



El psicoanálisis como sistema de creencias: un bosquejo de programa de investigación

Psychoanalysis as a belief system: a research program outline

Mariano Ben Plotkin

Investigador y vice director, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas/Centro de Investigaciones Sociales/ Instituto de Desarrollo Económico y Social/ Universidad Nacional de Tres de Febrero.
Aráoz, 2838
1425 – Buenos Aires – Argentina
mplotkin@ides.org.ar

Recebido em setembro de 2016.

Aprovado em março de 2017.

<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-59702017000400002>

PLOTKIN, Mariano Ben. El psicoanálisis como sistema de creencias: un bosquejo de programa de investigación. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.24, supl., nov. 2017, p.15-31.

Resumen

Este artículo plantea una agenda de investigación sobre el establecimiento de las culturas psi en América Latina. Comienza analizando algunos debates sobre la naturaleza del psicoanálisis ubicado entre las ciencias, la filosofía, y el sentido común. Se argumenta que es necesario problematizar el lugar de las culturas psi como emergentes de la modernidad en un espacio cultural como América Latina, donde el concepto mismo de modernidad es bien diferente del de los países centrales.

Palabras clave: culturas psi; psicoanálisis; modernidad cultural; América Latina.

Abstract

This article lays out an agenda for research on the establishment of psy cultures in Latin America. It begins by analyzing some of the debates on the nature of psychoanalysis, a discipline located between the sciences, philosophy and common sense. It argues that the place of psy cultures needs to be problematized as emerging out of modernity in a cultural space like Latin America, where the very concept of modernity differs greatly from that of central countries.

Keywords: psy cultures; psychoanalysis; cultural modernity; Latin America.

Es sabido que Freud mostró una temprana preocupación por el universo en el cual se insertaría la disciplina y el saber que estaba creando. Aunque los textos en los que específicamente discutía el problema de la emergencia de una posible visión del mundo (*Weltanschauung*) psicoanalítica son más bien tardíos (Freud, 1974b, 1974a), la dimensión que podríamos caracterizar como “racional”, heredera de la tradición “ilustrada”, del psicoanálisis – en contraposición a aquella otra que se asociaría a la tradición “romántica” (Duarte, 2013; Roudinesco, 2014) – generó en él una serie de preocupaciones tanto de índole epistemológica como estratégica. El psicoanálisis nació y se desarrolló como una disciplina esencialmente hermenéutica asociada, en ese sentido, a la historia (Plotkin, sep. 2013). Sin embargo, la temprana, perdurable (hasta convertirse en anacrónica) y firme adscripción de Freud a los esquemas conceptuales provenientes del evolucionismo, tanto de origen darwiniano como lamarckiano (Suloway, 1992; Maffi, 2012a) influenciaron fuertemente su manera de concebir al psicoanálisis como perteneciente al universo de las *Naturwissenschaften*. Podría decirse que el psicoanálisis ha ocupado, desde sus orígenes, un espacio “intersticial” entre las ciencias naturales y las humanidades. Junto a sus especulaciones biológicas, Freud encontraba – siguiendo en parte paradigmas científicos propios del siglo XIX –, analogías y ejemplos extraídos de la literatura, el teatro, la poesía y la historia.¹

Empero, la respuesta de Freud respecto de las posibilidades de que el psicoanálisis proporcionara o se convirtiera en una visión del mundo es bien conocida y tajante: el psicoanálisis no podría generar una *Weltanschauung* específica simplemente porque, en tanto ciencia, participaba de la *Weltanschauung* científica. En la Lección XXXV de sus *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis*, precisamente titulada “El problema de la concepción del universo (*Weltanschauung*)” (Freud, 1974a), que de alguna manera continuaba y ampliaba argumentos que ya había presentado en *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1974b), su preocupación principal consistía tanto en asegurar un lugar para el psicoanálisis entre las ciencias, como en separarlo de los otros dos posibles universos de conocimiento en los que se lo podría incluir: el de la filosofía – de la cual le preocupaba fundamentalmente su pretensión de generar una imagen coherente y sin fisuras del universo (Freud, 1974a, p.160) – y el de la religión. Sin embargo, en otro texto anterior (Freud, 1974c) – aquel en el que probablemente por primera vez abordaba, aunque brevemente, el problema de una supuesta *Weltanschauung* psicoanalítica –, esta cuestión se asociaba, no a las constelaciones cognitivas o de creencias a las que el psicoanálisis podría verse asociado, sino más bien a las posibles lecturas desviadas de algunas de las conclusiones surgidas desde el interior mismo del psicoanálisis. En efecto lo que en su trabajo *Inhibición, síntoma y angustia* parecía preocupar a Freud (1974c), era el hecho que

[M]uchos autores... acentúan insistentemente la debilidad del ‘yo’ respecto al ‘ello’, de lo racional con respecto a lo demoníaco dentro de nosotros, disponiéndose a convertir este principio en base fundamental de una ‘concepción psicoanalítica del universo’ (*Weltanschauung*) (p.2838; destaques en el original).

Frente a esta posibilidad, Freud (1974c, p.2838) advertía que: “Ahora bien, el conocimiento de cómo actúa la represión es quizá muy apropiado para retener al analítico ante tan extrema y unilateral apreciación”. Es decir, que el psicoanálisis para Freud estaba – y debía estar – vinculado a una racionalidad heredera de la tradición ilustrada por dos motivos: en primer

lugar debido a su carácter de saber experto, en contraposición con visiones del mundo asociadas a otras formas de saber no científico; y, en segundo lugar, debido al énfasis puesto en lo que podríamos caracterizar como la dimensión “apolínea” de sus conclusiones frente a aquellas más “dionisiacas”.²

Otro núcleo de preocupaciones de Freud se vinculaba también a la necesidad de mantener a su sistema dentro del universo de los saberes expertos frente a lo que podría caracterizarse como “sentido común”. En efecto, su definición de *Weltanschauung* como “una construcción intelectual que resuelve unitariamente, sobre la base de una hipótesis superior, todos los problemas de nuestro ser, y en la cual, por tanto, no queda abierta interrogación ninguna y encuentra su lugar determinado todo lo que requiere nuestro interés” (Freud, 1974a, p.3191), se parece bastante a las caracterizaciones que los antropólogos y sociólogos modernos hacen del “sentido común” como sistema cultural. Como sostiene Clifford Geertz (1983, p.80), “los hombres tapan las acequias de sus creencias más necesarias con cualquier barro que puedan encontrar”.

El problema consiste en que, más allá de las preocupaciones y los esfuerzos de Freud – los cuales muchas veces lo llevaron por callejones sin salida – por hacer una ciencia del psicoanálisis, lo cierto es que la ubicación del sistema freudiano en el universo científico ha sido uno de los puntos más cuestionados por sus críticos que no han dudado en caracterizarlo como una “pseudociencia”.³ El sistema de ideas y prácticas creado por Freud ha sido asociado por algunos sociólogos y antropólogos, tales como Robert Castel (1973), precisamente a los sistemas de creencias y prácticas de índole religiosa; y se ha sostenido que en algunos espacios culturales el psicoanálisis en sus diversas formas pasó a formar parte del “sentido común”.⁴

Desde la antropología, Claude Lévi-Strauss dedicó conocidas páginas a establecer las similitudes estructurales existentes entre el psicoanálisis y el chamanismo. Para Lévi-Strauss (1977a, p.164), el chamán, como el psicoanalista sería un “abreactor profesional”. Las similitudes que el antropólogo francés encontraba entre el psicoanálisis y las creencias religiosas eran básicamente de dos tipos. En primer lugar, al igual que en los sistemas religiosos, Lévi-Strauss hallaba en el psicoanálisis (al menos tal como él lo conocía en ese momento) la tendencia a convertirse precisamente en aquello que Freud negaba: una *Weltanschauung*. Al ampliar el universo de reclutamiento de pacientes de aquellos considerados como anormales a “muestras representativas” del grupo social del que provienen, aparece el peligro de “que el tratamiento ... lejos de culminar en la resolución, respetuosa siempre del contexto, de un trastorno preciso, se reduzca a la reorganización del universo del paciente en función de las interpretaciones psicoanalíticas” (Lévi-Strauss, 1977a, p.167). El segundo tipo de relación entre chamanismo y psicoanálisis propuesto por Lévi-Strauss sería más profundo, puesto que se trataría de una semejanza estructural entre los respectivos métodos:

En ambos casos [chamanismo y psicoanálisis], el propósito es llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes, ya sea en razón de su represión por obra de otras fuerzas psicológicas, ya sea... a causa de su naturaleza propia que no es psíquica sino orgánica... También en ambos casos, los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que la enferma adquiere progresivamente, sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y

en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y conducen a su desenlace (Lévi-Strauss, 1977b, p.179).

