⁶.

Como puede notarse, el carácter del problema que aquí se manifiesta es de un orden similar al que en párrafos más arriba intentábamos presentar a propósito de la relación de la ideología y de la imposibilidad de desciframiento de un núcleo irreducible. De esta forma, desaparece el problema del origen de la estructura para dar paso al verdadero interrogante en cuanto a la forma y sus efectos, como así también a la relación entre el proceso que tanto el mito como la ideología velan, y la necesidad que los constituye en el orden de la vivencia.

Así como la ideología sólo es pensable sobre la base de una contradicción constitutiva e insuperable, lo es también en el caso de los mitos, ya que aquella aparente disyuntiva deja de ser tal si esa contradicción, aunque constitutiva, se aleja de una concepción que la ubique como originaria. Ya habíamos planteado la dificultad para aislar las unidades del mito más allá de la función significante que solo puede desprenderse

de los 'haces de relaciones' sobre los que aquellos se construyen. En este sentido, en palabras de Lévi-Strauss, los mitos "constituyen más bien respuestas temporales y locales a los problemas que plantean los ajustes realizables y las contradicciones imposibles de superar, y que se dedican entonces a legitimar o a velar. El contenido que se da el mito no es anterior sino posterior a este impulso primero: lejos de no derivar nunca en un contenido cualquiera, el mito se le acerca, atraído por su peso específico. En cada caso particular enajena a este contacto parte de su libertad aparente que no es, vista desde otro lado, sino un forzamiento de su propia necesidad"⁷.

¿Cómo introducir, por último, el objeto del psicoanálisis a esta lectura comparada entre mito, ideología e inconsciente y su abordaje en virtud de sus efectos? Comencemos por la justa relevancia que Althusser pone de manifiesto en los cruces posibles entre ideología e inconsciente: "Freud nos descubre a su vez que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un ego centrado en el 'yo', la 'conciencia' o la 'existencia' -ya sea la existencia del para sí, del cuerpo propio o del 'comportamiento'-; y que el sujeto humano está descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene 'centro' más que en el desconocimiento imaginario del 'yo', es decir en las formaciones ideológicas en las que se reconoce'. Con ello, lo habrán notado, se nos abre una de las vías por las cuales llegaremos quizás, un día, a una mejor comprensión de esta estructura del desconocimiento, que interesan en primer lugar a cualquier investigación sobre la ideología"⁸.

Dejaremos el desarrollo acerca de la constitución del sujeto para el próximo apartado y resaltaremos ahora cómo a través de esta lectura althusseriana se evidencia la importancia de la impronta psicoanalítica para un estudio marxista de la ideología. Por el momento, lo que intentamos dejar en claro en esta pri-

mera aproximación, es el hecho de cómo el mito, la ideología y el inconsciente se definen cada uno con sus especificidades como estructuras generales y de qué forma y en cada caso, es posible identificar un aporte para pensar el problema marxista de la relación entre las bases y las superestructuras.

En concordancia con esto último, el psicoanálisis en general y el caso ejemplar del análisis de los sueños, son para Althusser un aporte irremplazable. Para Freud, el sueño reviste una particular importancia en la teoría general del inconsciente: "El psicoanálisis se basa en el análisis de los sueños; la interpretación onírica es la labor más completa que nuestra joven ciencia ha llevado a cabo hasta hoy [...] Una detallada labor nos lleva al conocimiento de las peculiaridades de lo inconsciente, y podemos esperar que mediante una más penetrante investigación de los procesos de la formación de los sueños alcanzaremos nuevos conocimientos"⁹. Veremos enseguida cómo el proceso de la elaboración onírica ofrece a Althusser un modelo de explicación estructural para el materialismo histórico y en particular a la problemática de la ideología.

La categoría de 'sobredeterminación' cobra especial preponderancia en algunos de los escritos que componen *La revolución teórica en Marx* que, junto a *Para leer el Capital* conforman los dos volúmenes en los que Althusser vuela sus tesis a partir de esta doble influencia entre el psicoanálisis y la antropología estructural.

Como es sabido, el término 'sobredeterminación' aparece ya en *La interpretación de los sueños* de Freud. Althusser encontró en esa forma particular de explicar la producción onírica, un proceso que bien podría aclarar una complejidad social que la determinación simple hegeliana (*Capital-Trabajo*) no alcanzaba a expresar.

Freud nos revela que frente a un deseo inconsciente, reprimido, la relación entre las ideas latentes y el contenido manifiesto no es otra que la de ofrecernos

"dos versiones del mismo contenido, en dos idiomas distintos, o mejor dicho [...] distinta forma expresiva [...] Las ideas latentes nos resultan perfectamente comprensibles en cuanto las descubrimos. En cambio el contenido manifiesto nos es dado como un jeroglífico, para cuya solución habremos de traducir cada uno de sus signos al lenguaje de las ideas latentes"¹⁰.

