

UNIVERSIDAD VERACRUZANA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS
DOCTORADO EN PSICOLOGÍA

**INTERPRETACIÓN DE UNA LEYENDA SOBRE LA TRADICIÓN DEL DÍA DE MUERTOS. UNA
MIRADA PSICOANALÍTICA**

Para obtener el grado de:

Doctor en psicología

Presenta:

Rafael M. Contreras Pérez

Director de tesis:

Dr. Ricardo García Valdez

Xalapa de Enríquez Junio de 2017

ÍNDICE

Introducción.....	1
Antecedentes.....	5
Capítulo I.....	10
1.1 El método de investigación en psicoanálisis.....	10
1.1.1 Freud y el uso del método psicoanalítico.....	10
1.1.2 Las perspectivas post freudianas del método de interpretación.....	19
1.1.3 El uso del método en la interpretación del mito.....	22
1.1.4 Estudios psicoanalíticos sobre mitología y fiestas de muertos.....	29
1.2 El mito en la literatura y en el psicoanálisis.....	32
1.2.1 Definición y características del mito el rito, el cuento y la leyenda.....	32
1.2.2 El origen del mito en psicoanálisis.....	37
Capítulo II. Posicionamiento epistémico.....	42
2.1 Planteamiento del problema.....	44
2.2 Justificación.....	49
2.3 Objetivo general:.....	51
2.3.1 Objetivos específicos:.....	51
Capítulo III. Metodología.....	52
3.1 Diseño de la investigación.....	52
3.2 Categorías de análisis.....	53
3.3 Situación de investigación.....	55
3.4 Instrumento para la recolección de información.....	58
3.4.1 Guion de entrevista.....	58
3.5 Recolección de la información.....	60
Capítulo IV. La interpretación de los datos.....	67
4.1 Propuesta de lectura.....	67
4.2 Pensar desde el psicoanálisis.....	71
Capitulo V. Discusiones.....	78
Referencias bibliográficas.....	90
Anexos.....	100

Introducción

Existe inquietud en el ser humano por saber qué es lo que pasa con sus seres queridos al morir. Tal vez, el misterioso *Más allá* es una respuesta para justificar y negar la propia muerte. Sin embargo, la representación que se hace en Todos santos y Día de muertos es una negación, un desplazamiento, una metáfora, una fiesta, una burla a la misma *huesuda*. En México, existen narraciones con respecto a estas celebraciones, que pasan de generación en generación y se mantienen en las familias.

Esta investigación nace de una inquietud personal. Recuerdo que en el rancho de mi abuelo y mi abuela, ellos nos contaban varias anécdotas de lo que hacían en Todos santos. La abuela contaba la misma historia cada vez que se acercaba ésta fecha. Los nietos nos arimábamos a donde estuviera para escuchar, pues *de chiquillos*, nos daba mucha curiosidad. Ya sabíamos la historia de memoria, pero volverla a escuchar provocaba algo en la piel, como miedo que se quiere volver a sentir.

Los preparativos para esta fiesta comenzaban desde varias semanas antes: velas, comida, frutas de temporada. Los abuelos explicaban lo que había que hacer en Día de muertos: las actividades, lo que se ofrendaba, los rituales. Así como los días exactos para colocar las cosas.

En los días cercanos a Todos Santos¹ el ambiente es distinto. La gente piensa en sus difuntos. Eso generaba cierto clima que lo impregnaba todo. El campo tiene otro color. El

¹ *Todos Santos o, todos los santos*, es el nombre que recibe la conmemoración religiosa católica de rendir culto a los mártires que murieron en nombre de Cristo. Tiene su origen en la veneración de las reliquias y en la posibilidad de alcanzar la protección y la vida eterna (Aries Ph, 1984).

aire del norte es frío y seco. Los colores se vuelven misteriosos: sepia o gris. El otoño se hace presente. Dice la gente que son las ánimas que ya vienen y su presencia comienza a sentirse.

A la abuela le gustaba decirnos la misma historia que a ella le contaron cuando era niña; se emocionaba y lo transmitía. Nos reunía ahí en la cocina y nos narraba en un tono bajito y un poco en secreto, era un tanto tenebroso. Aún recuerdo el olor a humo del bracero de leña.

Historias como las que contaba mi abuela son las de los pueblos. Ocasionalmente, en las ciudades aún se vincula el Día de muertos con el recuerdo familiar. El ambiente sigue recreando leyendas narradas por la gente cercana, lo cual brinda la posibilidad de identificación. Cuando se incluyen personajes cercanos a quién se les ha colocado una idealización, su discurso se retoma como verdadero. De este modo se asimila como una explicación ante hechos y fenómenos de la vida.

El presente trabajo de investigación pretende mostrar cómo los mitos y las tradiciones no sólo son expresiones de la ideología de los pueblos, sino que también contienen proyecciones de las fantasías de lo inconsciente. Repiten su contenido de una a otra persona y de una a otra cultura. Muchas de estas fusiones y reestructuraciones de los mitos psíquicos y de las fantasías primordiales se exponen al actuar sus representaciones.

En México, el Día de los muertos es una tradición que muestra la condensación de diferentes etapas del desarrollo cultural, pero que resguarda su contenido latente. Para entender lo latente de esta tradición se aplicó parte de la técnica psicoanalítica al campo de lo social. Abordamos en forma analítica, una leyenda que forma parte de la tradición del Día de los muertos. Existe una analogía de las manifestaciones y el trabajo del sistema psíquico

singular en las fantasías sociales, que muestran a la cultura desde una mirada de las representaciones de lo inconsciente.

El enfoque teórico propuesto no se basa en una equivalencia simple de lo individual a lo colectivo; incorpora las nociones del inconsciente, el trabajo del sueño y la formación del síntoma neurótico. Se trata pues de explorar un *punto ciego* de la realidad social: descubrir los caminos y las deformaciones que han modificado, tanto del mito como la tradición y revelar motivos ocultos, que sólo se logran ver a través de una mirada como la psicoanalítica.

La presente investigación se divide en cinco capítulos. Inicialmente se expone el planteamiento del problema, la justificación y los objetivos, que muestran tanto el fenómeno a observar y a describir, como su importancia para el marco social. En el Capítulo I se desarrolla el marco teórico que articula los conceptos y la ideología desde la cual se realiza, tanto el recorte como la mirada de la investigación. Centra el modelo basándose en un enfoque freudiano.

En el Capítulo II se explicará el posicionamiento epistémico, se plantean los principios propuestos para llevar a cabo una investigación desde las bases psicoanalíticas, planteando de manera específica las líneas a seguir.

En el Capítulo III se describe la metodología, así como las características del diseño de la investigación, la situación y la forma en que se realizó, la incursión en el ámbito social. Se mencionan también la recolección y el análisis de los datos obtenidos de los sujetos investigados.

En el Capítulo IV se esbozan la propuesta de interpretación del material referido por los sujetos investigados y el análisis de la leyenda sobre el Día de muertos, realizado un cruce entre las referencias históricas y la teoría psicoanalítica.

En el Capítulo V se plasman las discusiones donde se realiza una reelaboración de las ideas y pensamientos que surgieron a partir de los resultados y su posible proyección.

Finalmente, se presentan referencias bibliográficas, así como también los anexos, las herramientas de análisis, los datos y las narraciones de los sujetos.

Antecedentes

El estudio de la mitología y la tradición refleja nuestras más oscuras percepciones internas. Menciona Freud (Anzieu, 2008) que el trato que se les da a los muertos y a sus almas demuestra una relación fuertemente arraigada con nuestro sistema psíquico. Freud, en *Tótem y tabú* (1913), da cuenta de los procesos internos que están íntimamente relacionados con el culto a los muertos y su sentido inconsciente.

Knigh (1982), en *La pierna deformada en la mitología precolombina de México*, menciona que en las culturas contrastantes se ofrece una excelente oportunidad para recoger los factores comunes en el funcionamiento psicológico entendido desde el psicoanálisis. Hasta donde llega nuestro entendimiento, las civilizaciones mesoamericanas se desarrollaron completamente aparte de las culturas occidentales y orientales, por lo que una cierta comprensión de las similitudes y diferencias en la mitología, la iconografía de las culturas mesoamericanas y de la sociedad occidental es particularmente relevante. Knigh menciona que los símbolos y deseos, que tan a menudo se encuentran en el inconsciente de los pacientes, se caracterizan por estar sumergidas dentro de la leyenda popular y, funcionalmente, sirve para poner al individuo en relación con otros miembros de su cultura, sobre la base de importantes preocupaciones comunes. Bajo esta visión psicoanalítica, los mitos y los símbolos utilizados por una determinada cultura se centran en la comprensión de conflictos básicos y las respuestas psicológicas de las personas a estos conflictos (Knigh, 1982).

George H. Pollock (1976), en su artículo: “Las manifestaciones de duelo anormal: homicidio y suicidio después de la muerte de otro”, hace una interesante comparación sobre las diferentes culturas y su relación con el duelo tras la muerte del familiar perdido. También

relaciona los diferentes modos rituales de entierro en algunas culturas entre ellas la occidental. Pollock describió las relaciones entre cultura, ritual y procesos psíquicos. Descubrió que las culturas han evolucionado en las formas de lidiar con la muerte y que por lo general se refieren a la noción de la *inmortalidad*. La creencia de “la otra vida” se presenta como una característica casi universal de las ideas religiosas del hombre a través del tiempo, por lo que en muchas de estas, incluyendo la azteca, las características del entierro se remontan a actividades del paleolítico donde la preocupación principal era la de ser cuidadoso en sus prácticas funerarias para la prevención del retorno de los muertos (Pollock, 1976).

Fraiberg (1950), menciona que la costumbre americana del *halloween* parece remontarse en una línea casi ininterrumpida hasta los antiguos celtas. El fuego y las hogueras con sacrificios ahuyentaban a los espíritus haciendo una reconstrucción de las celebraciones originales de incendio en *halloween*, donde las hogueras fueron en un principio los fuegos de sacrificio encendido a principios del año nuevo. El fuego en sí simboliza el sol. Fue al mismo tiempo un acto mágico que muestra cómo volver a aparecer después de que el invierno había terminado y un medio de ofrecer un sacrificio a él y a las fuerzas del mal que lo había superado y que lo mantendrían en cautiverio durante los próximos seis meses. La intención inicial era la persuadir al sol para que regrese y al mismo tiempo apaciguar a sus captores para que lo pusieran en libertad. El objeto sacrificado podría haber sido una posesión personal, un animal o una parte de la cosecha. Incluso un ser humano.