En los dos tipos de cura (la chamánica y la psicoanalítica) el objetivo consistiría en reconstruir un mito que el paciente debía vivir o revivir con el fin de provocar una experiencia curativa. Esto sería posible gracias a la eficacia que tanto el psicoanálisis como el chamanismo poseerían en el plano simbólico. Sin embargo, mientras que en el caso del chamanismo, el mito – al igual que la práctica – tendría una naturaleza colectiva, en el caso de la cura psicoanalítica el mito sería individual, elaborado por el paciente con elementos extraídos de su propio pasado (Lévi-Strauss, 1977b, p.180). Dentro de este universo de similitudes profundas, Lévi-Strauss establecía una serie de paralelismos y oposiciones entre chamanismo y psicoanálisis (De la Peña, 2000, p.5). Se podría decir que el psicoanálisis para Lévi-Strauss, constituía la forma que adopta el chamanismo en las sociedades modernas atravesadas por el individualismo.⁵ Tanto el chamanismo como otras formas de creencias religiosas estarían centrados menos en terminar con el sufrimiento que en tornarlo inteligible y tolerable (Lévi-Strauss, 1977b, p.178; Geertz, 1973, p.104), lo cual sería perfectamente compatible con los objetivos que Freud mismo había fijado para el psicoanálisis – al menos en sus orígenes –, cuando sostenía que mucho se ganaría si se lograba transformar la miseria histórica en una simple infelicidad común (Breuer, Freud, 1974, p.305). Si la teodicea consiste en el problema de establecer la compatibilidad entre la existencia del mal y las características omnipotentes atribuidas a la divinidad (Weber, 1997), es decir, en el fondo, tornar comprensible el mal, en este caso podríamos hablar de una “psicodicea”, es decir un intento por hacer comprensible el sufrimiento del alma.

Al mismo tiempo, y entrando ya en la evolución histórica de la práctica psicoanalítica, parece claro que hay elementos de la sociología de las religiones que serían aptos para analizarla como ya señaló Robert Castel más de cuatro décadas atrás. ¿Acaso no podríamos retomar algunas de las características que Pierre Bourdieu atribuye al campo religioso en un texto ya clásico y pensarlas en términos del campo psicoanalítico? ¿No se podría pensar el desarrollo del campo psicoanalítico como un combate por obtener el monopolio de una forma particular de “cura de almas” en la que podemos distinguir la presencia de un cuerpo especializado de oferentes, frente a un universo de “laicos” demandantes? ¿No se distinguen acaso la emergencia de mecanismos de exclusión respecto de otras formas de cura de las almas reinterpretadas, a la luz de la “buena nueva” psicoanalítica, como arcaicas, así como la presencia de herejes, sectas etc. que se disputarían la acumulación de capital simbólico dentro del campo del psicoanálisis? Al igual que otras sectas exitosas ¿no ha evolucionado el psicoanálisis en el sentido de convertirse en iglesia – o más bien en varias iglesias que compiten entre sí –, autoproclamadas todas ellas las depositarias y guardianas de la(s) ortodoxia(s), e identificadas por sistemas jerárquicos y dogmáticos? (Bourdieu, 1971). Bourdieu señala que las iglesias se acomodan a las demandas de los consumidores flexibilizando su oferta, pero al mismo tiempo se muestran sumamente rígidas frente a la concurrencia de profetas o sectas que pueden disputar su monopolio específico. Cuando eso ocurre se generan formas sistematizadas, canonizadas, y solo accesibles por medio de un aprendizaje específico (Bourdieu, 1971, p.327; Castel, 1973, p.128 y ss.). ¿No podría establecerse un paralelismo entre

estas reacciones atribuidas a las iglesias y la flexibilidad mostrada por Freud cuando se trataba de difundir el psicoanálisis en tierras lejanas frente a su rigidez cuando surgían “profetas” o “sectas” que disputaran su pretendido monopolio sobre la terapia psicoanalítica? (Plotkin, Ruperthuz Honorato, en prensa.)

Respecto del psicoanálisis como “sentido práctico” también se ha escrito bastante. El psicoanálisis en sus distintas formas y vertientes en países como los EEUU (al menos hasta la década de 1960), Francia, Brasil y, particularmente, la Argentina ha desbordado ampliamente su estatuto de “discurso experto” y se ha convertido en una lente a través del cual, al menos ciertos sectores sociales, filtran la realidad (Turkle, 1992; Castel, 1973; Figueira, 1985; Berger, 1965; Plotkin, 2010; Plotkin, Visacovsky, 2007; Visacovsky, 2009). Es decir, se ha convertido, en palabras de Peter Berger (tomadas de Alfred Schütz) en parte del “mundo como dado”, es decir, aquella porción de la realidad que no se discute y que estaría, por lo tanto, ubicado más allá del análisis crítico (Berger, 1965).

¿Psicoanálisis-ciencia; psicoanálisis-religión; o psicoanálisis-sentido práctico? O, mejor dicho, ¿en qué universo conceptual ubicamos al psicoanálisis? Como señala Élisabeth Roudinesco (2014, p.271), Freud habría inventado una “disciplina” (sus comillas) imposible de ser integrada, no solamente dentro del campo de las ciencias “duras”, sino también dentro del de las ciencias humanas. Uno de los problemas que presenta el estudio social del psicoanálisis, problema ya planteado por el propio Berger en 1965 y retomado, aunque con un sentido diferente por Castel, tiene que ver con su pretensión de “extraterritorialidad” (cortesía exigida por el psicoanálisis que, en palabras de Berger, el mismo no observa respecto de las ciencias sociales). El problema de la “extraterritorialidad” pretendida por el psicoanálisis se manifiesta al menos en dos dimensiones que probablemente tienen menos que ver con los fundamentos epistemológicos de la disciplina y más con estrategias de legitimación y de construcción de regímenes de autoridad que se fueron generando desde los tiempos de Freud y que, en buena medida, perduran hasta el día de hoy.