'Condensación' y 'desplazamiento' son los dos procesos con los que Freud explica el proceso de formación de los sueños y a propósito de los cuales aparece entonces el concepto de sobredeterminación. A riesgo de simplificar bastante la cuestión pero a los efectos del presente, podemos decir brevemente que existe un deseo onírico inconsciente que en tanto irresoluble da lugar a una deformación onírica producto de la censura ejercida por la instancia psíquica. El resultado es que el contenido manifiesto no se muestra en el mismo lenguaje que en las ideas latentes, de allí que no pueda ser una mera reproducción. Lo que acontece en ese proceso es un desplazamiento que nace por la influencia de la censura referida. En articulación con ello, el hecho de que el sueño aparezca como una masa de representaciones que, al igual que en la ideología, oculta algo tras su forma prescindiendo en sí del contenido, supone una operación de condensación respecto a la amplia riqueza de las ideas latentes.

La condensación no se da por exclusión de algunos elementos en pos de los elementos representados, de lo que no podría sacarse otra conclusión -equivocada de hecho- de que no se produjo en el sueño una fiel traducción o proyección, punto a punto, sino una reproducción harto incompleta y llena de lagunas. Antes bien, los elementos del contenido manifiesto son "*puntos de convergencia* en los que se reúnen muchas de estas ideas (latentes); esto es, por entrañar con respecto a la interpretación de una *multiplicidad de significaciones*. Expresando en forma distinta el hecho en que basamos esta explicación, podemos decir que cada uno de los elementos del contenido manifiesto

demuestra hallarse *superdeterminado* y múltiplemente representado en las ideas latentes [...] De un elemento del sueño conduce el camino de asociación de varias ideas latentes y de una idea latente, a varios elementos del sueño [...] Cualquiera sea el sueño que sometemos a esta disección, confirmaremos los mismos principios; esto es, que los elementos del contenido manifiesto quedan constituidos a expensas de la totalidad de las ideas latentes y cada uno de ellos se muestra múltiplemente determinado con relación a dichas ideas"¹¹.

Este pasaje sintetiza de alguna manera, el proceso que Althusser intentaba explicar acerca de la eficacia propia de la superestructura ideológica, aquella búsqueda en la que el autor se embarca tomando como principio la premisa básica formulada por Marx y Engels sobre la "autonomía relativa" y la "determinación en última instancia". En este sentido, la Revolución Rusa es el caso ejemplar mediante el cual Althusser demostró que la unidad de ruptura no respondía simplemente a la contradicción simple entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

¿Pero qué tienen, pues, en común los sueños y la Revolución Rusa? Que ambos 'productos' no pueden ser deducidos de un punto originario, aún cuando se conformen como resultados imprevistos. He ahí donde de la sobredeterminación, en cuanto proceso, puede explicar la complejidad en los casos.

Al turno de la Revolución, Althusser se sirve del concepto de sobredeterminación para analizar este acontecimiento histórico como aquel en el que estaba presente "una prodigiosa acumulación de 'contradicciones', de las que algunas son radicalmente heterogéneas, que no todas tienen el mismo origen, ni el mismo sentido, ni el mismo *nivel y lugar* de aplicación, y que, sin embargo, 'se funden' en una unidad de ruptura [Es decir, la formación social está] *sobre determinada en su principio*"¹².

Sobredeterminación, entonces, da cuenta de un do-

ble gesto: que tanto el inconsciente como la ideología no operan como instancias secundarias o derivadas y que tampoco se constituyen en núcleos insoslayables en lo que habría un contenido oculto e indescifrable. Si en todo caso es posible hablar de un secreto es que tanto en el sueño como en la ideología el misterio no está sino en sus respectivas formas. A esto nos referíamos cuando decíamos que la ideología era un velo que no velaba nada. La ideología es más bien la necesidad de una máscara como metáfora de una identidad no resuelta. Pero esta identidad no es incompleta porque se opondría a una identidad verdadera oculta e inaccesible, sino que la falta es condición de posibilidad de la subjetividad. La identidad es constitutivamente fallida, por cuanto implica que, más allá del problema del conocimiento, no hay ningún rostro sobre el cual la máscara podría calzarse.

Así como resulta inapropiado entender la ideología como reflejo mecánico de aquello que contiene la infraestructura sin ser ella sometida más que ese mecanismo que la determina sin fisuras, en el mismo sentido improductivo descansaría el concebir el producto onírico como una reproducción sobre la que la interpretación podría reponer el significado literal que su contenido manifiesto ilustra de forma transparente. Asimismo, como la ideología no expresa una falsa conciencia que distorsiona una realidad oculta e inaccesible, el contenido manifiesto no oculta tras de sí un deseo escondido y opacado que haya que descifrar.

¿Cuál sería ahora el lugar que ocuparía el mito en esta reflexión? En el mismo sentido con el que venimos desarrollando esta idea de que no habría, en la ideología o en el sueño -como ejemplo de síntoma con el que el inconsciente se expresa- algo que exige desciframiento más que en el enigma de su estructura, algo similar ya hemos adelantado con relación al mito que quizás valga volver a resaltar.