El mismo tipo de distorsión (como en el trabajo con los sueños) tiene lugar aquí. Donde símbolos universales se utilizan y fusionan con símbolos locales, hasta que el original ya no es reconocible en la persona que realiza la acción, excepto sobre una base intuitiva y más precisamente con la ayuda de la visión psicoanalítica. Volviendo al ejemplo del *hallowen*, la práctica de los niños estadounidenses, que piden dulces de casa en casa, vestidos

con trajes extraños y aterradores, representa la visita de la muerte o de los espíritus. Los niños son los fantasmas de los antepasados y amigos difuntos, son el *folk* de los celtas. Las hadas son los dioses desterrados que se han vuelto los malos espíritus

Fraiberg (1950), menciona que el sentido de los eventos de *halloween* es el mismo que la comida totémica y las prácticas repetitivas se relacionan con el gran drama primitivo de la matanza; comer del padre de la horda, primordial en épocas pasadas y de los acontecimientos que surgieron de ello. Esta memoria de eventos existe en el inconsciente y siguen ejerciendo su influencia en el comportamiento de las personas en los grupos y en la masa. Se ilustra bien en las cosas que se hacen en *Halloween*: los sacrificios simbólicos, el apaciguamiento de los espíritus malignos, el de aplacar a los muertos y los juegos para predecir el futuro, todos dan testimonio de los sentimientos inconscientes de culpa y el miedo que han sobrevivido de aquella época remota, sentimientos cuya fuerza y persistencia marca su origen.

Pierre Lacombe (1965), hace un interesante análisis de las fiestas de *halloween* y los acontecimientos sociales en torno a la Guerra Fría. Destaca la amenaza de destrucción y muerte que por parte de los países comunistas despertaron en principios de los '60. Durante el mes de octubre la población americana tuvo una sensación de amenaza que en estas fechas encontraría cabida en lo colectivo. Las estructuras inconscientes y primitivas son comunes a todos los seres humanos. La amenaza de la hoguera nuclear despertó en muchas personas el mito del retorno de las almas de los muertos, durante la noche del *halloween*, justo cuando los niños están jugando y los espíritus de los difuntos deben ser apaciguados o de lo contrario van a vengarse (“*Trick or treat*”).

Halloween tiene que ver con un culto antiguo, y hasta un culto pagano, como lo es la escena de la matanza del padre y de su funeral “divertido” que destaca la dramática

confrontación y oposición de las fuerzas nativas primitivas de la psique, actuando el mito, enterrado en estratos del inconsciente. Recordándonos que los fantasmas de los antepasados, fueron expulsados por un año solamente, y que volverán en el próximo *halloween*. Es de notarse la ambivalencia hacia el padre o el líder endiosado, que es a la vez amado y odiado, una ambivalencia cuyas raíces se encuentran en el sacrificio totémico, y en la necesidad de la comunión, de la cohesión, del clan primitivo. Tal necesidad se expresa en la gratificación por las fiestas. Una solución a esta ambivalencia consiste en separar las dos unidades opuestas: la adoración primero y, luego quemar lo que se acaba de adorar, finalizando con el caer de la noche del *halloween*, y el regreso de las almas de los antepasados a su morada, ya que es la oscuridad de la noche con la que se van (Lacombe, 1965).

Richard Sterba (1948), hace referencia al Día de muertos como la festividad de *allerheiligen* en Viena. Menciona que a diferencia del *halloween* inglés, la tradición se ajustaba a la visita al cementerio central y en el adorno e iluminación de las tumbas de los parientes. El folclor se manifestaba en duelo y en un respeto que duraba todo el día y que al ser compartido por la comunidad, impregnaba el ánimo de solemnidad. En este día, los muertos tenían la “libertad” de regresar a los hogares que habían habitado en vida. Todas las supersticiones, costumbres y prácticas mágicas que se manifiestan en esta ocasión, tenían el único propósito de alejar las almas de los muertos, o apaciguarlos. La importancia consagrada a este día se basa en evitar su regreso, y dado que el montículo es prácticamente la esencia de la tumba, es un recordatorio constante del ataúd y por lo tanto del cadáver. Es el resultado de la negación de la muerte y su símbolo en forma de la persona muerta, de ahí la importancia de visitar el cementerio. Diferente del *halloween* en donde los muertos sí regresan, interpretados por los niños que aterrorizan a los vivos en sus casas (Sterba, 1948).

Ligando esto se encuentra Florian Gräfe (2011), quien en su artículo *El día de muertos como terapia psíquica*, hace referencia a la mirada de los extranjeros alemanes al encontrarse dentro de la cultura mexicana de la muerte. Menciona cómo el choque ideológico y cultural en principio es de rechazo. Los alemanes lo ven como la infracción de un tabú que difiere en la mentalidad de los mexicanos, por lo que su acercamiento a la aceptación de la muerte es mayor cuando la creencia del retorno de las almas mantiene una firme convicción de fe. Obteniendo un sincretismo religioso particular: la unión de la religión católica y la tradición indígena (Gräfe, 2011).

Con estos antecedentes, podemos dar pie los siguientes capítulos.

Capítulo I

1.1. El método de investigación en psicoanálisis

En las siguientes líneas se destacará el uso y el desarrollo del método psicoanalítico planteado por Freud, el cual servirá como modelo para el análisis de los datos en la clínica y la investigación.

1.1.1. Freud y el uso del método psicoanalítico

Es posible rastrear el método psicoanalítico desde la hipnosis, la sugestión y posteriormente en la catarsis. Sin embargo, poco queda de ello al abordar a los pacientes mediante sus síntomas y con la clara idea de sus orígenes inconscientes, lo cual situaba a la técnica freudiana como una nueva estrategia para analizar la dinámica interna (Freud, 1903).

El descubrimiento de Freud situó la técnica basada en la asociación libre. La regla fundamental, complementándose con la interpretación del simbolismo y el vencimiento de las resistencias, en un procedimiento para investigar los procesos anímicos, que de otro modo serían inaccesibles. Es pues, un método terapéutico de las perturbaciones psíquicas y una disciplina teórica de lo inconsciente (Freud, 1923).

Freud (1900), desde *La interpretación de los sueños*, procedente desde la clínica, mencionando cómo surge el método de investigación psicoanalítica. Los pacientes a quienes había comprometido a comunicarle todas las ocurrencias y pensamientos que acudiesen a ellos, y de ahí, deducir que un sueño puede insertarse en el encadenamiento psíquico, que ha de perseguirse, retrocediendo en el recuerdo a partir de una idea. Esto sugiere tratar al sueño como un síntoma y aplicarle el método de interpretación. Ahora bien, para aplicar el método,

se requiere cierta preparación del paciente; intensificar su atención para sus percepciones psíquicas y suspender la crítica hacia los pensamientos.

El primer paso es tomar sólo los fragmentos del contenido del sueño, presentándose para cada pieza una serie de ocurrencias que pueden definirse como los “segundos pensamientos”, surgiendo así un método de descifrado, compuesto de conglomerados de formaciones psíquicas (Freud, 1900).

Así también, Freud deduce cómo varios sueños ocurridos la misma noche en ocasiones son intentos por figurar un mismo contenido, sólo que presenta diversas maneras de expresarlo. Teniendo la plena y universal certidumbre de que cada moción de deseo retornará en otro, mientras no sea entendida ni se sustraiga de lo inconsciente. En ese sentido, el mejor camino para completar la interpretación de un sueño consistirá en dejarlo para consagrarse en uno nuevo (Freud, 1911).

Para la interpretación de un sueño en el análisis, Freud (1923) menciona procedimientos técnicos en los que uno podría proceder cronológicamente, y hacer que el soñante produzca sus ocurrencias sobre los elementos, en la secuencia en que estos se presentaron en el relato. Este es el procedimiento clásico, pero también se puede iniciar el trabajo de interpretación por un elemento destacado del sueño, que se extrae de él: su fragmento más llamativo, el que posee la máxima nitidez o intensidad sensible.

Freud (1923) menciona que la interpretación se descompone en dos fases: la traducción y la apreciación o valoración, que con demasiada facilidad se olvida en tanto que un sueño no es sino un pensamiento como cualquier otro, posibilitado por la relajación de la censura y el refuerzo inconsciente, desfigurados a su vez por estos mismos (Freud, 1923).

Es claro al destacar que de nada valdría interpretar sueños fuera del análisis como una actividad aislada, ya que debe ser siempre una pieza del trabajo analítico, según sean las

necesidades, se prestará interés, unas veces, al contenido onírico preconsciente, otras, a la contribución de lo inconsciente en la formación del sueño, siguiendo el único procedimiento técnico que puede justificarse (Freud, 1925).

El principio aplicable a toda la interpretación psicoanalítica, es a saber, que toda asociación es significativa, ya que conduce a un despliegue de los pensamientos latentes. Los fragmentos de información conllevan a la concatenación de asociaciones, las cuales al tener un íntimo entrelazamiento, entre el contenido manifiesto y los pensamientos latentes, exponen los hilos que forman la trama del sueño (Grinstein, 2007).

Es de notar cómo el método se mantiene a lo largo de los estudios clínicos y teóricos en sus diversas obras, cambiando y mejorando algunas estrategias técnicas pero conservando la misma visión analítica que define al psicoanálisis.

Es en el sueño de la inyección de Irma (Freud, 1900) donde el método se destaca por sus características intelectuales y estéticas. Freud reconoce a éste, como uno de los más claros para mostrar el cumplimiento de deseos inconscientes y características similares que se aciertan en todos los sueños, encontrándolo fascinante por sus características de trabajo onírico, como la presencia de condensación, desplazamiento, simbolismos y formas de representación, los cuales, se mostraban en una historia o una serie de historias, a las que se les aplicó el método analítico y que siguiendo la sistematización de asociaciones de los elementos, era posible mostrar pulsiones, emociones y sentimientos latentes que podrían dar sentido, al sueño. Así mismo se observan las características del método analítico como lo son: la revisión de antecedentes (entendida como la información histórica que tenemos del hecho en cuestión), en este caso de la relación con Irma; las asociaciones de los puntos pendientes (aquellas situaciones que se conocen pero que quedan en silencio); la

descomposición sistemática, es decir, la separación de fragmentos del sueño para realizar la asociación de su significado.

Freud (1900) también hace referencia a los restos diurnos, aquellas situaciones que entraron en contacto real y que pudieran haber influido para la formación del sueño. Así también menciona sus propias preocupaciones que estaban en juego en el momento en que soñó, todas aquellas fantasías y emociones conscientes (Freud, 1900). Es indudable ver cómo el uso de las fábulas, las leyendas y los mitos son parte esencial para la comprensión de la metonimia, la metáfora y la analogía en los sueños.