En primer lugar, la pretensión de extraterritorialidad se manifestaría en la posición excéntrica que los propios psicoanalistas le otorgan a su disciplina respecto de la *Weltanschauung* en la que el propio Freud intentaba ubicarla: el de la ciencia. El psicoanálisis se plantea como una forma de saber única sobre un objeto también único: el inconsciente, y por lo tanto, irreductible a toda otra forma de conocimiento. La experiencia psicoanalítica, fundamento del saber psicoanalítico, sería inconmensurable (Eidelsztein, 2008, p.77). Por lo tanto, el psicoanálisis se tornaría impermeable a cualquier forma de crítica formulada desde fuera de sí mismo, críticas que, además, por lo general, son interpretadas, en el mejor de los casos como formas de resistencia, y, en el peor como producto de neurosis mal resueltas de quienes las formulan. El propio Freud (1974e, p.1965) señalaba que “idénticamente imposible me es a mí discutir con aquellos psicólogos y neurólogos que no reconocen las premisas del psicoanálisis y consideran artificiosos sus resultados”.⁶ Es interesante, al respecto, rescatar una experiencia relatada por el propio Lévi-Strauss ocurrida en ocasión de concurrir a la primera presentación del seminario de Jacques Lacan en la École Normale Supérieure: “Confieso francamente que yo, el oyente, en el fondo no comprendía. Y me encontraba en medio de un público que sí parecía comprender” (citado por Lézé, 2010, p.25). Pareciera que la “comprensión” de las distintas formas de psicoanálisis se logra por medio de ritos de iniciación más que por medio

de mecanismos racionales. De hecho, en la formación psicoanalítica actual (aunque esto no siempre haya sido así) el diván – es decir la dimensión subjetiva e iniciática – tiene precedencia sobre el aula – es decir la dimensión más racional y objetiva – como mecanismo de formación y, sobre todo, de reproducción dentro del campo psicoanalítico (Maffi, 2012b).

Aunque puede decirse que todas las disciplinas, científicas o no, tienen elementos iniciáticos entre sus mecanismos de reproducción y legitimación, lo cierto es que los mismos ocupan un lugar mucho mayor dentro del psicoanálisis actual, habiéndose tornado constitutivos de su propia identidad como saber y como profesión (Russo, 1999). El problema consiste en que este énfasis en el carácter subjetivo de la transmisión de conocimiento psicoanalítico ocluye, en buena medida, la posibilidad de diálogo entre el psicoanálisis y otras formas de conocimiento que basan su legitimidad, precisamente, en la construcción de una imagen de objetividad en sus métodos y objetos, más allá de las complejidades entre lo objetivo y lo subjetivo presentes en cualquier forma de conocimiento, aún en el conocimiento científico.⁷ Aunque en las últimas décadas se ha discutido dentro de la historia de la ciencia la forma en que la construcción de la idea de una objetividad científica estuvo fuertemente articulada con la evolución de una concepción concomitante de la subjetividad (Daston, Galison, 1992, 2007), lo que quiero enfatizar aquí no tiene que ver tanto con una posición epistemológica, sino con el énfasis puesto en una u otra dimensión en lo que respecta a los mecanismos de reproducción dentro del campo psicoanalítico. Y en este sentido, el psicoanálisis se distingue de las otras disciplinas científicas. Recordemos que la forma de transmisión de conocimiento llevada a cabo por Lacan es caracterizada aún hoy por sus discípulos y seguidores como “enseñanza”, lo cual remite a una cierta estructura unilateral (y agregaría yo, bastante anacrónica) de la transmisión de saber, en la cual un “maestro” enseña a sus discípulos que solo pueden llegar a ser tales en sentido pleno previo paso por el rito de iniciación de la cura psicoanalítica.⁸

La segunda dimensión de la pretensión de extraterritorialidad del psicoanálisis tiene consecuencias tal vez más profundas. Por su peculiaridad, el psicoanálisis estaría por fuera de las “reglas del juego” de las prácticas sociales y humanas y, por lo tanto, no solamente no se parecería a ninguna otra forma de conocimiento (científica o no), sino que (en parte por esa misma razón) no sería susceptible de ser analizado por las ciencias sociales.⁹ Desde este punto de vista, habría una negación por parte de los psicoanalistas de la dimensión social de su práctica, entendida esta última como el conjunto de formas particulares de interacción que tienen lugar dentro de un campo específico, con sus reglas de juego propias y sus luchas por la acumulación de capital simbólico (y no solo simbólico), luchas que, por otro lado, son bastante obvias para cualquiera que se tome la molestia de mirar con un poco de detenimiento (Lézé, 2010). Por lo tanto, podríamos decir que, para importantes sectores dentro del movimiento psicoanalítico, solo aquellos que pasaron por el psicoanálisis – y en el extremo, solo los psicoanalistas – estarían en condiciones de comprender el funcionamiento del “campo psicoanalítico”, campo que en realidad no sería tal, puesto que funcionaría por fuera de la lógica de los campos. En buena medida, el régimen de autoridad en que se valida el psicoanálisis está basado en esta pretensión de extraterritorialidad, en su carácter de saber que no puede equipararse a ninguna otra forma de saber y que, por lo tanto, está asociado a una práctica que escapa a cualquier forma de regulación, ya sea legal o simbólica, así como

a cualquier sistema de evaluación “objetiva” que permita comparar su eficacia con la de otras prácticas terapéuticas.

Pierre Bourdieu señaló repetidas veces la falacia de la pretensión de extraterritorialidad, aun de la sociología respecto de sí misma. Toda forma de interacción social basada en un sistema de creencias – como todas las formas de interacción social, de hecho, lo son en alguna medida – (Bourdieu, 1987, p.157) puede, en tanto experiencia histórica, ser analizada sociológica e históricamente (y también por medio del método etnográfico). Sin embargo, el éxito del “reclamo de extraterritorialidad” del psicoanálisis se manifiesta en la ausencia (al menos hasta muy recientemente) de verdaderos estudios sociales empíricos, de tipo etnográfico o sociológico, sobre el funcionamiento del campo psicoanalítico en contraposición a la abundancia de estudios de este tipo llevados a cabo sobre otras dimensiones del “universo psi”.¹⁰ En Buenos Aires, ciudad considerada hoy en día como una de las capitales mundiales del psicoanálisis, no existe hasta este momento ningún análisis de este tipo.

Pero volvamos al problema inicial, ¿de qué hablamos cuando hablamos de psicoanálisis? O mejor dicho, ¿Cómo hablaríamos del psicoanálisis? ¿Dentro de qué universo conceptual y de prácticas lo ubicaríamos? Dicho en términos más simples, en tanto práctica socialmente determinada e históricamente situada, ¿se ubica el psicoanálisis dentro de la misma constelación de sistemas de interacción en todas las culturas en las que opera, y aun para actores ubicados en distintas posiciones dentro de un sistema de estratificación social, económico y cultural dado? ¿Oferentes y demandantes comparten el universo conceptual dentro del cual ubican a la práctica psicoanalítica?

Para empezar a responder a estas preguntas (y este artículo no intenta más que formular algunas hipótesis al respecto) deberíamos apelar al concepto de “culturas psi” (y enfatizo el uso del plural que discuto más abajo) que podemos caracterizar aquí como una serie de dispositivos simbólicos, prácticas y discursos que dan sentido a los procesos de construcción y gestión de la subjetividad.¹¹ Se ha sostenido en repetidas oportunidades que el surgimiento de “culturas psi” sería una de las consecuencias del proceso de formación de la subjetividad moderna en el mundo occidental – al menos en muchos de sus rincones más visibles – y del concomitante desarrollo de la psicologización del sujeto moderno. Se trataría, según esta mirada, de la conformación de una serie de dispositivos asociados a discursos expertos destinados a poner al sujeto “en discurso” e intervenir sobre él. Esto ha sido estudiado desde diversas perspectivas por autores tales como Michel Foucault, Nikolas Rose, Eva Illous, Jacques Donzelot, y muchos otros. El surgimiento de una “cultura terapéutica” sería uno de los resultados más visibles de este proceso, y el psicoanálisis y sus múltiples derivaciones serían, tal vez, su versión más exitosa.