En lo más general, el mito podría definirse, al igual

que el inconsciente y la ideología, como una estructura. Bien, pero además ésta es una estructura que mantiene con su contenido específico una doble relación. Por un lado la estabilidad de la estructura trasciende la variabilidad de sus contenidos específicos, pero por otro lado, ambas instancias se nutren de manera que no es posible tampoco deslindarlas por completo. Aunque en los tres casos el análisis de la estructura es lo que prima, su 'desciframiento' requiere de cierto modo tener en cuenta este carácter ambivalente que trastoca cualquier posibilidad de pensar en términos opositoriales simples tales como forma / contenido.

Entrando en una comparación más detallada, podemos decir que se abre otra vía de indagación con respecto a la relación del mito con la verdad. En una forma muy similar a lo ya trabajado con la ideología y el sueño, si el mito es un simbolismo, no por ser éste inentendible estaría velando una verdad oculta, sino más bien, siendo en su forma particular de narración una forma posible de expresión -'constitución'- de esa verdad que no está por fuera de él.

En este sentido, la instancia de su contenido narrativo tiene un cierto carácter secundario o complementario respecto de la instancia de su constitución como sistema de ordenamiento, es ese nivel más estable de su estructura el que proporciona un modelo lógico general.

Así llegamos a la conclusión que tanto la ideología, como el inconsciente y el mito sólo pueden pensarse a partir de sus efectos y que sus respectivos contenidos específicos no son más que la vía a posteriori del análisis de sus formas generales o estructuras. Más aún, estas estructuras son, en todos los casos, no conscientes y, sin embargo, ordenan y clasifican los objetos del mundo, constituyen las subjetividades y regulan las prácticas sociales.

Desde un abordaje focalizado en los efectos, el pro-

blema del origen, pues, se esfuma. Trastocando todo resabio moderno, desde estas perspectivas puede también entenderse que el sujeto como fundamento originario de la significación de sí y del mundo también se diluye en la medida que es un producto más de la operación estructural. A esta relación entre estructura y subjetividad nos dedicaremos en el próximo apartado.

EL ORIGEN PERDIDO DEL SUJETO

Si pensamos en las problemáticas en las que se inscriben las nociones de ideología e inconsciente, es necesario entender que el proceso de subjetivación es siempre un proceso inacabado. Existe una subversión del sujeto cartesiano a partir del descubrimiento del inconsciente en Freud y del materialismo dialéctico e histórico en Marx, en tanto que el sujeto de voluntad libre de conciencia sucumbe irremediablemente. Si no es ya la mismidad aquella que funda, desde un punto arquimédico verdadero por evidencia, la verdad de todo aquello que de él derive, tanto el marxismo como el psicoanálisis construyen sus objetos de estudios en tanto análisis de los efectos de un sujeto que es el producto de una falta. “¿Cuál es el objeto del psicoanálisis? [...] los ‘efectos’ prolongados en el adulto sobreviviente, de la extraordinaria aventura que, del nacimiento a la liquidación del Edipo, transforma un pequeño animal engendrado por un hombre y una mujer en pequeño niño humano. Uno de los ‘efectos’ del volverse humano del pequeño ser biológico originario en el aparto humano: he aquí, en su lugar, el objeto del psicoanálisis que lleva el nombre del inconsciente”¹³.

En este sentido, el psicoanálisis, en tanto ciencia conjectural del sujeto, ha sabido servir muy bien a una concepción del sujeto ideológico, ya que si la restitución sintomática de la represión que provoca la visualización de su falta constitutiva se da siempre, tan ineficaz es la represión como eficaz es la operación ideológica como intento necesario, aunque precario y

siempre fallido, de producir un efecto de totalidad. Es una relación de inversión absolutamente proporcional. En pocas palabras, la ideología sólo es pensable a partir de esa restitución irresoluble entre el todo y la falta.

Sin pensar en homologaciones apresuradas, podemos, no obstante, formular que hay también algo de irresoluble en el mito. Habíamos dicho que es una estructura cuyo origen se diluye y su ‘desciframiento’ sólo puede llevarse a cabo a través del análisis de sus efectos. Podríamos ahora también agregar que el mito es una estructura que se sostiene siempre sobre una contradicción irresoluble. Y que este carácter irresoluble de la contradicción sobre la cual la estructura mítica se levanta es inherente a misma constitución del mito. ¿En qué consiste, pues, esta contradicción? En una misma operación de necesidad de un autor y de la supresión de un sujeto fundante¹⁴.

Lévi-Strauss asume el carácter individual de la creación a la que, en última instancia, puede remitirse la gestación de un mito. Sin embargo, para que un relato que ha sido en algún momento imaginado y narrado por un individuo pase al estado de mito, es necesaria una instancia social en cuya transmisión oral, al conformarse en una tradición colectiva, pierda lo esencial de su comienzo respecto a la imaginación y experiencia personal de su autor. “Las obras individuales son todas mitos en potencia, más es su adopción en el modo colectivo lo que actualiza, llegado el caso, su ‘mitismo’”¹⁵.