El inicio de los grandes casos es con Dora (Freud 1905). Freud desde un principio recopila toda la información a manera de antecedentes, retoma el conocimiento que tenía de la familia, la dinámica y sobre todo de las condiciones patológicas de esta. En una primera parte del caso, está cargado de información familiar y de datos previos al tratamiento. Pero una segunda parte está llena de deducciones con base al relato y a las asociaciones que Dora está brindando, donde Freud, sigue sus propias asociaciones, inferencias, indagaciones y sospechas que ligaba constantemente a los síntomas. Los pensamientos e ideas con hechos reales o historias narradas. Estaba partiendo de los síntomas para buscar las asociaciones de éstos y sacar un hilo conductor, atando cabos todo el tiempo, basándose en la separación de las partes, intentando enlazar la teoría con los antecedentes. Para la interpretación de las relaciones entre la historia narrada y las reglas de los principios psíquicos, por una parte, toma el material que le brindaban y, por otra, la teoría y la bases psicoanalíticas con las cuales realizaba la conjunción e interpretación (Freud, 1905).

En el caso de “El Hombre de las ratas” (Freud 1909), el historial clínico se apunta como carácter inicial del tratamiento, la regla fundamental y técnica de asociación libre, pero a medida que se avanza. Freud plantea que para comprender lo narrado por el paciente se

puede hacer uso de las conclusiones teóricas obtenidas de otros casos, lo cual ayudará para el apuntalamiento de la interpretación. Aunque el historial clínico tiene la intención de mostrar la elaboración de una neurosis obsesiva, puede vislumbrarse el método psicoanalítico esparcido dentro del texto, describiendo los relatos de su infancia, los antecedentes sintomáticos de la enfermedad y las asociaciones con la literatura psicoanalítica. Freud resalta el uso de las frases, la sustitución de palabras por su sentido o su sonido, los anagramas en estas, característica que había destacado ya en la interpretación de los sueños, lo que remite a la complejidad del material y de los procesos inconscientes. Una vez más se muestra cómo el método se enfoca a explicar la formación sintomática, desde sus orígenes inconscientes, dinámicos estructurales y la ganancia que estos representaban en sus diferentes niveles.

En el *Caso del hombre de los lobos* (Freud, 1919), el paciente es el claro ejemplo de cómo las fantasías y cuentos de la cultura son la vía para aterrizar, la angustia procedente del inconsciente. Freud (1919) resalta una característica en especial del historial de este hombre, una vivencia de la infancia temprana. Este relato se basa en el material de un recuerdo (*nachträglich*), el cual fue renovado por medio de los familiares y de indagaciones que el mismo paciente hacía. Con esta información reconstruye la historia, la complementa con los símbolos, fantasías, recuerdos encubridores de los cuentos y fabulas. Es decir, Freud no sólo usa las asociaciones del hombre de los lobos, sino que descompone la historia narrada en partes e interpreta cada una. Hace uso de otros recursos como la ideología popular y las teorías sexuales infantiles del psicoanálisis. Destaca el uso y el seguimiento de frases, la acomodación y el análisis de éstas, y demuestra cómo la interpretación es un intento por explicar el síntoma.

Aunque el historial es rico en varios sentidos, Freud (1919) destaca el método: el uso de la fragmentación y el seguimiento asociativo. Comienza desde la narración del síntoma

que pareciera ser una fusión de elementos agrupados, a los cuales se les aplica mecanismos propios del sistema inconsciente pero en vía inversa, como el desplazamiento, la condensación, vuelta en lo contrario, los recuerdos encubridores, etcétera. Freud los descompone en el sentido analítico, hasta llegar a la fantasía original (Freud, 1919).

El parteaguas del enfoque psicoanalítico se da en el *Análisis de la fobia de un niño de cinco años (el pequeño Hans)* (Freud, 1909). En esta ocasión, a diferencia de los clásicos, Freud utiliza los fragmentos del texto que le aporta el padre de Hans, antecedentes y explicaciones que obtiene de éste mismo. No usa las asociaciones del paciente, pero sí la fragmentación de palabras o frases de manera escrita y en ocasiones con su relación en el conocimiento popular y con las teorías sexuales infantiles.

Sin embargo, desde el inicio se invita a prestar “atención pareja” a todo el historial. Freud revisa las intervenciones que el padre mantiene con Hans y que envían al profesor a manera de cartas. La ilación del pensamiento permita hallar el origen inconsciente.

En el diálogo entre padre e hijo se presenta el juego al servicio de las fantasías de deseo, aunque Freud reconoce que ante situaciones así, el análisis se torna poco transparente y con momentos oscuros. Este ejemplo es en sí una muestra de cómo se pueden tomar materiales literarios para explicarlos con el uso de la teoría psicoanalítica. Establece el mismo principio de la asociación libre, la atención flotante, la fragmentación y la interpretación de las líneas textuales. Lo que varía es que el paciente no ofrece la cadena de asociaciones, sino que se toman prestadas del mismo texto como agrupaciones y reordenamientos de las líneas, palabras o ideas fragmentadas. Agrega en ocasiones complementos de otros análisis que pudieran ser similares. Finalmente, después de este arduo proceso, se da el trabajo de síntesis, lo cual implica una reconstrucción metapsicológica posterior que presenta el material ahora traducido por la mirada psicoanalítica (Freud, 1909).

En *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)*, Freud (1911) usa en un estilo propio y con un carácter explicativo, el texto referido como “las memorias de un enfermo de nervios”, escrito casi en su totalidad por el mismo presidente Schreber, salvo algunas notas anexas del doctor Weber entre otras, así como la notoria censura a la que se expuso. Se extrae de este material bibliográfico la idea general (y nos la narra el propio Freud) a fin de que podamos comprender la alucinación descrita, centrando el psicoanálisis en una obra literaria en sí. Y dado que no se tienen datos como los antecedentes de la infancia, ni de la dinámica familiar, sólo se limita en gran medida a la información referida en las memorias, salvo algunas corroboraciones que hace con el Dr. Stegmann.

Para la interpretación, brinda una primera introducción de su método de trabajo, utiliza las herramientas conocidas del psicoanálisis aplicadas a la interpretación de los sueños y ahora al material referido por Schreber, incluso muestra un ejemplo del uso de la técnica con algunas frases que mediante el análisis, recomposición e interpretación adquieren un sentido coherente a la lógica del pensamiento consciente. Es como si diera una prueba de lo que está haciendo, o va a hacer con las memorias, tomando el texto de una formación delirante, como si fuese un trabajo del sueño, asociando las frases dispersas a lo largo del texto y utilizando incluso otros recursos literarios como las obras de Goethe (*Fausto*) y Byron (*Manfred*), utiliza el primer proceso analítico de la descomposición, separando el material para dispersar sus partes, y ligarlo con base a las teorías sexuales infantiles, a lo que le da una lógica psicoanalítica al síntoma alucinatorio. Y finalmente, para realizar una síntesis de lo fragmentado, describe una dinámica metapsicológica del delirio, como si fuese la forma de explicar la formación sintomática, la cual aparece como meta del trabajo analítico (Freud 1911), recordándonos la racionalidad explicativa de las ciencias naturales (Assoun, 2003).

En el análisis de *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, que está basada en una narración del pintor descrita a *nachträglich*, Freud (1910) utiliza el método psicoanalítico de la descomposición del material y el análisis de sus partes. Hace uso de numerosos estudios biográficos sobre el pintor, de los que extrae antecedentes familiares y el funcionamiento de su dinámica. Utiliza las teorías sexuales infantiles para aplicarlo sobre líneas de texto del mismo Leonardo, inclusive ligándolas con simbolismos universales de los pueblos de la antigüedad en un sentido metafórico. Esta división inicial del recuerdo infantil concede líneas diferentes de las que pueden encontrarse en los “pensamientos segundos” o asociaciones de pensamiento, que permiten reorganizar el material de un modo distinto, al cual se le aplica la síntesis o interpretación. Es decir, se apunta a evidenciar una cara oculta del contenido manifiesto que inicialmente se ofrecía. Este método tan constante en Freud es utilizado incluso para las obras de arte mediante un trabajo analítico, que tanto ofrecen nueva evidencia y corroborar lo ya obtenido. Un nuevo nivel se desprende aquí, el método de investigación psicoanalítica aplicado a las obras plásticas.

Del mismo modo para el análisis biográfico del pintor Christoph Hainzmann, en: *Una neurosis demoniaca del siglo XVII*, Freud (1923) fragmenta su diario; utiliza el recurso que brindan los biógrafos sobre el personaje, así como comparaciones con otras neurosis o formaciones sintomáticas y hace uso del simbolismo cultural. Todos estos recursos que siguen líneas diferentes se sintetizan en la interpretación. Muestran que la explicación psicodinámica del síntoma “neurótico”, que para este caso en especial, corrobora el planteamiento con las obras de arte del mismo pintor.

En 1914, Freud da un salto en el uso del método psicoanalítico en “El Moisés de Miguel Ángel”. En este ensayo destaca ciertas características cruciales y la más sobresaliente tal vez, es que a diferencia de todo su trabajo anterior, realiza un análisis de la estatua en

lugar de centrarse en las proyecciones inconscientes del artista. Es una nueva veta, que pone de manifiesto el uso del movimiento psicoanalítico en aras de lo social. Utilizó las herramientas previamente afinadas para la interpretación de la neurosis; ahora estos conocimientos se colocan al servicio de lo cultural.

Esta intervención Freudiana no dista mucho de los análisis clásicos, donde describe el monumento, se basa en los textos bíblicos y hace uso de las interpretaciones previas. La postura de Moisés la retoma como un síntoma neurótico, lo cual al reordenarlo recrea el movimiento que basa no sólo en la anatomía y en la cinética, sino bajo la premisa de las pulsiones, de las fantasías de deseo, de lo que es preso Moisés. Al mismo tiempo del carácter resolutivo de éstas. Brindándonos una interpretación del mito hecho en piedra, e incluso confirmándolo tiempo después con más y otros elementos.

Hay que destacar que en el análisis de la escultura, las fantasías inconscientes pueden dividirse por lo menos en tres interlocutores, Miguel Ángel, el propio Moisés y los observadores, que sin lugar a dudas depositan por medio de una acción recíproca sus fantasías proyectivas como si se tratará de un contenedor, que al mismo tiempo las provoca (Freud, 1914).