La mayoría de estos enfoques parten de la base de la existencia de un proceso más o menos lineal de conformación del sujeto moderno, proceso que en el largo plazo se iniciaría en la temprana modernidad (siglo XVI), y que se profundizaría a partir del siglo XVIII y, sobre todo, del XIX, con el surgimiento del liberalismo y, especialmente, como consecuencia de la “segunda oleada de modernidad” vinculada con la segunda revolución industrial. Eli Zaretsky (2004, p.91) ha señalado que “la modernidad del siglo veinte estuvo desde el comienzo orientada hacia la interioridad y la subjetividad”. En este sentido, el psicoanálisis y la psicologización del individuo moderno en general han sido interpretados como sustitutos

seculares de las prácticas religiosas tradicionales cuando éstas perdieron el peso que tenían debido al debilitamiento del sentido comunal ocurrido como resultado de la modernidad (Berger, 1965; Gellner, 1993), y como resultado de las transformaciones ocurridas dentro de las familias, producto de la pérdida de autoridad de la figura paterna y de su “desmapeamiento” – pérdida de norte –, y de otros cambios (Figueira, 1985).

En este punto, propongo abrir un paréntesis y preguntarnos si el vigoroso desarrollo de ciertas áreas de las “culturas psi” en varios países latinoamericanos tiene el mismo sentido que se le ha atribuido en Europa y los EEUU. En algunos países de la región, notablemente en Argentina y Brasil, el desarrollo del psicoanálisis como práctica terapéutica, como discurso experto y, en alguna medida, como “sentido común” ha despertado la curiosidad de estudiosos extranjeros y, en general, de visitantes. Hasta el momento las miradas sobre la evolución y desarrollo de las “culturas psi” en distintos países latinoamericanos, y en particular sobre el psicoanálisis, han sido fragmentarias y, por lo general, se ha partido del proceso de modernización-formación del individuo urbano moderno como un dato, más que como un problema (ver por ejemplo Duarte, Russo, Venancio, 2005, especialmente “Introducción”; Duarte, Carvalho, 2005).

Ahora bien, si la difusión del psicoanálisis y más en general de las culturas psi está vinculada con la conformación del sujeto moderno, cabría entonces interrogarse acerca de la naturaleza del proceso de formación del sujeto moderno en culturas en las que el mismo proceso de modernización – como ha señalado hace décadas Néstor García Canclini (1989) en un texto ya clásico – es incompleto y se encuentra atravesado por hibridaciones de todo tipo. ¿Cómo caracterizar espacios culturales en los que se comprueba la supervivencia tanto subjetiva (es decir al nivel de las percepciones) como objetiva (es decir, comprobables a partir del análisis social) de relaciones intersubjetivas de carácter bien diferente a las que se desarrollan en las culturas tomadas como referencia (Europa, EEUU) (Duarte, 1986, 2003); y donde el surgimiento de los dispositivos “psi” (tales como éstos son entendidos en Europa y en los EEUU) coexisten y compiten a la vez con otras formas – más o menos tradicionales – de gestionar la subjetividad y de “curar las almas” aun entre sujetos urbanos caracterizados como “modernos”? ¿Cuáles serían las “afinidades electivas” desarrolladas desde el punto de vista nativo entre distintas formas de construir y gestionar la subjetividad utilizadas por distintos sectores sociales en América Latina, y cuál(es) sería(n) la(s) ubicación(es) del psicoanálisis dentro de ellas?

La recepción temprana del psicoanálisis en América Latina estuvo vinculada a la modernización cultural. Desde la década de 1910, en diversos países de la región, se lo discutía como una renovada tecnología médico-psiquiátrica. En otras instancias, y el caso de Brasil tal vez fuera el más significativo, pero ejemplos de esto pueden ser encontrados en Chile y otras partes – el psicoanálisis fue apropiado por sectores de las elites intelectuales llegando a convertirse, durante la dictadura de Getúlio Vargas, en una especie de “saber de Estado” vinculado, sobre todo, a las renovadas prácticas pedagógicas. Hacia finales de los años 1930, médicos y antropólogos que se autodefinían (y eran percibidos) como psicoanalistas (caso de Arthur Ramos en Rio de Janeiro; Durval Marcondes en São Paulo o Ulisses Pernambucano en Pernambuco) ocuparon puestos de importancia en los sistemas educativos oficiales de distintos estados de su país (Plotkin, Ruperthuz Honorato, en prensa). El psicoanálisis también ocupó un lugar importante en la cultura de masas. En ciudades como Buenos

Aires, Santiago de Chile o Rio de Janeiro aparecieron en las décadas de 1930-1950, espacios interactivos en periódicos y en la radio (en el caso de Brasil) donde “expertos” – en algunos casos lo eran – analizaban y discutían sueños enviados por lectores y oyentes desde una perspectiva psicoanalítica. Concomitantemente surgió también una literatura de autoayuda vinculada al psicoanálisis que solo desde tiempos muy recientes está siendo reemplazada por otra asociada a las neurociencias. El psicoanálisis constituyó un discurso renovado sobre la sexualidad, reemplazando (o en algunos casos complementando) los discursos tradicionales sobre este tema vinculados a la eugenesia o al catolicismo, como se puede ver, por ejemplo, en revistas femeninas a lo largo del continente sobre todo a partir de la década de 1960, o aun antes (Plotkin, 2007, 2010; Ruperthuz Honorato, 2015; Plotkin, Ruperthuz Honorato, en prensa). Sin embargo, recientemente, la práctica del psicoanálisis se ha visto asociada a otras que se vinculan a búsquedas de tipo espiritualista. Nuevamente, los análisis de Pierre Bourdieu – aunque referidos al contexto francés – pueden servir de orientación para intentar comprender esta multiplicidad. Según el sociólogo galo, la modernidad provocó un cambio profundo en el campo religioso, disolviéndolo en un universo más abarcador que incluiría otras formas de “curas de almas” entre las que menciona explícitamente al psicoanálisis (Bourdieu, 1987). En este sentido, sectas, psicoanalistas, psicólogos, algunos actores del campo médico, sexólogos, pero también profesores de expresión corporal, de artes marciales de origen asiático, trabajadores sociales, prácticas asociadas al *new age* etc. – y en el caso de América Latina, la pervivencia, apropiación y reconfiguración de prácticas terapéuticas tradicionales, ya sea de origen local o africano, u otras vinculadas al catolicismo –, todos ellos formarían parte “de un nuevo campo de lucha por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos están implementando en sus prácticas las definiciones concurrentes, antagonistas de la salud, la curación, de la cura de los cuerpos y de las almas” (Bourdieu, 1987, p.119). Frente al (re)surgimiento de concepciones que podrían caracterizarse como holísticas, la separación clásica entre cuerpo y alma (y los sistemas de cura asociados a ellos) comienza a diluirse, y esto lleva como consecuencia la necesidad de reconfigurar y reconceptualizar el campo psi.

La primera constatación es que si en las “culturas de referencia” (prefiero utilizar este término en vez de “países centrales” u otros parecidos) las culturas psi se presentan como un fenómeno múltiple, en América Latina esta multiplicidad se profundizaría aún más. Se trataría de un fenómeno multidimensional, ampliado, cuyos elementos se desarrollarían de manera asincrónica. Esto ha generado una serie de problemas que estamos lejos de resolver pero que es necesario abordar desde la perspectiva del análisis empírico. En primer lugar, aparece el problema de la definición de nuestro objeto. ¿Dónde fijar los límites de las culturas psi, límites que muestren la amplitud del problema pero que, a la vez, permitan volver operativa la definición del objeto de estudio? Tomemos como ejemplo el caso de la Argentina. Se trata de un país en el cual, a partir de la década de 1960, el psicoanálisis ha ocupado un lugar central en el desarrollo de la cultura e identidad de las clases medias urbanas. Hoy en día (y desde hace décadas), Buenos Aires se ha convertido en una de las (sino la) capitales mundiales del psicoanálisis, no solo en términos de la cantidad de analistas sino, fundamentalmente, por la penetración del psicoanálisis en distintos aspectos de la vida cotidiana de las clases medias y aun entre algunas áreas de los sectores populares (Plotkin, 2010; Visacovsky, 2009;

Plotkin, Visacovsky, 2007). Las razones y naturaleza del proceso son muy complejas y no es este el lugar de analizarlos.