Así, se llega a la conclusión que los mitos, en cuanto tales, carecen de autor “desde el instante en que son percibidos como mitos, sea cual haya sido su origen real, no existen más que encarnados en una tradición. Al contar un mito, oyentes individuales reciben un mensaje que no viene, por hablar propiamente, de ningún sitio...”¹⁶.

En este paso al discurso colectivo, hay que analizar, por un lado, la relación entre mito y creencia y, por otro, la relación entre la transformación al anonimato del discurso colectivo y el lugar que ocupa la conciencia, porque es justamente en la intersección de estos dos ejes problemáticos donde el cruce entre mito, ideología e inconsciente, a nuestro entender, se torna más estrecho.

Una definición habitual y corriente de 'creencia' es la de ser una suerte de conformidad a alguna cosa o un firme sentimiento en algo que no está probado o demostrado. Sin embargo, desde una lectura que contemple un cruce entre materialismo y psicoanálisis como podría ser la de S. Žižek, una creencia se distancia radicalmente de cualquier interpretación vinculada a los sentimientos o sensaciones que estarían ocultos en el enigma sustancial de los sujetos, dado que esto llevaría a la inevitable búsqueda de la demostración del origen del sentido o la cosa en la que se cree. La creencia, por el contrario, es una instancia enteramente social.

La definición que propone Žižek a propósito de su lectura de Lacan es la que supone que una "creencia, lejos de ser un estado 'intimo', puramente mental, se materializa siempre en nuestra actividad social efectiva: la creencia sostiene la fantasía que regula la realidad social"¹⁷. Dos consideraciones: una, respecto de la materialización, otra respecto de la regulación. Que una creencia se materializa como actividad social -reafirmando su carácter no individual-, implica que ésta circule permanentemente, es decir, que se mueve y se escurre en el orden de las coyunturas concretas. Y si bien es incapaz de fijarse de una vez y para siempre, *regula la realidad social*, es decir, que su inscripción en el proceso histórico-social asume, aunque temporalmente, un lugar común de decir / hacer social.

Sin embargo, este "lugar común" no debe ser interpretado como un cierre, es decir, como un sentido anclado al que todos concurren y todos comparten.

La creencia más bien es un lugar de confluencia que, en términos de significación, encarna siempre su propia transformación, reactualización y resignificación constantes.

Esta breve síntesis acerca del sentido específico de la noción de creencia es simplemente un argumento que nos sirve para introducir la relación entre la instancia colectiva inherente a la constitución del mito y cómo a partir de allí, podría relacionarse con las nociones de inconsciente e ideología en lo que refiere a la estructuración de las prácticas sociales y cuál sería la concepción de sujeto que opera en tales prácticas.

Al comienzo esbozamos una aproximación general al mito lévistrausseano como una ficción que, sin definirse como opuesto a lo real, estructura las prácticas sociales. También, que el mito, al igual que el inconsciente y la ideología, eran conceptos a través de los cuales, cada uno desde sus particulares ámbitos de inserción teórica, disparaban una serie de cuestionamientos tanto al problema de la representación como al problema del estatuto de lo real. Más aún, las problemáticas condensadas en estos tres conceptos trastocaban de raíz la estructura dicotómica de la oposición entre realidad y representación, es decir, la articulación misma.

Lo que en ningún caso aparece como central es un supuesto problema de 'traducción' o 'desciframiento', por cuanto el trastocamiento al que hemos hecho referencia conlleva asimismo, una reconceptualización de la idea tradicional de 'conciencia' y del lugar que ésta ocupaba en las tradiciones que precedieron al nacimiento de los planteos que inauguraron el quiebre definitivo con la concepción moderna del sujeto.

Lévi-Strauss advierte que tanto la filosofía como las ciencias humanas han insistido tanto en hacer de la conciencia su objeto de estudio, que terminaron por quedar prisioneras del círculo que conlleva a una 'im-

potencia práctica'. Lévi-Strauss entiende que fue el estructuralismo el que ha sabido resolver esta encrucijada despojándose de la conciencia como objeto primordial sin recurrir al extremo opuesto de suprimirla sin más, "Lo que el estructuralismo trata de realizar, a la zaga de Rousseau, Marx, Durkheim, Saussure y Freud, es manifestar a la conciencia un *objeto otro*"¹⁸.

Lejos de ser estéril, la conciencia no puede sucumbir simplemente ante una crítica que necesariamente conduzca a renunciar al pensamiento consciente, pues esto sería equivalente, diría Lévi-Strauss, a renunciar a la labor de conocimiento o lo que es lo mismo, 'adquirir conciencia'. Lo que sí resulta estéril es ubicar al sujeto consciente como fundante de sí mismo y de las prácticas sociales que resultarían derivadas de tal punto originario y esencial. Claramente, acá vuelve a cobrar sentido lo que hace un rato decíamos a propósito de pensar el análisis del inconsciente, la ideología y el mito desde sus efectos, pero también hemos introducido lo que creemos es el punto más álgido del problema puesto en cuestión.