Finalmente, en una de las grandes obras sociales como lo es *El Moisés y la religión monoteísta* (1939) es el texto en donde Freud condensa escritos como *Tótem y tabú* y *Psicología de las masas*, sintetizando la similitud que mantienen tanto la psique individual como la masa de individuos, la cual se maneja como si fuera un objeto que se articula como el aparato psíquico y manifiesta características como la tónica, la dinámica y la economía interna. En esa línea, el individuo no sólo proyecta sus fantasías en la masa, sino que se deja llevar. Actúa en un conglomerado que hace las veces de un aparato psíquico. Freud hace una mención importante en *Psicología de las masas* como una analogía de la psicología

individual, no como si la masa tuviese un inconsciente, sino como una posibilidad de su estudio desde los descubrimientos de la neurosis y del aparato psíquico. Pues en lo colectivo se encuentra la posibilidad de extrapolar las representaciones de lo psíquico interno, y sus explicaciones arrojan luz sobre la psicodinámica, estructura y la formación sintomática de la vida cultural de los pueblos.

El método de investigación de análisis de *El Moisés y la religión monoteísta* es de gran similitud a lo descrito en otras obras freudianas (que ya se describieron). En este caso, el síntoma es la propia religión y sus vicisitudes y el objetivo es hacer el viaje histórico desde las fantasías primitivas y su constante deformación a través del tiempo que explique los caminos que toma la formación sintomática. De este modo, Freud desarma el mito como si este fuera un sueño y utiliza los recursos bibliográficos que hacen las veces de asociaciones complementando la información. A todo este análisis le implementa el bagaje teórico psicoanalítico de la clínica, de las fantasías, de la sexualidad infantil, para sintetizar, a manera de explicación, la conformación del monoteísmo (Freud, 1939).

1.1.2. Las perspectivas post freudianas del método de interpretación

Assoun (2003) menciona cómo Freud coloca una verdadera ley simétrica en la que opera la psique individual en relación con la economía y la dinámica cultural. En resumen, fundamenta una comparación de la infancia del individuo con la historia primitiva de los pueblos, y cobra más allá de la dimensión biogenética, un alcance socio cultural, considerando entonces que toda historia de la civilización es una exposición de los caminos que emprenden los hombres para dominar sus deseos insatisfechos, según las exigencias de la realidad y las modificaciones en ella introducidas por los progresos técnicos.

A la luz del psicoanálisis, la historia de la civilización se puede leer como algo que disputa entre la frontera del principio de placer y el principio de realidad, se trata entonces de comprender a la cultura por medio de sus “síntomas”. En este conjunto entra el mito, la religión y la moralidad como tentativas de lograr una comprensión de la no lograda satisfacción de los deseos. El carácter social y la neurosis hacen de espejo el uno de la otra. El conocimiento de las “enfermedades” neuróticas del individuo facilita la comprensión de las grandes instituciones sociales, pues las neurosis se revelan como tentativas para resolver (individualmente) aquellos problemas de la comprensión de los deseos que habrán de ser resueltos socialmente por las instituciones.

Las ciencias humanas proporcionan los temas; mientras que el psicoanálisis brinda los puntos de vista ocultos, es decir, permite leer las latencias. Se necesita conocer los procesos inconscientes para hacerlos emerger; se tratara de volver a comprender lo colectivo por medio de la lógica de los síntomas que ha sido descubierta en el plano individual, responder al estímulo de la psicología social, valiéndose de la hipótesis del inconsciente forjada sobre la base de la experiencia propiamente psicoanalítica. No se trata de extrapolar analógicamente de lo individual a lo colectivo (como la noción de inconsciente colectivo), sino de explorar con la ayuda del síntoma neurótico el punto ciego de la realidad social, por lo que la tendencia, es hacer de la neurosis el modo de descubrir los impulsos reprimidos que operan en el corazón de la cultura (Assoun, 2003).

Menciona Freud en el caso Schreber:

Hemos dicho: «En el sueño y en la neurosis reencontramos al niño, con las propiedades de sus modos de pensar y de su vida afectiva». Completaremos: «También hallamos al hombre salvaje, primitivo, tal como él se nos muestra a la luz de la arqueología y de la etnología». (Freud, 1911, p. 76).

En este caso, la contribución específica que aporta el modo de pensar psicoanalítico a la comprensión del mito no se basa en sacar a la luz el elemento inconsciente que hay en él, sino de la aplicación de la concepción psicoanalítica obtenida en el estudio de los sueños a los productos de la fantasía de los pueblos, lo que implica tener en cuenta en ambos casos (en el trabajo del sueño y de la formación del síntoma por un lado y, el trabajo del mito por otro), en una lógica homóloga, dicho de otra manera de transformación de un contenido latente en uno manifiesto durante el cual se desprende cierto contenido oculto que da la clave de dichos productos, en un sentido al que sólo puede accederse mediante un examen de las transformaciones y modificaciones que ha sufrido dicho sentido oculto.

Mediante la técnica psicoanalítica, que aporta esta labor mediante la experiencia extraída en la investigación de los sueños y de la neurosis, es posible descubrir los caminos técnicos de tales deformaciones y revelar en toda una serie de casos los motivos ocultos que han desviado al mito de su sentido original.

Así pues, decir que un mito está estructurado como un sueño o síntoma requiere que aclaremos lo que se entiende como su estructura inconsciente; no como si tuviese inconsciente, sino en el sentido de comprender lo que dice secretamente. Se trata de leer cómo trabaja. Entre formación onírica y formación mítica no hay más que analogía, lo que se convierte en un principio de desciframiento de la historia del mito y de sus transformaciones (Assoun, 2003).

A diferencia de lo estrictamente freudiano, Assoun, en el texto sobre Carl Jung, *El hombre y sus símbolos*, menciona que existen varias diferencias en el método de interpretación de los sueños por Freud. Una de ellas es que en el análisis de los sueños se considera el estado mental del sujeto y sobre todo su carácter predictivo. Es un mensajero

con dirección a la conciencia. La diferencia fundamental se encuentra en el método que utiliza, puesto que para interpretar un sueño o un mito, no divide la narración sino que todo el sueño será parte de la misma interpretación. Utiliza toda la frase o todo el párrafo. Posteriormente a ello, se selecciona un arquetipo; es decir, una idea similar de otro contexto (histórico, religioso o mítico). Al encontrarlo, lo compara y luego, lo interpreta. A manera de analogía, se ofrece un significado. La interpretación está preestablecida para cada símbolo y es (regularmente) una forma de comunicación para la conciencia del sujeto. Una comunicación del inconsciente arcaico mediante el sueño arquetipo. Se vuelve pues, un mensajero del desarrollo de la cultura, del estado mental, que contiene un carácter predictivo. Aunque se reconoce que un sueño puede tener múltiples interpretaciones, y que estas dependen en gran medida de las características del soñante, aun así, Jung (2002) hace mención de que los símbolos naturales, es decir los símbolos que aparecen en el sueño, al ser procedentes de la psique, tienen unos arquetipos aplicables a cada uno de ellos y al parecer recaen siempre en una herencia arcaica y del mismo modo para los símbolos culturales estos serán procedentes de una colectividad y se utilizará la misma técnica para su interpretación (Jung, 2002). Cabe destacar cómo el método del psicoanálisis propuesto por Jung, dista en gran medida de la técnica y la teoría, que se intenta justificar en este capítulo.

1.1.3. El uso del método en la interpretación del mito

En las siguientes líneas se presentan diversos artículos que describen el uso del método psicoanalítico en la interpretación de la mitología. Se traen a cuenta algunos ejemplos de la aplicación de la técnica y la teoría en el análisis del material referido por lo cultural, lo cual sintetiza y concreta los puntos cruciales que se retoman en uso del “psicoanálisis aplicado”.

Inicialmente y en orden cronológico, Friedman y Gassel (1951) realizan un análisis de la figura de Orestes en la mitología griega. Ellos destacan dos características fundamentales para llevar a cabo la comprensión del sentido inconsciente en el mito. Por un lado, se encuentra el recurso de retomar la literatura y plasmarlo como si fuera un sueño, comparando su estructura mediante el uso de simbolismos recurrentes. Por otro, se basa en la literatura similar, como es el caso de Edipo, donde retoman los textos freudianos para sustentar los crímenes cometidos, relacionados todo el tiempo con *Tótem y tabú* y en este caso para comprender la similitud de fantasías que se encuentran en Orestes, lo hacen mediante el trabajo de sueño. Notan cómo los procesos inconscientes deforman, desplazan, condensan y ejercen las demás características a la mitología pero demostrando cómo las mismas proto-fantasías de la horda primitiva se encuentran en esta narración, puesta ahora en líneas desfiguradas, pero que pueden ser interpretables mediante la técnica. Asimismo mencionan que la mitología es una expresión del pueblo, de la cultura en la cual se creó y para la cual se escribió; es una forma de representante de sus proyecciones, de sus fantasías y deseos.

Stewart (1961), en *Los crímenes de Yocasta*, hace un muy interesante recorrido a través de *Edipo Rey*, de Sófocles, para tratar de comprender la participación y sobre todo la motivación que pudo tener Yocasta en el asesinato de Layo (su marido) y en el acoplamiento sexual incestuoso con Edipo. La manera en que Stewart (1961) narra el desarrollo de la trama edípica como una búsqueda de pistas, las cuales se van acoplando una tras otra, muestran un sentido distinto. El método que utiliza está sustentado en los indicios, en armar una trama retomando la antropología y el psicoanálisis en la historia, cortando y recortando tramas hasta que nos muestra una explicación basada en la especulación, pero que sin embargo arma de manera muy sólida en una nueva conjetura.

Lester Golden (1967), en “Edipo de Freud y sus bases mito dramáticas”, narra y describe las aproximaciones que se han realizado en relación a la obra de Edipo. Así como la trilogía ha dado la posibilidad de subdividir las escenas en múltiples fragmentos, se han realizado una gran cantidad de interpretaciones y de posibilidades para comprender su sentido latente. El método psicoanalítico ofrece una visión particular que depende en gran medida de los antecedentes bibliográficos, de su formación didáctica y su punto de vista teórico, lo cual no necesariamente contradice la interpretación, sino que es una posibilidad de apuntalamiento cada vez más consolidada. Golden (1967) destaca que detrás de la estructura del mito se encuentran una serie de estratos que muestran paralelamente el desarrollo del hombre con el desarrollo social.