Ahora bien, el problema que plantea esta constatación es que la misma suele funcionar como punto de partida *a priori* y, al mismo tiempo, como un límite para la investigación (problema del que me hago cargo en mi propio trabajo, Plotkin, 2010). Argentina (al menos en lo que respecta a sus áreas urbanas) “es” un país “psicoanalizado” y buena parte de las investigaciones que abordan el tema se han dedicado a constatar esta afirmación en vez de problematizarla, es decir, que se intenta explicar “cómo y porqué” Argentina devino un país psicoanalítico, en vez de observar qué quiere decir esto para distintos actores sociales, analizando sincretismos, límites y coexistencias diversas.¹² El psicoanálisis se ha convertido en el discurso “normal” tanto desde la perspectiva de la vida cotidiana como desde el punto de vista de quien analiza el fenómeno. “Otras” maneras de negociar la subjetividad son precisamente vistas de esa forma: como “otras” frente a la “normalización” supuestamente impuesta por el psicoanálisis: como alternativas, contendientes, competidoras del diván (Gorbato, 1994).

El problema consistiría, entonces, en cerrar la cesura postulada *a priori* entre el psicoanálisis y las “otras” formas de gestionar la subjetividad y “curar las almas” en este contexto social y cultural específico. Se trataría, más bien, de interrogarse sobre la naturaleza de, y las relaciones establecidas entre, una serie de dispositivos y mecanismos que incluyen desde luego al psicoanálisis, pero también a muchos otros discursos y prácticas cuya identidad debería surgir de la investigación empírica y que han servido para que los argentinos, brasileños, chilenos etc. intenten – parafraseando a García Canclini – su manera particular de entrar, permanecer o salir de la modernidad en tanto sujetos y que, al mismo tiempo, contribuyen a constituirlos como tales. Pero aun antes que eso habría que preguntarse por las formas particulares en que las modernidades (tampoco una sola y, sobre todo, entendidas como procesos inacabados) se inscribieron en estos espacios culturales, así como el lugar ocupado dentro de ellas por unas culturas psi que, con solo mirar con un poco de cuidado, se revelan mucho más plurales, heterogéneas, mutuamente permeables y “contaminadas” de lo que se piensa. Este proceso ha sido estudiado para el caso brasileño – país en el que este tipo de estudios ha tenido un desarrollo mayor – por Duarte y Carvalho (2005), entre otros, y en Colombia, por Carlos Uribe (en este número especial).

A continuación, presento algunos casos concretos recientes de estos procesos de hibridación. Aunque se trata de casos puntuales, los considero relevantes ya que tienen “densidad etnográfica”; es decir, de alguna manera marcan los límites de lo posible. Es por ello que permiten realizar algunas generalizaciones más allá de su carácter ilustrativo.

El primero está extraído de una etnografía llevada a cabo por el antropólogo Nicolás Viotti (2014, p.15) en iglesias carismáticas de Buenos Aires. Una de sus informantes, concurrente asidua y activa a una ellas ubicada, significativamente, en un barrio de la ciudad conocido informalmente como “Villa Freud” por la cantidad de psicoanalista que alberga, le señaló respecto de su experiencia previa con el psicoanálisis y la actual con los curas carismáticos:

Me parece que ahí [en el consultorio del psicoanalista] te pasás años y no pasa nada, venís acá y el espíritu santo te toca, toca también tu psiquis, porque es algo que circula

por todo tu cuerpo, tu cabeza ... Nos falta algo, el espíritu te da lo que falta, te llena hasta arriba. El cuerpo, la cabeza, el inconsciente, el alma, todo (Viotti, 2014, p.15).

Nótese la cantidad de elementos reveladores que aparecen en este pequeño fragmento. En primer lugar, la informante había abandonado una práctica secular por otra asociada al universo de lo sagrado, en particular al catolicismo, de fuerte tradición local, yendo en este sentido, a contrapelo de las teorías clásicas de la modernización. Pero, en segundo lugar, sus criterios de eficacia seguían siendo “modernos”. Había dejado el psicoanálisis porque ahí “te pasás años y no pasa nada”; mientras que, las iglesias carismáticas, por mediación del espíritu santo, mostraban una eficacia mayor y resultados inmediatos. En tercer lugar, la experiencia carismática, a diferencia de la psicoterapéutica, tenía un carácter más bien holístico que incluía al cuerpo, al alma y al inconsciente. Finalmente, la experiencia de la religiosidad no excluye términos y conceptos de origen claramente psicoanalítico: el espíritu santo toca también el inconsciente.

Los puentes entre las prácticas tradicionales – en muchos casos redefinidas por sus vinculaciones a otro tipo de prácticas transnacionalizadas vinculadas al *new age* – y la psicoterapia son múltiples. El hijo de un desaparecido político (esta vez en Montevideo) comenzó un tratamiento con una psicóloga intentando reconstruir su pasado. Al llegar a un punto ciego en el tratamiento, la psicóloga le recomendó que consultara a su marido, un médico que había probado varios caminos espirituales y que lo podría ayudar a encontrar el suyo. Una vez escuchado los problemas del paciente, el médico dictaminó: “Pedís a gritos ir con los indios”. Así inició el paciente el camino del chamanismo de origen charrúa (Gorodischer, 2012, p.161-162). Como se ve en ambos casos (no tiene sentido multiplicar los ejemplos, que por otro lado abundan), la psicoterapia, generalmente de índole psicoanalítica, y otras prácticas de origen tradicional, o vinculadas a lo que podríamos llamar “modernidades alternativas” – se podrían incluir acá *El arte de vivir* de Ravi Shankar, ciertas formas de yoga, entre otras – constituyen elementos de un universo más amplio de herramientas asociadas a la gestión de la espiritualidad que compiten y al mismo tiempo se complementan entre sí. Queda mucho trabajo empírico por hacer para comprender la(s) naturaleza(s) de este universo.

Cuando hace unos años atrás fui convocado para participar como “informante” en una película documental sobre la difusión del psicoanálisis en la Argentina quedé sorprendido por las vinculaciones que establecían entre psicología y otras prácticas los propios estudiantes de la carrera en la Universidad de Buenos Aires. Una parte del documental consistía en rápidas entrevistas realizadas a estudiantes de psicología de los primeros años de la carrera en las que se les preguntaba por qué habían optado por estudiar esa disciplina (una de las carreras más populosas de la Universidad de Buenos Aires y de fuerte orientación psicoanalítica lacaniana). Las entrevistas tenían lugar a la entrada del edificio de la Facultad de Psicología y aparentemente eran llevadas a cabo al azar y sin ningún tipo de preparación previa. Llamaba la atención el hecho de que varios de los entrevistados vinculaban su interés por la psicología con un interés por la astrología. En este sentido, no resulta extraño que en el programa de Salud Mental Barrial de un hospital público de Buenos Aires se haya instalado un taller de astrología bajo el nombre de “Conociéndome a través de los astros” (Astrología..., 7 jun. 2016).