Cuando Lévi-Strauss afirma que "voluntariamente retirado para dejar libre el campo a este discurso anónimo, el sujeto no renuncia a adquirir de él conciencia, o, mejor, a que cobre conciencia a través suyo"¹⁹, no está reflexionando sobre algo distinto a lo que en Althusser podemos sintetizar bajo el problema de la interpelación ideológica y la matriz reconocimiento/desconocimiento.

Si en la ideología, lo real no es lo "distorsionado", sino lo imposible de simbolizar por fuera de una relación vivida de los hombres con su mundo, "en la ideología los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la manera en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación 'vivida', 'imaginaria' [...] En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que expresa más una voluntad (conser-

vadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad"²⁰.

De la misma forma que un mito en cuanto ficción no es algo diferente a verdad, sino que es el intento por resolver en el plano imaginario aquello no se resuelve en el plano de lo real, podemos concluir que tanto el mito como la ideología llevan a pensar, utilizando una frase de Lacan, que "La verdad tiene estructura de ficción". La verdad sólo puede expresarse en el registro discursivo en el que la ficción tiene un lugar inevitable. Y a propósito de esta afirmación, es pertinente dar cuenta ahora de la recepción althusseriana de la noción lacaniana de sujeto y la forma en que lo simbólico atraviesa la instancia imaginaria.

La tesis principal que Althusser desarrolla en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* es la que afirma "La ideología interpela a los individuos como sujetos". El funcionamiento ideológico implica una estructura objetiva en la que los individuos son interpelados por la ideología que los recluta como sujetos y cuyo efecto es el de haber sido desde ya siempre sujetos. "Esta 'evidencia' de que ustedes y yo somos sujetos -y el que esto no constituya un problema- es un efecto ideológico, el efecto ideológico en general. En efecto, es propio de la ideología imponer (sin parecerlo, dado que son 'evidencias') la evidencia como evidencias que no podemos dejar de reconocer"²¹.

Cuando Althusser dice "por eso marchamos solos", está diciendo que en la libre sujeción al mandato ideológico sólo tenemos conciencia de nuestra práctica de reconocimiento, pero desconocemos –necesariamente– su proceso o sus mecanismos. Vale decir, la eficacia ideológica reside centralmente en esta doble operación de reconocimiento-desconocimiento. "Por eso aquellos que están en la ideología se creen por definición fuera de ella; uno de los efectos de la ideología es la negación práctica por la ideología: la ideología no dice nunca 'soy ideológica'"²².

La centralidad que Lacan pone de manifiesto en el descubrimiento de Freud es la de sujeto descentrado; es el rechazo de la identidad entre el yo y el sujeto, y es exactamente esta temática que Lacan pone en juego en el estadio del espejo para dar cuenta de la oposición radical del sujeto del psicoanálisis y el sujeto cartesiano.

El 'yo' deja de ser el fundamento moderno de la autonomía del sujeto para constituirse en una construcción imaginaria que cumple la función de desconocimiento: "nos aparta de concebir el yo como centrado sobre el sistema percepción-conciencia, como organizado por el 'principio de realidad' en que se formula el prejuicio científico más opuesto a la dialéctica del conocimiento, para indicarnos que partamos de la función de desconocimiento que lo caracteriza en todas las estructuras..."²³.

El sujeto es entonces el efecto de unidad de un 'yo' constitutivamente fragmentado y es a partir de la imagen del otro que esa subjetividad se constituye, y se constituye además como escindida. Que el 'yo' necesite creerse sujeto es el paralelismo con el que Althusser entiende que en el reclutamiento ideológico de los individuos en sujetos, el individuo no existe y el sujeto es justamente ese efecto de unidad necesaria.

El yo puede objetivarse en la medida que se reconoce identitariamente con el otro para decirse a sí mismo. Esta es la imagen espectral del espejo, y a través de lo cual la identidad del sujeto se da por fuera de sí. En síntesis, el 'yo' ocuparía el lugar de esa falta constitutiva de toda subjetividad. Y dado que la falta es constitutiva de toda subjetividad, el sujeto no es otra cosa que una totalidad ilusoria. Diría Althusser, el sujeto es por excelencia el efecto ideológico.

Aparece así una paradoja: hay un sujeto que no puede ser pensado más que como efecto ideológico pero que a la vez, incluso siendo un efecto, tiene la evidencia de una subjetividad autónoma. La efectividad ideológica para la reproducción de la estructura

social consiste pues, en la libre sujeción del individuo a su mandato como sujeto. En la ideología, se asigna a los sujetos una determinada función social que no pueden dejar de reconocer como suya, es decir, como producto espontáneo de su libre determinación. Tal es la relación entre estructura y subjetividad.

Si como dice Lacan, lo que caracteriza a toda estructura es su función de desconocimiento, la estructura mítica es también una estructura inconsciente que, sin embargo y como ya hemos insistido bastante, regula las prácticas sociales. De allí que el sujeto no anteceda al discurso colectivo, sino que cobra conciencia a través suyo.