Whitehead (1978) hace un interesante estudio desde una mirada psicoanalítica para comprender el sentido que esconde la opera de Emanuel Schikaneder, en donde Mozart no sólo participa con la música sino con gran parte del libreto. La obra contiene grandes alusiones a la masonería y a sus simbolismos. Una de las características del estudio realizado por Whitehead es la sorprendente capacidad de comparación entre los rastros de cadenas asociativas con la religión egipcia y algunas de la mitología griega. Este autor ofrece una comprensión distinta, dado pues que, con este seguimiento de representaciones simbólicas que realiza se comprende un sentido oculto, que los autores querían manifestar en la obra pero ocultando su significado. Whitehead propone una forma ortodoxa para el análisis de la obra-mito. Inicia con las narraciones de las mitologías y los orígenes masónicos de *La flauta mágica*, pero posterior a ello y basado en una postura teórica de la identificación, la separación, la triada edípica y la búsqueda de la masculinidad mediante la independencia, realiza un cruce; entrelazando la teoría con la trama de la obra, brindando así una postura distinta y una comprensión de los sucesos que antes quedaban ocultos y ahora están

desenterrados y a plena luz del psicoanálisis. Whitehead (1986) hace mención de cómo los mitos se encuentran por el paso del tiempo y de las deformaciones, envueltos en múltiples capas y esto brinda posibles interpretaciones y corresponde a todo un sistema multifacético de diferentes niveles. Asimismo, Whitehead (1986), en *El ciclo de Horus-Osiris*, hace una intervención basada en el análisis de la mitología egipcia. Utiliza la teoría psicodinámica; es una muestra de cómo este autor realiza de nuevo la narración del mito. Ofrece una explicación en la que intercala tanto el mito como la teoría a manera de ir interpretando frase por frase, lo cual pareciera brindar ideas desordenadas pero que al separarlas en partes podemos reordenar el mito, obteniendo la posibilidad de entender su sentido inconsciente, oculto tras la deformación de la narración.

Rank (1981), en *El mito del nacimiento del héroe*, manifiesta un postulado que liga al psicoanálisis con los mitos, en especial en la manera en que los héroes nacen o se presentan al mundo, de manera similar y casi idéntica en diferentes partes del globo, lo cual lleva a suponer que las historias se repiten, se adaptan al contexto y al tiempo, pero más allá en la búsqueda del origen de estos mitos. El uso del psicoanálisis como método explicativo sirve para comprender que el origen se encuentra en la “psique” misma, y que son las fantasías inconscientes, las ideaciones infantiles, aquellas que son proyectadas y puestas en los mitos. El método para la interpretación de los sueños de Freud es aplicable a la mitología, ya que la estructura es similar. Según Rank (1981) son manifestaciones de los deseos inconscientes. Es decir, esta necesidad humana, y esta característica de repetir características míticas, no se debe a la copia y adaptación de las historias, por no crear nuevas, sino que se repite y se vuelve a poner en escena porque son representaciones de las fantasías infantiles inconscientes.

Greenstadt (1982) destaca las bases que retoma para realizar su análisis. Resalta cómo los sueños y los mitos pueden ser analizados bajo la misma perspectiva psicoanalítica gracias a la generación de símbolos. En los sueños, los símbolos sirven para movilizar recuerdos facilitando la transición hacia la realidad interna; en cambio en los mitos, los símbolos institucionalizan ejemplos y soluciones para la realidad externa, ocultando su contenido mediante las variaciones y las defensas. La técnica interpretativa que utiliza Greenstadt (1982) se basa en el mismo sustento freudiano. Sin embargo, este autor denota cómo inicia con una hipótesis basada en la triada edípica, y en los conflictos por los que transita un niño para realizar el proceso de separación-individualización. Se remonta al mito sobre la figura de Heracles y realiza un complejo comparativo del héroe, sus hazañas y otras figuras de la mitología. Este autor finaliza con una analogía de la teoría psicoanalítica; es decir, ofrece una mirada de los simbolismos en el mito y en las acciones realizadas por las figuras en él descritas.

El artículo de Whitehead (1987), *On Prometheus*, es una muestra clara del análisis mitológico utilizando el método freudiano, destacando en este caso el uso de textos y referencias que narran el mito y por supuesto basándose en el artículo previo de Freud (1932), “Sobre la conquista del fuego”, en la que realiza un análisis del significado psicodinámico de las aventuras heroicas de Prometeo. Whitehead realiza una investigación más amplia basándose en la trilogía Teogónica de Hesíodo, en la que se establece el mito, comprendiendo las partes que lo integran, pero fundamentalmente destacando cómo se lleva a cabo la interpretación de los símbolos; ésta debe equipararse mediante la alusión literaria, factores históricos y la fantasía; lo cual aporta una comprensión al método, finalmente tras ir comprendiendo las partes seccionadas del mito finaliza con una integración general en relación a las interpretaciones previas (Whitehead, 1987).

James Grotstein (1997) menciona que la mitología, en este caso la griega, es una alegoría, la cual pretende brindar una imagen a algo que no la tiene, para que así pueda ser más comprensible y más cercano a la generalidad. Este autor, con un enfoque notoriamente Jungiano, hace una comparación de las partes y facetas del mito con los arquetipos y las posibles analogías a la teoría kleiniana, interpretando la simbología que presenta la historia de Teseo con las fantasías arcaicas descritas por Klein, como parte del proceso de desarrollo y del propio proceso terapéutico. Brinda así una comparación entre el mito y la teoría (Grotstein, 1997).

Tatham (1999), en el artículo “El laberinto” (respuesta a James Grotstein), hace mención a otras posibles interpretaciones ante este mito y sus elementos simbólicos. Tatham (1999) destaca cómo los mitos son narraciones y representaciones fantásticas puestas en lo social, que al utilizarlos para estudiar la psique humana nos ayudan a entender movimientos y fantasías inconscientes, sirven de ejemplo ante un determinado complejo, pero destaca que los mitos no simbolizan una única cosa, sino que todos los elementos que se encuentran en él se pueden utilizar en una gran variedad de formas en que se relacionan con el contexto, las preocupaciones del soñador, del observador o del intérprete actual. Dicho de otro modo, los mitos, nos ayudan a aterrizar los pensamientos y el funcionamiento mental de los pacientes en una elaboración literaria u oral, lo cual nos proporciona una visión más comprensible.

Javanbakht y Whitehead (2006) mantienen la técnica y metodología de interpretación para los mitos remontándose a la narración clásica, en este caso las historias y aventuras que sufre el joven nieto de Acrisio, rey de Argos. La historia, como otros mitos anteriores y de acuerdo con propuesta freudiana, es dividida en pequeñas partes que pueden generar diversas interpretaciones por sí mismas. Cada una de estas sigue las líneas que los autores han propuesto como interpretación basándose en la teoría y en otras investigaciones. Ofrece una

explicación teórica psicoanalítica, para cada una de las partes que conforman el mito, sin ofrecer una explicación final o general sino pequeñas partes que van integrando la visión inconsciente tras las historia, la cual se vuelve un objeto de identificación para todos aquellos que se encuentran en las circunstancias de desarrollo psicosexual, tal como en Perseo (Javanbakht y Whitehead, 2006).

Rubinstein (2000) alude a la técnica, al método y a las bases teóricas que utiliza el análisis jungiano para la interpretación de material. En este caso se denota cómo se utilizan los mitos para colocarlos en el nivel de imágenes arquetípicas, los cuales contienen simbolismos preestablecidos únicos e inmodificables para la interpretación de un sueño, de pensamientos o de comportamientos. Realiza la analogía del material del paciente en relación al arquetipo con el que tiende a establecerse una conexión, esto demuestra como la técnica difiere notoriamente a la utilizada en el psicoanálisis. En este enfoque los arquetipos que se encuentran en el inconsciente pueden ser comprendidos mediante el uso de los mitos. Tanto Rubinstein como Michan (2000), hacen uso de los mitos mesoamericanos maya y azteca para comprender de manera analógica el funcionamiento mental de los pacientes en tiempos actuales. Para Hernderson (citado en Jung, 2002). Los mitos antiguos y el hombre moderno manifiestan como en la psique se encuentran pensamientos inconscientes que son procedentes de la herencia arcaica, de un lento desarrollo de la humanidad, y que estos símbolos se muestran cuando la ocasión y el contexto lo exigen, manifestando comportamientos que parecieran ya haber sido vividos, estos “arquetipos” son producto de la psicología colectiva que habitan en la “psique”, y que sólo falta despertarlos. En este modelo, la interpretación no sólo se basa en la búsqueda del nivel arquetípico, sino que se sustenta en una teoría distinta y con una perspectiva del funcionamiento mental propia del pensamiento Jungiano, sin tomar en cuenta las teorías sexuales infantiles (Jung, 2002).

1.1.4. Estudios psicoanalíticos sobre mitología y fiestas de muertos

Knigh (1982) muestra el uso de la metodología aplicada a la mitología mesoamericana. Este autor sigue una línea de pensamiento freudiano; utiliza el mito referido desde diferentes posturas de la historia y la antropología. Busca sus orígenes, a manera de antecedentes de su formación para comprenderlo y retoma una de las características que se encuentran en la historia de la pierna deformada de *Huitzilopochtli*, símbolo que centra su atención y lo lleva a la comparación de otros mitos y otros personajes donde hace uso de las interpretaciones existentes y las coloca en analogía con la mesoamericana. Centra su trabajo en un factor que le llama la atención por su constante repetición y su método interpretativo está basado en las fantasías infantiles, utilizando teorías y estudios previos (Knigh, 1982).

Pollock (1976), realiza un comparativo entre la tendencia suicida y las características de entierro en la era antigua. Desde el Paleolítico el hombre se ha preocupado por enterrar a sus muertos siendo ésta de acuerdo al autor, una forma de prevenir el retorno de los mismos, así se aseguraban que el difunto no regresara ya que se le colocaba todo lo necesario para su estancia en el otro mundo; pero también era una forma de brindar un tributo, es decir, alguna forma de pago que le quitara al vivo el peso del deseo de su muerte. Esta manifestación del duelo normal y que de acuerdo a Pollock (1976) ha sido parte de la sociedad desde el inicio de la cultura paleolítica, es una característica psíquica, una forma de defensa ante el pensamiento mágico del retorno de los muertos, situación que destaca ante las manifestaciones del duelo patológico en relación con el suicidio. Estar en duelo es acompañar al muerto, estar *como* el muerto. El suicidio es la actuación de esta fantasía. Pollock (1976) parte del síntoma (del duelo patológico y el suicidio), y el método de la búsqueda de antecedentes y representaciones históricas se manifiesta en su relato. También, la forma de

interpretar, de encontrarle sentido a la actuación, para lo cual utiliza elementos teóricos psicoanalíticos que le permiten comprender el significado sintomático.