Finalmente, en el invierno del 2014, el Museo de Arte Moderno de Buenos Aires organizó como complemento de una muestra de arte, cuyas obras – al menos según el criterio de los curadores – se asociaban a la idea de inconsciente, una serie de charlas que abordaban los vínculos entre el inconsciente y el arte desde distintas perspectivas expertas. Estas charlas estaban a cargo de especialistas en distintas formas de conceptualizar el inconsciente. Como era esperable, una de las conferencias fue dada por un psicólogo-psicoanalista; otra por un prestigioso neurocientífico. Las otras dos (en total eran cuatro) estuvieron a cargo de un psicólogo (doctorado en psicología) que, además, dirigía un centro de investigaciones sobre fenómenos paranormales, y de una psicóloga que se presentaba como especialista en tarot y que fue convocada en carácter de tal.¹³ Este último ejemplo, nos revelaría que aun dentro de un espacio asociado a la “cultura letrada”, como obviamente es un museo de arte moderno, existiría una visión heterogénea de la idea de inconsciente, una mirada en la cual el psicoanálisis – disciplina y forma de saber que el sentido común vincula precisamente al “descubrimiento” del inconsciente – disputa un espacio de discusión sobre este objeto no solamente con otras disciplinas aceptadas como científicas, sino con otros saberes que, más allá de la percepción nativa, difícilmente puedan ubicarse dentro del campo científico. Resulta además significativo que tanto la experta en tarot como el especialista en fenómenos paranormales ostentaran grados universitarios (doctorado en un caso) en psicología. Las “contaminaciones” son bi direccionales y la práctica de tarot ha sufrido un proceso de psicologización en tiempos recientes en Buenos Aires al menos (Battezzati, sep. 2014).

¿Deberían sorprendernos estos hechos? ¿O más bien deberíamos pensar que se trataría de la evidencia de la existencia de formas diversas – pero no incompatibles o, al menos, no desde las diversas perspectivas nativas, de pensar y gestionar la subjetividad y/o de buscar herramientas que permitan mejorar una situación de malestar? El problema, por lo tanto, radicaría menos en definir si el psicoanálisis es una ciencia, una forma de religión o un sustituto de la religión, sino más bien en interrogarse dentro de qué universo de sistemas de creencias se insertaría el sistema freudiano para los distintos actores intervinientes dentro de cada espacio y sub-espacio cultural.

Todo esto permitiría dar otra mirada al “régimen de autoridad” del psicoanálisis, considerándolo no solamente como una práctica vinculada – como parece ser el caso en Francia y en buena medida en los EEUU (al menos hasta la década de 1980) – a los sistemas institucionalizados de salud mental (Lézé, 2010; Hale, 1995), porque, tal vez, no sería primariamente (o solamente) allí donde habría que buscar la inserción social del psicoanálisis en la Argentina y en otros países de América Latina, sino en un universo terapéutico y de construcción de la subjetividad heterogéneo, múltiple y complejo, que combina concepciones holísticas con otras dualistas (cuerpo-alma) y que incluiría a Ravi Shankar, a la creciente literatura de autoayuda, a distintas formas de religiosidad, prácticas terapéuticas de tipo tradicional, terapias cognitivas y sus múltiples hibridaciones como es el caso del *mindfulness*; pero también a lo que podría definirse como “formas públicas de psicoanálisis” como es el caso de Gabriel Rolón, psicólogo y autor argentino de *best-sellers* y obras de teatro basadas en sus casos psicoanalíticos y conductor de sesiones de discusión públicas que se parecen bastante a sesiones de terapia colectiva cercanas a la autoayuda, aparte de programas de radio y TV.¹⁴ ¿Podemos conceptualizar este último tipo de fenómeno como evidencia de un proceso de disolución de

la asociación entre psicoanálisis e individualismo? ¿Cómo entenderlo en culturas como las de Buenos Aires o São Paulo o Rio de Janeiro, donde los avatares de las terapias psicoanalíticas son tema casi obligado de conversación en reuniones sociales? Si el fundamento de la terapia psicoanalítica cabalga precisamente en la distinción entre lo público y lo privado, ¿qué pasa cuando lo privado – y con ello la experiencia psicoanalítica – se torna público?

Si lo dicho hasta aquí fuera verosímil, entonces sería necesario dar cuenta de la especificidad y a su vez de la multiplicidad de las culturas psi y del psicoanálisis como prácticas y discursos sociales a partir de un análisis empírico. Pero, para ello, sería necesario tomar distancia analítica, y esto se lograría no partiendo de la base de que las sociedades urbanas argentina o brasileña son “psicoanalizadas”, sino preguntándose de la manera más amplia posible por las múltiples maneras cómo se gestionan las subjetividades, y sobre todo por el proceso histórico de su construcción (la dimensión histórica del proceso es fundamental). Al mismo tiempo habría que dar cuenta de los lugares que ocupan “los psicoanálisis”, seguramente entendidos de manera diferente por diversos actores sociales. Al respecto me permito volver a retomar algunos elementos del análisis de Bourdieu sobre las religiones, en particular cuando señala que las representaciones y conductas religiosas que se reclaman parte de un solo y mismo mensaje original, en realidad deben su difusión en el espacio social al hecho de que ellas reciben significaciones y funciones radicalmente diferentes entre los diferentes grupos o clases (Bourdieu, 1971, p.315). Estas formas de significación están cruzadas por sistemas de jerarquías y cosmovisiones vinculadas a la pertenencia a clases sociales, diferencias de género y, en menor medida en una ciudad como Buenos Aires, a identidades étnicas (para el caso de Brasil, cfr. Duarte, 1986; Velho, 2012). Como señala Sonia Maluf (s.f.) respecto del estudio de las religiones en Brasil, se trataría de rastrear los sujetos, cartografiar los tránsitos, los flujos y las redes de saberes y prácticas, “aunque eso implique reunir lo que doctrinariamente no se reúne”. Por ello resultaría indispensable intentar comprender las categorías nativas con las cuales los clientes de las diversas prácticas (entre ellas el psicoanálisis) se conciben a sí mismos. ¿Son sufrientes? ¿Buscadores de bienestar? ¿Constructores de subjetividad? Estas múltiples caracterizaciones se vincularían al tipo de beneficio que los actores intentarían obtener de cada tipo de práctica (y de sus combinaciones posibles), sobre lo cual aún sabemos muy poco, particularmente en lo que respecta al psicoanálisis.

Para realizar este tipo de análisis considero indispensable intentar reconstruir para cada período estudiado, el universo de lo pensable y de lo decible – es decir, en términos de Marc Angenot (2012), el discurso social – existente dentro del espacio constituido por las culturas psi, y su evolución, ya que la conformación de dispositivos vinculados a la construcción de la subjetividad es un proceso esencialmente histórico y, por lo tanto, debe estudiarse históricamente.¹⁵ Habría que prestar atención tanto a las continuidades como a las rupturas o quiebres dentro del “discurso social” vinculado a las culturas psi. Estas formas aceptables de lo decible definen las prácticas legítimas (y las percepciones que los diversos actores tienen sobre ellas) y los criterios mismos de legitimidad, así como los discursos aceptables en un momento y en un espacio cultural dado, y el lugar que estas prácticas ocuparían dentro del mundo social y simbólico.