También para Lévi-Strauss, la constitución del sujeto es deudora de la función estructural: "Si hay un tiempo en que el yo pueda reaparecer, será sólo cuando, habiendo concluido la obra que lo excluía de punto a cabo (ya que, a la inversa de lo que pudiera creerse, era su autor menos de lo que la obra misma, mientras era escrita, se hacía autora de un ejecutante que no vivía sino por ella), pueda y deba contemplarla en conjunto, como harán quienes la lean sin hallarse en el arriesgado trance de haberse visto impulsados a escribirla"²⁴.

El ejemplo más claro para evidenciar la estrecha cercanía entre la función ideológica de reconocimiento / desconocimiento y la función mítica, son los paralelismos que Lévi-Strauss encuentra entre las estructuras del mito y del lenguaje por un lado, y el mito y la música por otro.

Tanto en el mito como en el lenguaje, la aplicación requiere que las propiedades de ambas estructuras se mantengan ocultas, lo que se asemeja a la afirmación del desconocimiento de sus reglas para que en virtud sean efectivas, "en caso contrario se caería en la posición del mitólogo que no puede creer en los mitos puesto que se dedica a demostrarlos [...] Así que no pretendemos mostrar cómo piensan los hombres en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en

los hombres, sin que ellos los noten”²⁵.

Con relación a la música, nos dice Lévi-Strauss que el mito puede ser pensado como el director de una orquesta ejecutada silenciosamente por sus oyentes, paradoja por la cual no es posible preguntarse por el núcleo real de la obra interpretada. En esta imposibilidad de determinar su origen “la música y la mitología enfrentan al hombre a objetos virtuales de los cuales sólo la sombra es actual, a aproximaciones conscientes (una partitura de música y un mito no pueden ser otra cosa) de verdades ineluctablemente inconscientes y que le son consecutivas”²⁶.

Ahora bien, si el mito es una estructura lógica no consciente que sirve para ordenar / clasificar los objetos del mundo, en cuyas operaciones formales son los contenidos y no la estructura misma los que pueden variar, estas estructuras deben necesariamente ser atemporales. En el próximo y último apartado, nos resta entonces dar cuenta de por qué es posible afirmar que tanto el mito, como el inconsciente y la ideología no tienen historia, y aun así no excluyen la posibilidad de concebirla.

UNA HISTORIA SIN ORIGEN Y SIN DESTINO

Siguiendo con el paralelismo que Lévi-Strauss encuentra entre la estructura del mito y la estructura del lenguaje, el autor nos dice que el mito está a la vez en el lenguaje y fuera de él, lo que hace que su estructura sea al mismo tiempo histórica y ahistórica. Histórica porque el valor del mito es inseparable de los acontecimientos sucedidos en algún momento del tiempo, pero ahistórica porque asimismo requiere de una forma de estructura permanente. O, en términos más contundentes, el mito suprime el tiempo, pero como afirmábamos anteriormente, esto no excluye por sí a la historia, más bien el mito “supera la antinomia de un tiempo histórico y consumado y de una estructura permanente”²⁷.

Esta supresión de la antinomia entre el tiempo his-

tórico y la ahistoricidad de la estructura permanente del mito bien puede relacionarse a la distinción que trabaja Althusser entre la ideología en general y las ideologías particulares.

Althusser toma la fórmula que aparece en la Ideología alemana “la ideología no tiene historia”, con la que Marx se refería a la metafísica, cuya única historia era la historia de la moral. Pero Althusser entiende que el contexto en que esta frase aparece es netamente positivista y se encuentra investida de un sentido puramente negativo, ya que la realidad de la ideología estaba puesta por fuera de ella.

En este marco, todavía no se podía -salvo algunos indicios que apenas empezaban a esbozarse-, pensar en la ideología como algo opuesto a la verdad. Esto es así, porque desde la perspectiva althusseriana no es posible una lectura del Marx de este momento, en el que la ideología fuera concebida de una forma que trascendiera una idea de construcción imaginaria, “cuyo estatuto es exactamente similar al estatuto teórico del sueño en los autores anteriores a Freud. Para estos autores, el sueño era el resultado puramente imaginario, es decir nulo, de *residuos diurnos*, presentados bajo una composición y un orden arbitrarios...”²⁸.

El carácter negativo de la formulación en la *Ideología alemana*, reside en que la ideología no es más que sueño y carece de historia en el sentido que no tiene historia propia. Tomando esta doble formulación, Althusser propone apartarse de la primera premisa y redefinir la segunda, homologando esta idea de que la ideología no tiene historia a la tan citada afirmación de Freud “el inconsciente es eterno”.

Pero si la historia, al igual que en el caso del mito, no puede suprimirse sin más, uno de los argumentos sobre los que Althusser construye su tesis es que hay una diferencia entre la ideología en general y las ideologías particulares. Discutiendo con la *Ideología alemana*, Althusser propone que la historia no está

por fuera de la ideología, existiendo únicamente allí donde residen los individuos concretos. En virtud, son las ideologías (en plural) las que detentan una historia propia, aún cuando están determinadas en última instancia por la lucha de clases. Es, por el contrario, la ideología en general la que no tiene historia. Y estas dos afirmaciones, sostiene Althusser, no son contradictorias sino necesariamente vinculantes. Este es el sentido positivo que el autor le atribuye a la fórmula "la ideología no tiene historia". De allí, entonces, la relación inherente a los contenidos particulares de las ideologías y carácter permanente de la estructura ideológica.