Sterba (1948), tal vez es el primero después de Freud en *Tótem y tabú*, que hace un análisis de las costumbres y la tradiciones celebradas en Día de muertos o Todos santos. Hace una comparación con el rito americano y el llevado a cabo en el centro de Europa. Considera cada uno los antecedentes y la historia que se encuentra detrás. Incluso parecieran complementarse, denota una diferencia estructural en el significado y por supuesto en las implicaciones psíquicas que considera para cada uno. Sterba (1948) realiza la interpretación mediante el uso de estos elementos, los entrecruza con el texto freudiano de *Tótem y tabú*, en relación con el culto a los muertos y manifiesta sus representaciones en ambas fiestas, como formas sintomáticas para defenderse de las fantasías inconscientes. Alude a la diferencia que transita el proceso psíquico-cultural para cada uno; considera que el punto central que tienen en común es el culto a los muertos, el retorno de las almas. Sin embargo, la manera que las personas tienen para defenderse de ello, varía dependiendo de la historia, de las tradiciones, la religión; elementos que se ponen de manifiesto en la elaboración del pensamiento social y que finalmente se muestra en los ritos y en su significado (Sterba, 1948).

Pierre Lacombe (1965) realiza un análisis de tipo jungiano en la tradición de Día de muertos. De la bomba de 50 megatones y la crisis de Cuba, el autor busca en los antecedentes de la fiesta, los orígenes históricos que explican el rito actual. Lacombe (1965) se centra en el efecto que causó el anuncio soviético en los años '60, sobre la detonación de una bomba de 50 megatones. En esa ocasión, las personas ligaron el hecho inmediatamente con la hoguera de *Halloween*; este anuncio es el detonador para que en la psique americana se reactivara una imagen arquetípica de la hoguera realizada por los celtas y los druidas en la antigua Bretaña, lo cual indicaría la manera en que la ansiedad se dispararía por el terror y la

amenaza que el anuncio causaba. La interpretación y el método que utiliza el autor dista en gran medida del análisis freudiano, pero brinda la posibilidad de entender la importancia del rito y la necesidad de buscar su sentido inconsciente (Lacombe, 1965).

Fraiberg (1950), tal vez sea el más esquemático y didáctico para representar tanto el uso del método psicoanalítico como la forma de aplicarlo a una tradición. En especial si ésta es la del culto a los muertos como es el *halloween* americano. El trabajo de Fraiberg (1950) es un modelo justificado de la técnica psicoanalítica, principalmente porque sigue la línea estricta freudiana. El trabajo de Fraiberg está dividido en partes: primero describe el ritual de *halloween*, en una especie de relato que muestra las acciones y las actividades que se realizan en la fiesta. Luego, hace una descripción de los antecedentes históricos. Narra los orígenes de los que se sustentan las leyendas, los mitos y sus representaciones a lo largo del tiempo y de diferentes lugares. Incluso, hace una pequeña comparación con los trabajos de Freud en relación con el banquete totémico y con la representación de la horda primitiva. Una de las características que más se destaca en esta investigación es el análisis del material, ya que retoma la técnica de fragmentar la narración, de dividirlo en pequeñas partes o en partes separadas; a cada una las liga a manera asociación para llevar a cabo la interpretación, comparando en todo momento con la práctica clínica y con la teoría del trabajo metapsicológico. Es decir, conjuga los rituales de los niños en *halloween* con las actuaciones neuróticas, con los sueños de los pacientes, con el simbolismo de las acciones, de los regalos, del robo etcétera. Incluso interpreta el comportamiento permisivo de los adultos gracias a la teoría de la clínica. Desarrolla así un elaborado trabajo de análisis y síntesis que tras la interpretación de cada una de estas partes remite a un sentido oculto inconsciente en la representación de la fiesta del *halloween* (Fraiberg, 1950).

1.2 El mito en la literatura y en el psicoanálisis

1.2.1 Definición y características del mito, el rito, el cuento y la leyenda

Mircea Eliade (1981) menciona que el tiempo sagrado es un tiempo de creación mítica, un tiempo original en el sentido de que ha surgido de golpe; no le precede a ningún otro, es aquel que surge a raíz de la gesta de los dioses y que se reactualiza precisamente por la fiesta. “El Tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible” (Eliade M. 1981, pag 44,) en el sentido de que es “un Tiempo mítico primordial hecho presente” (Eliade M. 1981, pag. 45). Toda fiesta religiosa, todo tiempo litúrgico, consiste en la reactualización de un acontecimiento sagrado que tuvo lugar en un pasado mítico.

Existen dos intervalos de tiempo sagrado, el tiempo de las fiestas y el tiempo profano, que es la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa. El tiempo sagrado es, por consiguiente, indefinidamente recuperable, e indefinidamente repetible. El mito relata una historia sagrada; un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo, relatar una historia sagrada equivale a revelar un misterio, pues los personajes del mito no son seres humanos: son dioses o héroes civilizadores, y por esta razón su gesta constituyen misterios; el hombre no los podría conocer si no le hubieran sido revelados. El mito es pues, la historia de lo acontecido en aquel entonces, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. Todo lo que los dioses o los antepasados han hecho. Todo lo que los mitos refieren de su actividad creadora, pertenece a la esfera de lo sagrado. Por el contrario, lo que los hombres hacen por su propia iniciativa, lo que hacen sin modelo mítico, pertenece a la esfera de lo profano.

La función magistral del mito es la de fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las actividades humanas significativas: alimentación, sexualidad, trabajo, educación, etcétera. El hombre imita los gestos ejemplares de los dioses, repite sus acciones, trátese de una simple función fisiológica como la alimentación, o de una actividad social, económica, cultural, militar. La vida religiosa es una conmemoración, una rememoración. El recuerdo re-actualizado por los ritos desempeña un papel decisivo: es preciso cuidarse muy bien de no olvidar lo que pasó. El verdadero pecado es el olvido. El homicidio primordial que sucede antes de la época mítica, es de un ser divino, con mucha frecuencia una mujer o una muchacha, a veces un niño o un hombre, que se ha dejado sacrificar para que los tubérculos o los árboles frutales pudieran brotar de su cuerpo. Este primer asesinato cambió radicalmente el modo de ser de la existencia humana. La inmolación del ser divino instauró tanto la necesidad de la alimentación como la fatalidad de la muerte, y como secuela, la sexualidad, único medio de asegurar la continuidad de la vida. El cuerpo de la divinidad inmolada se transformó en alimento; su alma descendió bajo tierra, donde fundó el país de los muertos. El hombre repite ese sacrificio sangriento, a veces incluso humano, cuando ha de construir un pueblo, un templo o simplemente una casa (Eliade, 1981).

Asse Chayo (2002) menciona cómo la creación de mitos es inherente al proceso del pensamiento humano y cómo estos responden a una necesidad básica. Describe que la función del mito es la de englobar a la humanidad en una historia ejemplar representada en un corte instantáneo de un proceso prolongado. El mito explica el enigma de la existencia humana puesta en una narración. Ricoeur (1991) menciona que el mito se traduce en palabras y toma la forma del cuento. El rito su práctica. El mito como rito no hace más que imitar, reproducir lo sagrado de manera simbólica (Ricoeur, 1991).

El mito toma la estructura del drama, sus episodios se presentarán en una forma plástica como la del relato, puesto que así ejercerá su parte simbólica asumiendo la función irremplazable del cuento. Describe que los mitos se originan en las creaciones, dan lugar a la leyenda. Cuando los héroes se vuelven cada vez menos fabulosos llegan a estadios finales, en las diversas tradiciones locales las leyendas desembocaron a la luz de tiempo en forma de crónica (Asse, 2002).

Para Caldwell (1993), un mito es una historia tradicional ficticia en donde regularmente se expresan pensamientos simbólicos, transformaciones inconscientes de ideas y conflictos. Un mito es la expresión de ideas inconscientes en una forma específica, una transferencia emocional de funciones psicológicas y una forma de proveer las necesidades psíquicas de forma compartida. En general, de acuerdo a Caldwell (1993), un mito tiene la función de satisfacer una variedad de necesidades humanas. Es una forma simbólica de expresión, una proyección del inconsciente, un espejo de la cultura y un medio de estructuración social (Caldwell, 1993).

Bettelheim (2009), menciona que en la mayoría de culturas no hay una división clara que separe el mito del cuento popular o de hadas; tanto uno como el otro forman la literatura de las sociedades preliterarias. En las lenguas nórdicas tienen una sola palabra para ambos: *saga*. Bettelheim (2009) menciona cómo los mitos y los cuentos de hadas alcanzan del mismo modo su forma definitiva en el momento en que se ponen por escrito y dejan de estar sujetos a continuos cambios. Antes de pasar al lenguaje escrito, estas historias se condensaron o fueron ampliamente elaboradas al ser contadas; una y otra vez, a lo largo de los siglos; ya que algunas de ellas se fundieron con otras, y todas fueron modificadas según lo que el narrador pensaba que era de mayor interés para los oyentes.

Algunas historias populares y de hadas surgieron a partir de los mitos, mientras que otras fueron incorporadas a ellos. Ambas formas personificaban la experiencia acumulada por una sociedad, tal como los hombres deseaban recordar la sabiduría pasada y transmitirla a futuras generaciones.

Tanto el mito como un cuento de hadas pueden expresar de forma simbólica un conflicto interno, sugieren cómo podría resolverse; pero no es, necesariamente, el interés central del mito. El sentimiento principal que nos comunica un mito es absolutamente único. No podría haberle ocurrido a ninguna otra persona ni de ningún otro modo; tales eventos son grandiosos, inspiran temor y no le suceden a ningún “simple mortal”.

Por el contrario, aunque las cosas que ocurren en los cuentos de hadas sean improbables e insólitas se presentan siempre como normales, como algo que podría sucederle a cualquiera. Otra diferencia más importante todavía es que en los mitos el final suele ser trágico, mientras que en los cuentos de hadas siempre es feliz. El mito es pesimista, mientras que el cuento de hadas es optimista a pesar de lo terriblemente graves que puedan ser algunos de los sucesos de la historia. Esta diferencia tan decisiva sitúa al cuento de hadas al margen de otras historias en las que también ocurren hechos fantásticos, tanto si el resultado feliz se debe a la virtud del héroe como al azar o a la interferencia de personajes sobrenaturales.