Cuando consideramos el universo de lo decible en un contexto social determinado se hace indispensable prestar atención a las múltiples porosidades existentes entre discursos expertos,

prácticas sociales; entre cultura letrada y aquello que habitualmente se entiende como “cultura popular”, así como también el universo definido por el sentido práctico. Si hay un factor que explicaría el éxito del psicoanálisis, éste sería su capacidad para ubicarse en la intersección de todos estos espacios culturales. El psicoanálisis constituye una práctica terapéutica y un discurso experto sobre la sexualidad, la subjetividad etc., pero también encuentra un canal privilegiado de difusión a partir de publicaciones populares, programas de televisión, obras teatrales, revistas femeninas y textos sobre crianza de niños. Aunque los sociólogos clásicos y algunos modernos (Weber, Bourdieu, Canguilhem) han tendido a establecer una división tajante entre ciencia y sentido común, tal como lo señala Visacovsky (2009), lo cierto es que el caso del psicoanálisis (y ciertamente no sería el único caso, pero sí, tal vez, el más visible) desafía esta separación tan nítida. En realidad para comprender el fenómeno de la difusión del psicoanálisis y, por extensión, de las culturas psi, el foco de atención debería estar puesto en estas porosidades y “zonas grises” como espacios productivos para la definición de nuevas prácticas y discursos.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco los útiles comentarios de Adriana Alzate Echeverri y Sabina Frederic.

NOTAS

¹ En su escrito autobiográfico Freud (1974d, p.2762) mencionó que su inspiración para estudiar medicina provino de sus lecturas de los trabajos de Darwin, por un lado, y de *Fragmentüber die Natur* de Goethe, por el otro.

² Sobre las dimensiones apolíneas y dionisiacas atribuidas al psicoanálisis, en especial entre los círculos intelectuales de los EEUU, ver Ross (2012).

³ Ver, por ejemplo, Grünbaum (1984).

⁴ Aunque a lo largo del texto utilizo por lo general el término “psicoanálisis” en singular, en realidad, como en cualquier sistema de ideas y de creencias, en este caso particular hay tantos “psicoanálisis” como sistemas de recepción y lectura. Por lo tanto, así como no se puede hablar de “un marxismo” tampoco es posible hablar *stricto sensu* de “un psicoanálisis”. Por otro lado, dentro del movimiento psicoanalítico (al igual que dentro del marxismo) hay una innumerable cantidad de sectas cada una de las cuales se considera depositaria del “verdadero psicoanálisis”. A efectos de este trabajo, considero psicoanálisis al conjunto de discursos y prácticas que se legitiman en su inclusión en una genealogía que remite a Freud y su sistema. En el fondo, lo que interesa aquí son las circunstancias en las cuales el sistema freudiano se conforma como un mecanismo capaz de proveer de legitimidad a otros discursos y prácticas. Para discusiones sobre diferentes lecturas del psicoanálisis, ver Damousi, Plotkin (2009).

⁵ Es interesante destacar que Luiz Fernando Dias Duarte y Emilio Carvalho (2005, p.492) señalan la existencia de una afinidad cultural entre la tradición religiosa de Occidente y el proceso de psicologización. Para un análisis histórico comparativo de las prácticas religiosas y terapéuticas en Francia, ver Guillemain (2006).

⁶ Los problemas inherentes a la formulación de crítica externa al psicoanálisis pueden vincularse también a las dificultades que los psicoanalistas han encontrado en historizar su práctica y su disciplina. Al respecto, remito a Plotkin (sep. 2013).

⁷ Un caso típico en el que esta articulación entre la dimensión objetiva y la subjetiva es “reprimida” es el de las modernas neurociencias, sobre todo en lo que respecta a la popularización de imágenes cerebrales, donde lo que es un producto de la interpretación en general es presentado como una realidad objetiva.

⁸ Desde el punto de vista antropológico las diferencias en las formas de transmisión de conocimiento han sido estudiadas por Fredrik Barth (1990, 2002, entre otros).

⁹ Para el caso del Brasil, ver Russo (1999). Para una discusión de las miradas de los sistemas de creencias desde adentro, ver Bourdieu (1987, p.106-112).

¹⁰ Un estudio etnográfico reciente sobre el funcionamiento del campo psicoanalítico en Francia es Lézé (2010), quien señala los problemas de la extraterritorialidad.

¹¹ Soy consciente de las dificultades que implican la utilización del término “cultura”. A efectos operativos (y sin desconocer las complejidades inherentes a su uso), utilizo la caracterización de Clifford Geertz (1973, p.5), cuando sostiene que se fundamenta en las redes de significación que el ser humano se ha tejido para sí mismo, o, más precisamente, que se trata de un patrón de significados transmitidos históricamente y encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en forma simbólica por medio del cual los humanos se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y actitudes acerca de la vida (p.89). Desde luego se trata del resultado de procesos complejos y múltiples. Para un debate sobre el uso que los antropólogos hacen del concepto de cultura, ver Borofsky et al. (2001).

¹² Solo muy recientemente los antropólogos han comenzado a realizar este tipo de trabajos. Ver, por ejemplo, Viotti (2014) y Semán (2008).

¹³ Sobre la “psicologización” del tarot en Buenos Aires, ver Battezzati (sep. 2014).

¹⁴ Los pocos trabajos etnográficos sobre el campo psicoanalítico existentes han sido realizados precisamente dentro del sistema de salud pública (Visacovsky, 2002; Lakoff, 2005). El caso de Rolón – sobre todo su público – está siendo estudiado por el sociólogo colombiano Felipe Vergara Gómez.

¹⁵ Marc Angenot (2012, p.38-39) define al discurso social como aquellas formas discursivas que se encuentran comprendidas dentro de los límites históricos de lo pensable y decible en un momento y en un espacio cultural dado. En particular, se refiere a “presupuestos irreductibles del verosímil social, a los que todos los que intervienen en los debates se refieren para fundar sus divergencias y desacuerdos”.

REFERENCIAS

ANGENOT, Marc.

El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible. Buenos Aires: Siglo XXI. 2012.

ASTROLOGÍA...

Astrología en el Hospital Pirovano como herramienta terapéutica. *Clarín*. Entremujeres, Astrología. Disponible en: http://entremujeres.clarin.com/astrologia/astrologia-brujula-hospitales-herramienta-terapeutica_0_1591040977.html. Acceso en: 10 jun. 2016. 7 jun. 2016.

BARTH, Fredrik.

An anthropology of knowledge. *Current Anthropology*, v.43, n.1, p.1-18. 2002.

BARTH, Fredrik.

The guru and the conjurer: transactions in knowledge and the shaping of culture in Southeast Asia and Milanesia. *Man*, v.25, n.4, p.640-653. 1990.

BATTEZZATI, Santiago.

La psicologización del tarot y la astrología: la definición de una morfología del self en un camino de búsqueda interior. *Culturas Psi/Psy Cultures*, v.2, n.3, p.26-50. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/culturaspsi/article/view/5191/4796>. Acceso en: 5 mayo 2016. sep. 2014.

BERGER, Peter.

Towards a sociological understanding of psychoanalysis. *Social Research*, v.32, n.1, p.23-65. 1965.

BOROFSKY, Robert et al.

When: a conversation about culture. *American Anthropologist*, v.103, n.1-2, p.432-446. 2001.

BOURDIEU, Pierre.

Choses dites. Paris: Les Editions de Minuit. 1987.

BOURDIEU, Pierre.

Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie*, v.12, n.3, p.295-334. 1971.

BREUER, Joseph; FREUD, Sigmund.

Estudios sobre la histeria [1895]. In: Freud, Sigmund. *Obras completas*, v.1. Madrid: Biblioteca Nueva. 1974.

CASTEL, Robert.

Le psychanalysme. Paris: Maspero. 1973.

DAMOUSI, Joy; PLOTKIN, Mariano (Ed.).

The transnational unconscious: essays on the history of psychoanalysis and transnationalism. London: Palgrave-MacMillan. 2009.

DASTON, Lorraine; GALISON, Peter.

Objectivity. New York: Zone Books. 2007.

DASTON, Lorraine; GALISON, Peter.

The image of objectivity. *Representations*, v.40, p.81-128. 1992.

DE LA PEÑA, Francisco.

Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis. *Cuicuilco*, v.7, n.18, p.137-152. 2000.

DUARTE, Luiz Fernando Dias.

Antropología y psicoanálisis: retos de las ciencias románticas en el siglo XXI. *Culturas Psi/Psy Cultures*, v.1, n.2, p.45-63. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/culturaspsi/article/view/3902/3647>. Acceso en: 6 mayo 2016. 2013.

DUARTE, Luiz Fernando Dias.

Indivíduo e pessoa na experiência da saúde e da doença. *Ciência e Saúde Coletiva*, v.8, n.1, p.173-183. 2003.

DUARTE, Luiz Fernando Dias.

Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1986.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; CARVALHO, Emilio de.

Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas Weltanschauungen. *Revista de Antropologia*, v.48, n.2, p.473-500. 2005.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; RUSSO, Jane; VENANCIO, Ana Teresa (Ed.).

Psicologização no Brasil: atores e autores. Rio de Janeiro: Contracapa. 2005.

EIDELSZTEIN, Alfredo.

Por un psicoanálisis no extraterritorial. *El Rey está desnudo*, v.1, n.1, p.75-103. 2008.

FIGUEIRA, Sérvulo A. (Ed.).

Cultura da psicanálise. São Paulo: Brasiliense. 1985.

FREUD, Sigmund.

Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis [1933]. In: Freud, Sigmund. *Obras completas*, v.8. Madrid: Biblioteca Nueva. 1974a.

FREUD, Sigmund.

El porvenir de una ilusión [1927]. In: Freud, Sigmund. *Obras completas*, v.8. Madrid: Biblioteca Nueva. 1974b.

FREUD, Sigmund.

Inhibición, síntoma y angustia [1926]. In: Freud, Sigmund. *Obras completas*, v.8. Madrid: Biblioteca Nueva. 1974c.

FREUD, Sigmund.

Autobiografía [1924]. In: Freud, Sigmund. *Obras completas*, v.7. Madrid: Biblioteca Nueva. 1974d.

FREUD, Sigmund.

Historia de una neurosis infantil (caso del "Hombre de los lobos") [1918]. In: Freud, Sigmund. *Obras completas*, v.6. Madrid: Biblioteca Nueva. 1974e.

GARCÍA CANCLINI, Néstor.

Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo. 1989.

GEERTZ, Clifford.

Local knowledge: further essays in interpretive anthropology. New York: Basic Books. 1983.

GEERTZ, Clifford.

The interpretation of cultures: selected essays. New York: Basic Books. 1973.

GELLNER, Ernest.

The psychoanalytic movement: the cunning of unreason. London: Fontana. 1993.

GORBATO, Viviana.

Los competidores del diván: el auge de las terapias alternativas en la Argentina. Buenos Aires: Espasa Hoy. 1994.

GORODISCHER, Violeta.

Buscadores de fe: un viaje a la espiritualidad contemporánea. Buenos Aires: Emecé. 2012.

GRÜNBAUM, Adolf.

The foundations of psychoanalysis: a philosophical critique. Berkeley: University of California Press. 1984.

GUILLEMAIN, Hervé.

Diriger les consciences, guérir les âmes: une histoire comparée des pratiques thérapeutiques et religieuses, 1830-1939. Paris: La Découverte. 2006.

HALE, Nathan.

The rise and crisis of psychoanalysis in the United States: Freud and the Americans, 1917-1985. New York: Oxford University Press. 1995.

LAKOFF, Andrew.

Pharmaceutical reason: knowledge and value in global psychiatry. Cambridge: Cambridge University Press. 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

El hechicero y su magia. In: Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba. p.151-167. 1977a.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

La eficacia simbólica. In: Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba. p.168-182. 1977b.

LÉZÉ, Samuel.

L'autorité des psychanalystes. Paris: PUF. 2010.

MAFFI, Carlos.

Le souvenir: écran de la psychanalyse: Freud, Klein, Lacan. Ruptures et filiations. Paris: Éditions du Félin. 2012a.

- MAFFI, Carlos.
La transmisión entre el aula y el diván. *Docta: Revista de Psicoanálisis*, año 10, n.8, p.205-221. 2012b.
- MALUF, Sônia.
Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. Manuscrito. [s.l.]: [s.n.]. sf.
- PLOTKIN, Mariano Ben.
Historia y psicoanálisis: encuentros y desencuentros. *Culturas Psi/Psy Cultures*, v.1, n.2, p.126-130. Disponible en: http://media.wix.com/ugd/896179_2560b3b2296b4a24ae1a7b31e9dd54e1.pdf. Acceso en: 2 mayo 2016. sep. 2013.
- PLOTKIN, Mariano Ben.
Histoire de la psychanalyse en Argentina: une réussite singulière. Paris: Campagne Première. 2010.
- PLOTKIN, Mariano Ben.
Sueños del pasado y del futuro: la interpretación de los sueños y la difusión del psicoanálisis en Buenos Aires (ca. 1930-ca.1950). In: Gayol, Sandra; Madero, Marta (Ed.). *Formas de historia cultural*. Buenos Aires: Prometeo. 2007.
- PLOTKIN, Mariano Ben; RUPERTHUZ HONORATO, Mariano.
Freud y los latinoamericanos. In: Plotkin, Mariano Ben; Rupertuz Honorato, Mariano (Org.). *Estimado dr. Freud: una historia intelectual del psicoanálisis en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa. En prensa.
- PLOTKIN, Mariano Ben; VISACOVSKY, Sergio.
Saber y autoridad en las intervenciones de los psicoanalistas en torno a la crisis en la Argentina. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y El Caribe*, v.18, n.1, p.13-40. 2007.
- ROSS, Dorothy.
Freud and the vicissitudes of modernism in the United States, 1940-1980. In: Burnham, John (Ed.). *After Freud left: a century of psychoanalysis in America*. Chicago: University of Chicago Press. p.163-188. 2012.
- ROUDINESCO, Élisabeth.
Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre. Paris: Éditions du Seuil. 2014.
- RUPERTHUZ HONORATO, Mariano.
Freud y los chilenos: un viaje transnacional, 1910-1949. Santiago de Chile: Pólvora. 2015.
- RUSSO, Jane.
Uma leitura antropológica do mundo "psi". In: Jacó-Vilela, Ana Maria; Jabur, Fabio; Barros Conde Rodrigues, Heliana de (Org.). *Clio-Psyché: história da psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Nape. p.67-75. 1999.
- SEMÁN, Pablo.
Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires. *Sociedad y Religión*, v.19, n.30-31, p.107-135. 2008.
- SULLOWAY, Frank J.
Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend. Cambridge: Harvard University Press. 1992.
- TURKLE, Sherry.
Psychoanalytic politics: Jacques Lacan and Freud's French Revolution. London: Free Association Books. 1992.
- VELHO, Gilberto.
Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar. 2012.
- VIOTTI, Nicolás.
Revisando la psicologización de la religiosidad. *Culturas Psi/Psy Cultures*, v.2, n.3, p.8-25. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/culturaspsi/article/view/5190/4794>. Acceso en: 30 abr. 2016. 2014.
- VISACOVSKY, Sergio.
La constitución de un sentido práctico del malestar cotidiano y el lugar del psicoanálisis en la Argentina. *Cuicuilco*, v.16, n.45, p.51-80. 2009.
- VISACOVSKY, Sergio.
El Lanús: memoria política en la construcción de una tradición psiquiátrica y psicoanalítica argentina. Buenos Aires: Alianza. 2002.
- WEBER, Max.
Sociología de la religión. Madrid: Istmo. 1997.
- ZARETSKY, Ely.
Secrets of the soul: a social and cultural history of psychoanalysis. New York: Vintage. 2004.