Althusser insiste en que la relación directa entre la premisa "la ideología no tiene historia" y la proposición freudiana "el inconsciente es eterno" no es arbitraria, sino teóricamente necesaria, puesto que esa relación es absolutamente orgánica. Y si a esto sumamos ahora la premisa lévistrausseana "el mito suprime el tiempo", llegamos así a la conclusión que tanto el mito, como la ideología y el inconsciente no tienen historia, pero siempre que por ello se entienda, como dice Althusser, que "eterno no quiere decir trascendente a toda historia (temporal), sino omnipresente, transhistórico y, por lo tanto, inmutable a su forma en todo transcurso de la historia..."²⁹.

Al trasladar este asunto al análisis de los mitos, Lévi-Strauss encuentra una dificultad metodológica, ya que en cuanto "vehículo de la significación"³⁰, los mitos sólo pueden captarse en su devenir. Por ser su estructura transhistórica, no puede el mito remitirse a un origen ni diseccionar sus partes al modo de un principio cartesiano y, por lo tanto, "no existe término verdadero del análisis mítico, ni unidad secreta por asir al final del trabajo de descomposición. Los temas se desdoblan hacia el infinito. Cuando se cree haberlos desenmarañado y tenerlos separados, simplemente se aprecia que vuelven a ligarse respondiendo a las solicitudes de afinidades imprevistas. Por consiguiente la

unidad del mito no es sino de tendencia proyectiva, jamás refleja un estado o un momento del mito..."³¹. La imposibilidad de remontarse hasta su fuente, hace que los mitos sean *in-terminables* y en términos de su análisis "el expediente no se cierra nunca"³².

De cualquier forma, lo insuperable de este obstáculo metodológico, no encuentra en Lévi-Strauss motivo para el pesimismo, ya que en definitiva "Este estado de cosas no tiene nada de desanimador, pues no difiere tanto del que conocen los físicos entregados al estudio de las formas más estables y mejor organizadas de la materia"³³.

Más aún, y a los efectos del objeto del presente, la relación entre el origen perdido de la estructura, en virtud de su carácter permanente y omnihistórico, y la aniquilación del sujeto como fuente del sentido, cobran aquí su estrechez más evidente: "Dado que la ideología es eterna, debemos suprimir la forma de temporalidad con la que hemos representado el funcionamiento de la ideología y decir: la ideología ha siempre-ya interpelado a los individuos como sujetos... *los individuos son siempre-ya su-jetos*"³⁴.

Algo similar podemos decir en referencia a la relación del inconsciente como estructura eterna y el sujeto que, como producto de ella, es constitutivamente escindido, haciendo del proceso de subjetivación un proceso siempre -aunque necesariamente- inacabado. Llegado el turno del mito, basta con volver a la afirmación de Lévi-Strauss *los hombres no piensan los mitos sino que los mitos se piensan en los hombres*.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de estas páginas intentamos vincular las nociones de 'mito', 'ideología' e 'inconsciente' a partir de una serie de afirmaciones que le son comunes a los campos problemáticos en los que cada uno de esos conceptos se inscribe, a saber: que son ficciones en cuanto relatos en el registro discursivo que no se oponen

nen a una verdad; que son estructuras inconscientes y sin historia; que únicamente pueden pensarse a partir de sus efectos y que finalmente, todos estos niveles reflexivos permiten problematizar el vínculo estructural entre la subjetividad y las prácticas sociales sobre la premisa común del origen perdido de la estructura, la historia y el sujeto.

La pregunta, más ambiciosa quizá, sea aquella que indagase sobre la relación entre subjetividad y significación, ¿cómo pensar el proceso de significación con relación a una subjetividad distanciada de una instancia fundante a la vez que no revista en cierto automatismo sobre el que nada podría decirse? Es claro que ésta es una pregunta por la política que excede los alcances de este trabajo.

De todas formas, lo que se ha intentado en esta modesta reflexión es rescatar el carácter profundamente problemático de tales cuestiones y revalorizar los aportes que la antropología estructural, el marxismo y el psicoanálisis han ofrecido para que estos problemas comenzaran a ser pensables desde el momento en que sus críticas hicieron tambalear todo aquello que hasta ese entonces nos brindaba seguridad en cuanto a nuestra identidad como fundamento y garantía de certezas. Y si fue la autoridad de cierta idea de ciencia la que ha encarnado el acceso a esa garantía, quizá valga dejar resonando las siguientes provocaciones:

"Se comprende también que la ciencia no pueda, en su función social, reemplazar a la ideología, como lo creían los filósofos de la Ilustración, quienes no veían en la ideología más que ilusión o error sin ver en ella la alusión a lo real, sin ver en ella la función social de esta unión -a primera vista desconcertante, pero esencial de la ilusión y de la alusión, del reconocimiento y del desconocimiento"³⁵