Los héroes míticos brindan excelentes imágenes para el desarrollo del super-yo, mientras que estos logran la vida eterna en el cielo. El protagonista del cuento de hadas vive feliz para siempre en la tierra. Los mitos entonces proyectan una personalidad ideal, que actúa de acuerdo con las demandas del super-yo, mientras que los cuentos de hadas representan una integración del yo que permite una satisfacción adecuada de los deseos del ello. Esta diferencia explica el contraste entre el pesimismo característico de los mitos y el optimismo esencial de los cuentos de hadas (Bettelheim, 2009).

De acuerdo a Frye (1985), la palabra rito, es un acto ceremonial repetido invariablemente en cada cultura. En ese sentido, las bodas los entierros, las fiestas, son rituales. Menciona que los ritos son actos simbólicos conscientes de la vigilia pero que aun así, hay algo de sonámbulo en él, hay una cosa que se hace consciente y otra que quiere decir algo inconsciente, con respecto a lo que se hace.

También hace referencia de que el rito tiene la función de proporcionar la fuente de autoridad con respecto al mito (hacemos esto ahora, porque había una vez). El rito es entonces la manifestación o la puesta en acto para el mito. Y dado que no sólo es un acto recurrente, ya que expresa una dialéctica de deseo y de la repugnancia, el mito dice Frye (1985), da cuenta del rito y del sueño, los hace comunicables, pero por sí mismo el rito no puede dar razón de sí, ya que es pre lógico y pre verbal.

Para Cortázar (1970), el cuento es una narración breve de carácter ficcional protagonizada por un grupo reducido de personajes y con un argumento sencillo, es transmitido tanto por vía oral como escrita, aunque, lo más común era por tradición oral. Puede dar cuenta de hechos reales o fantásticos, suele contener pocos personajes que participan en una única acción. Hay quienes opinan que un final sorpresivo es requisito indispensable de este género. Su objetivo es despertar una reacción emocional impactante. Aunque puede ser escrito en verso, generalmente se da en prosa. Se realiza mediante la intervención de un narrador. Existe una línea delgada entre el cuento y la novela; el cuento, dice Cortázar, como en el boxeo, gana por *knock out*; mientras que en el caso de la novela gana por puntos. El cuento recrea situaciones. La novela recrea mundos, personajes.

En el caso del cuento popular, se trata de una narración tradicional breve de hechos imaginarios que presenta en múltiples versiones, que coinciden en la estructura pero difieren en los detalles. Tiene 3 subtipos: los cuentos de hadas, los cuentos de animales y los cuentos

de costumbres. El cuento literario es concebido y transmitido mediante la escritura; el autor suele ser conocido. El texto, fijado por escrito, se presenta generalmente en una sola versión, sin el juego de variantes característico del cuento popular (Cortázar, 1970).

Krapf (1988) menciona que la leyenda es una narración tradicional que incluye elementos de ficción a menudo sobrenaturales. La leyenda se transmite de generación en generación. Se desarrolla en un tiempo y un lugar que resultan familiares a los miembros de una comunidad, lo que aporta al relato cierta verosimilitud. En las leyendas se presentan elementos sobrenaturales: milagros, presencia de criaturas feroces o de ultratumba. Los elementos de la leyenda se presentan como reales, pues forman parte de la visión del mundo propio, de la comunidad en la que se origina la leyenda. En su proceso de transmisión a través de la tradición oral, las leyendas experimentan variaciones dependiendo de la zona geográfica. Contrariamente al mito, que se ocupa de dioses, la leyenda se ocupa de hombres, que representan características humanas, como el del héroe o el anciano sabio (Krapf, 1988).

2.1.2. El origen del mito en psicoanálisis

Freud (1913), en el ensayo de *Tótem y Tabú*, sienta las bases de un modelo de investigación que incursiona en lo social y en lo antropológico. Específicamente, brinda un nuevo modelo de explicación sobre la visión del desarrollo cultural, esto lo logra equiparando los conocimientos que el psicoanálisis brindó a la vida anímica infantil. Este texto es el eslabón perdido entre las características de la vida anímica de los neuróticos y las concordancias que estas tienen con los pueblos salvajes.

Partiendo del banquete sacrificial que fue en su origen una comida festiva, entre los parientes de un mismo linaje, obedientes todos a la ley de que sólo ellos debían comer juntos. Emerge la regla según la cual todo convidado al banquete debe comer de la carne del animal

sacrificado, ya que este animal era tratado como pariente del mismo linaje: la comunidad, su Dios y el animal eran de una misma sangre, y miembros de un mismo clan.

Al identificar el animal sacrificial con el antiguo animal totémico, se comprende porqué el clan, en ocasiones especiales, mata cruelmente y devora crudo a su animal totémico; su sangre, su carne y sus huesos. Los miembros del linaje se han disfrazado asemejándose al tótem, imitando sus gritos y movimientos, como si quisieran destacar la identidad entre él y ellos. Ahí actúa la conciencia de que ejecutan una acción prohibida al individuo y sólo se hace legítima con la participación de todos. Ninguno tiene permitido excluirse de la matanza y del banquete. Consumada la muerte, el animal es llorado y lamentado. El lamento totémico es compulsivo, arrancado por el miedo a una amenazadora represalia. El principal propósito es quitarse de encima la responsabilidad por la muerte. Sin embargo, a este duelo sigue el más ruidoso júbilo festivo, el desencadenamiento de todas las pulsiones y la licencia de todas las satisfacciones. Aquí cae en las manos sin esfuerzo alguno, la comprensión de la esencia de la fiesta.

Con ayuda del psicoanálisis es que se ha sugerido que el animal totémico es realmente el sustituto del padre, y para conjugarlo a la traducción del banquete totémico es que se hace uso de la hipótesis darwiniana sobre el estado primordial de la sociedad humana en el que menciona que el hombre primitivo vivió originariamente en hordas más pequeñas, dentro de las cuales los celos del macho más viejo y más fuerte impedían la promiscuidad sexual. Los machos más jóvenes que habían sido expulsados estaban obligados a merodear, y si es que acaso consiguieran una compañera, se les impide entrar en un apareamiento consanguíneo demasiado estrecho dentro de los miembros de una misma familia. Así se ve sólo a un macho adulto por cada grupo (Savage, como se citó en Freud, 1913). Cuando el macho joven crece sobreviene una lucha por el predominio, entonces el más fuerte, tras matar o expulsar a los

otros, se establece como el jefe de la sociedad. Y cada uno de estos machos expulsados podía fundar una horda similar, en la que rigiera la misma prohibición del comercio sexual bajo la mirada del jefe. Freud (1913) realiza una hipótesis que permite un entendimiento más profundo de la dinámica de la horda primitiva:

Un día, los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible (...). Que devoraran al muerto era cosa natural para unos salvajes caníbales. El violento padre primordial era por cierto el arquetipo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la banda de hermanos. Y ahora, en el acto de la devoración, consumaban la identificación con él, cada uno se apropiaba de una parte de su fuerza. El banquete totémico, acaso la primera fiesta de la humanidad, sería la repetición y celebración recordatoria de aquella hazaña memorable y criminal, con la cual tuvieron comienzo tantas cosas: las organizaciones sociales, las limitaciones éticas y la religión (Freud, 1913, p. 143).

Atkinson (citado en Freud, 1913), supone que luego, tras la eliminación del padre, sobreviene una descomposición de la horda, por una lucha entre los hijos triunfantes. Así que se impide toda nueva organización de la sociedad renovada siempre, por una sucesión violenta de los hijos parricidas, y una lucha fratricida.

Para hallar creíbles sobre las consecuencias que menciona Freud, sólo hace falta suponer que la banda de los hermanos amotinados estaba gobernada, respecto del padre, por los mismos y contradictorios sentimientos que podemos indagar como ambivalencia del complejo paterno en cada uno de los niños y los neuróticos.

Quienes odiaban a ese padre, quien inicialmente era un obstáculo para su necesidad de poder y sus exigencias sexuales, también lo amaban y admiraban. Tras eliminarlo y satisfacer su odio, imponen su deseo de identificarse. Luego, abrieron paso las representaciones tiernas que mantenían de él. Surge pues, una forma de arrepentimiento y una conciencia de culpa, que coincide con el remordimiento. Tras su muerte, el padre se volvió más fuerte aún, de lo que fuera en vida, y lo que antes él había impedido con su existencia, ahora ellos mismos se lo prohibieron en una situación psíquica, una obediencia de efecto retardado (*nachträglich*). Trasmudando su acción y no permitiendo ahora la muerte del sustituto paterno, el tótem, renunciando a las mujeres liberadas. Nace desde la conciencia de culpa del hijo varón, los dos tabúes fundamentales del totemismo, que coinciden fundamentalmente, con los dos deseos reprimidos del complejo de Edipo.

El tabú del animal totémico es el que descansa por entero en lo motivos de sentimiento de la eliminación del padre. Sin embargo, la prohibición del incesto, tiene también un poderoso fundamento práctico. La necesidad sexual no une a los varones, sino que provoca oposiciones entre ellos. Así que para salvar la organización que los había hecho fuertes es que se levanta los principios de la exogamia (Freud, 1913). Trasfigurando el orden de la horda primordial, la mujer, que había sido el botín de la lucha y el señuelo del asesinato, pasó a ser probablemente la seductora e instigadora del crimen (Freud 1921).

La religión del tótem no sólo abarca las exteriorizaciones del arrepentimiento y los intentos de reconciliación, sino que también sirve para recordar el triunfo sobre el padre. La satisfacción que ello produce, hace que se introduzca la fiesta conmemorativa del banquete totémico, en la cual se levantan las restricciones de la obediencia de efecto retardado, convirtiéndose en obligatorio renovar el crimen del parricidio en el sacrificio del animal totémico.

Capítulo II. Posicionamiento epistémico

La investigación se posiciona desde el psicoanálisis y remite directamente a la teoría y técnica. Al ser un medio para la comprensión de los procesos anímicos que se encuentran en los sujetos, se fue desarrollando a lo largo de la obra freudiana y de la teoría y la técnica para ir incursionando cada vez más en la psique y en sus profundidades (Freud, 1923).

El desarrollo de una teoría y técnica propuesta de Freud, trajo innumerables problemas epistémicos, que generaron una rigurosa postura interna que impactó con gran fuerza en el rechazo de las miradas externas. Podría decirse, que el psicoanálisis sólo se comprende desde el psicoanálisis, como si se tratara de una nueva propuesta de revolución científica (Kuhn, 2001), dada la manera de comprender y de ofrecer sentido de lo inconsciente ante los fenómenos psíquicos.