"Tal vez algún día descubramos que en el pensa-

miento mítico y en el pensamiento científico opera la misma lógica, y que el hombre ha pensado siempre igualmente bien"³⁶

"Romper el determinismo natural, aunque sea en un solo punto, trastornaría toda la concepción científica del mundo"³⁷

NOTAS

1. VERNANT, Jean Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p.171
2. Ibíd., p. 185
3. Ibíd., pp. 212-213
4. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, p. 199
5. ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica en Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967, p.193
6. LÉVI-STRAUSS, Claude, *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1997, p. 568
7. Ídem.
8. ALTHUSSER, Louis, "Freud y Lacan" en *Posiciones*, Grijalbo, 1977, p.47
9. FREUD, Sigmund, *Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis*, 1912, (ed. digital)
10. FREUD, Sigmund, "La interpretación de los sueños" en *Obras Completas*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1981(b), p. 515
11. Ibíd., p. 520
12. ALTHUSSER, Louis (1967), ob.cit. pp. 80-81
13. Ibíd., pp. 35-36

14. Esta problemática es tratada de una manera muy clara en la conferencia que Derrida ofreció en la Universidad John Hopkins en 1967, titulada "El signo, la estructura y el juego en ciencias sociales", que luego conformó la edición *La escritura y la diferencia* (entre otras ediciones, *Anthropos*-1989). Allí se pone de manifiesto la crítica sostenida por el autor a la determinación del ser como presencia y el proceso deconstrutivo que, desde la propia metafísica, se evidencia sobre la idea de un sujeto como centro organizador de la estructura de una época -en este caso la moderna- a partir de la noción de "estructura sin centro". Precisamente en esta conferencia, Derrida hace una mención explícita de Lévi-Strauss a propósito de las fisuras que presentan las estructuras dicotómicas que se hacen presentes, por ejemplo, en la prohibición del incesto y en la figura del *bricoleur*.
15. LÉVI-STRAUSS, Claude (1997), ob. cit., p. 566
16. LÉVI-STRAUSS, Claude, *Lo crudo y lo cocido*, México, FCE, 1968, p.27
17. ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, MÉXICO, Siglo XXI, 1992, p.64
18. LÉVI-STRAUSS, Claude (1997), ob. cit., p. 569
19. Idem.
20. ALTHUSSER, Louis (1967), ob.cit., p. 194
21. ALTHUSSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 66
22. Ibid., p. 70
23. LACAN, Jacques, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1988, p. 92
24. LÉVI-STRAUSS, Claude (1997), ob. cit., p. 569
25. LÉVI-STRAUSS, Claude (1968), ob. cit. p. 21
26. Ibid., p. 27
27. Ibid., p. 25
28. ALTHUSSER, Louis (1970), ob. cit., p. 49
29. Ibid., p. 51
30. LÉVI-STRAUSS, Claude (1997), ob. cit., p. 585
31. LÉVI-STRAUSS, Claude (1968), ob. cit. p. 15
32. Ibid., p. 14
33. LÉVI-STRAUSS, Claude (1997), ob. cit., p. 573
34. ALTHUSSER, Louis (1970), ob. cit., p. 71
35. ALTHUSSER, Louis, *La filosofía como arma de la revolución*, México, Siglo XXI, 1974, p. 57
36. LÉVI-STRAUSS, Claude (1961), ob. cit., p. 210
37. FREUD, Sigmund, "Lecciones introductorias al psicoanálisis" en *Obras completas*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1981(a), p. 2133

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis, "Freud y Lacan" en *Posiciones*, Grijalbo, 1977
- La filosofía como arma de la revolución, México, Siglo XXI, 1974
- Ideología y aparatos ideológicos de Estado, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970
- La revolución teórica en Marx, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967
- FREUD, Sigmund, "Lecciones introductorias al psicoanálisis" en *Obras completas*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1981(a) "La interpretación de los sueños" en *Obras Completas*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1981(b)
- Algunas observaciones sobre el concepto de lo inconsciente en el psicoanálisis, 1912, ed. digital
- LACAN, Jacques, "El estadio del espejo como formador de la función del yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1988
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1997
- Lo crudo y lo cocido, Fondo de Cultura Económica, México, 1968
- Antropología estructural, Buenos Aires, Eudeba, 1961
- VERNANT, Jean Pierre, 1994, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1994
- ŽIŽEK, Slavoj, *El sublime objeto de la ideología*, MÉXICO, Siglo XXI, 1992

Registro Bibliográfico

COLLAZO, Carolina

"Mito, ideología e inconsciente. Orígenes perdidos de la estructura, el sujeto y la historia" en *La Trama de la Comunicación, Volumen 15, Anuario del Departamento de Ciencias de la Comunicación*. Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina. UNR Editora, 2011.

RECIBIDO: 24/07/2010

ACEPTADO: 13/08/2010