Pero son críticas como las de Popper (1991), ante la imposibilidad de refutación o las de Wittgenstein (1992), ante la consideración preestablecida de los resultados psicoanalíticos, los que colocan en tela de juicio la científicidad de la teoría y por supuesto de la práctica clínica.

Sin embargo, el psicoanálisis no busca ni pretende establecer una postura de ley, ni una rigidez indestructible como en principio lo es para el método científico, sino que su planteamiento se basa en un medio para pensar al inconsciente desde el funcionamiento del aparato psíquico, el cual no corresponde a la manera consciente de comprender nuestras acciones, sino a un modo donde el tiempo y las cosas no tienen el mismo significado, y por lo tanto la explicación dinámica, no corresponde ni a la comprobación de los hechos ni a la repetición de fenómenos, y mucho menos a la universalidad.

La interpretación en el psicoanálisis corresponde a lo individual subjetivo y no a una posibilidad de réplica. Sin embargo este planteamiento no hace al psicoanálisis menos formal, dado que alcanza uno de los planteamientos fundamentales propuestos por Bachelard (2000), como lo es la abstracción de los conceptos.

Es bajo este paradigma que la investigación psicoanalítica se comprende desde la clínica, desde los fenómenos como la transferencia y la contratransferencia, desde lo inconsciente y la psicodinámica y, por supuesto desde la inclusión del investigador (Devereux G. 1977).

Situemos entonces en la postura psicoanalítica (similar a la del historiador), aquel que pretende comprender, a partir de los restos, una acción, un hecho, un evento que sucedió en un tiempo inaccesible. El proceso que debe realizar para entender es la reconstrucción desde tiempos diferentes y de entrada distinto al original.

Para intentar este proceso, el investigador debe hacer las veces de cazador, recolectando pistas, huellas, restos para seguir el camino que tomo su presa. Él sabe lo que busca, pero no tiene idea de lo que puede encontrar. Hace de cada cacería algo único. Una persecución se torna como algo que no puede ver, pero que no deja de seguir (Ginzburg, 1976).

Esta analogía permite entender al analista en atención flotante, esperando y esperando, ya que en algún momento aparecerán las huellas para comenzar a seguir el rastro de una presa de quien sospecha, pero que no conoce. Aún así, y a pesar de las complicaciones y refutaciones ante el método, la lógica interna de éste, lo sustenta durante toda la tradición psicoanalítica.

El método clínico, basado en el material de los pacientes, es utilizado en el borde externo del consultorio, siendo el psicoanálisis (en extensión o aplicado) el modelo que

presenta muchos más problemas que ventajas, ya que puede escapar de lo clínico y de lo individual, resulta en muchas ocasiones una caída en el pozo sin fondo de la colectividad. Es así que para fijar un objetivo como la comprensión de un evento social o de la cultura, debe recatarse bajo la mirada más estricta de lo individual, ofreciendo así un sentido ligado indiscutiblemente al investigador y a su posibilidad de mirar. El psicoanálisis destaca el método investigación e interpretación y tiene como objetivo central la comprensión de los procesos inconscientes.

2.1. Planteamiento del problema

Desde su origen, el psicoanálisis se esfuerza por conocer los procesos psíquicos inconscientes; su finalidad se sustenta en la explicación de esta dinámica generadora tanto de pensamientos, como de síntomas y estructuras de personalidad. Sin embargo, a lo largo de su desarrollo, se relacionó con otras ramas del conocimiento en puntos en común, como lo es la cultura, por medio del estudio de un fenómeno “social”.

En este apartado, mencionaremos el uso del psicoanálisis como método de estudio sobre una expresión cultural como lo es la mitología, que es una característica esencial de todas las sociedades, ya que se ha encargado de transmitir tradiciones, religión, y sus “comportamientos”. La mitología ofrece relatos fabulosos, que en muchas ocasiones tienen un sentido épico de origen popular, y representa a las fuerzas de la naturaleza como dioses y héroes, los cuales describen aventuras con un sentido simbólico y al mismo tiempo, es una forma de expresión de ideas y pensamientos, en donde la fantasía y la imaginación quedan expuestas.

Desde las cartas a Fliess, en 1898, Freud escribía:

¿Puedes imaginarte lo que son los «mitos endopsíquicos»? El más reciente engendro de mi trabajo mental. La oscura percepción interna del propio aparato psíquico incita a ilusiones cognitivas que naturalmente son proyectadas hacia afuera y, de manera característica, al futuro y aún más allá. La inmortalidad, recompensa, todo el más allá son figuraciones de nuestro interior psíquico. ¿Chifladuras? Psico-mitología (Freud, 2008, p. 311).

Pero es en *La interpretación de los sueños*, que Freud menciona, que la actividad onírica y la elaboración artística, tienen un vínculo directo con las fantasías sexuales de origen infantil; colocando a la mitología como la expresión de la pulsión sexual, de aquel deseo insatisfecho que constituye la psique del ser humano (Anzieu, 2008).

En ese sentido, los mitos, no serían otra cosa que los sueños de los pueblos, alimentados por sus deseos (Freud, 1900). Muestran lo que pareciera ser una analogía entre la dinámica popular y la dinámica psíquica inconsciente. Sin embargo, basándonos en *Psicología de las masas y análisis de yo* (Freud, 1921), se observa, que aunque parecieran un producto metafórico de la infancia cultural, son transmitidos de generación en generación, repitiéndose por los puntos en común, que se encuentran en cada uno de sus integrantes manifestando una mitología popular. Su origen se encuentra en lo individual, es por esta idea que el método de la interpretación psicoanalítica, podría aplicarse a los mitos, puesto que su elaboración tendría los mismos fundamentos, y en ambos casos, estarían en juego el cumplimiento del deseo.

Las representaciones simbólicas de las mitologías y las tradiciones mantienen la misma estructuración de los procesos psíquicos, bajo el orden del proceso primario, puesto que las fantasías aparecen repetidamente con el mismo contenido de persona en persona, ya

que no pueden terminar de elaborarse, y regresan una y otra vez a los ritos, exponiendo a *posteriori* el contenido de un momento precedente (Laplanche, 1968).

A pesar de que Freud (1913) coloca la universalidad de los mitos en las fantasías originarias, es posible encontrarla en la práctica clínica; en las teorías sexuales infantiles, que hacen su aparición al atravesar el complejo de Edipo, las cuales se repiten de persona a persona (Freud, 1905). El deseo de la madre, el asesinato del padre y el arrepentimiento de los hijos, que estando presentes en el inconsciente, las encontramos constantemente mediante sus representaciones en el juego de los niños, en las actividades adolescentes, en las relaciones de los adultos, en la literatura, en el cine, y por su puesto en la mitología y las tradiciones; y traen (de nuevo) a escena aquel acto profano, para por fin asumirlo; a pesar de lo irreversible que esto conlleve (Braunstein, 2013).

Este orden de fantasías originarias, se encuentran en un nivel profundo, filogenético, tal vez inaccesible de no ser por el sustento clínico psicoanalítico, rasgando pero sin mezclarse con la psicología colectiva. Incluso, las fantasías que se encuentran en el inconsciente, como las sexuales infantiles, serían imposibles de obtener por medio de sus representaciones, ya que los procesos psíquicos las modifican de tal grado que se manifiestan totalmente distintas. Sin embargo, aquello a lo que tenemos acceso, y que así como en lo onírico, esconde un sentido oculto, cifrado, y latente son las fantasías puestas ahora en palabras. Las fantasías que sí pueden ser narradas y que por su origen mantienen una estructuración similar a la de los sueños, mostrándonos la proyección de los procesos psíquicos y dinámicos (Laplanche, 1996).

La mitología, las tradiciones y las leyendas, contienen en la base de lo social a la psicología individual y puede verse no en la generalidad sino en la particularidad de sus integrantes, de sus representantes y en el acceso a su discurso (Freud, 1921).

El psicoanálisis ha realizado incursiones utilizando su teoría y método para comprender narraciones literarias, fenómenos sociales y mitologías culturales; en Freud mismo lo vemos en: “Análisis de la fobia de un niño de cinco años” (Freud 1909), *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci* (Freud, 1910), El caso Schreber (Freud, 1911), en *El Moisés de Miguel Ángel* (Freud, 1914), en *El análisis biográfico del pintor Crhistoph Hainzmann* (Freud, 1923), *Dostoyevski y el parricidio* (Freud, 1927). Finalmente las grandes obras sociales como *El Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939), *Tótem y Tabú* (Freud, 1913); esto se ha repetido a lo largo de diferentes obras y países, como el análisis de Hamlet y Edipo (Jones, 1975), “La flauta mágica de Mozart” (Whitehead, 1978), *El Edipo de Freud* (Golden, 1967), “El mito de Hércules” (Greenstadt, 1982), *Orestes*, (Friedman, 1951), *Perseo* (Javanbakht, 2006), “Los crímenes de Yocasta” (Stewart, 1961), *El laberinto del minotauro* (Tatham, 1999), *El Ciclo de Horus-Osiris* (Whitehead, 1986), *El psicoanálisis de los cuentos de hadas* (Bettelheim, 2009), *El mito del nacimiento del héroe* (Rank, 1981).

Así también sobre la festividad del Día de muertos encontramos investigaciones como la del “Ritual y el mito de los niños en *Halloween*” (Fraiberg, 1950), *Halloween durante la guerra fría* (Lacombe, 1965), *Halloween y allerheiligen en Viena* (Sterba, 1948) Temas de interés para el psicoanálisis sobre diversas tradiciones. México no es la excepción, El psicoanálisis ha realizado incursiones utilizando su teoría y método para comprender narraciones literarias, fenómenos sociales y mitologías culturales; como lo fue, en un pasado mesoamericano, y con el choque cultural de la conquista española, crearon un sincretismo ideológico con el que se constituyeron las costumbres novohispanas (Broda, 2003; Gussinyer, 1996).

Esta condensación de elementos históricos ofrece una estructura especial a la mitología, la tradición de Día de muertos dio pie al establecimiento de ritos, de costumbres (que aunque cambian año con año y modifican la retórica y algunos de sus componentes) resguardan en esencia el sentido oculto, manteniendo su característica sonámbula. Es allí donde surgen las fantasías, donde a la par de la tradición se narran historias, que sustentan y justifican el rito. Es decir, son las versiones contemporáneas del pasado mítico.

Partamos entonces de la leyenda, que es un acompañante ineludible de este rito, y que siendo la representación de mito, trasmite con un mensaje cifrado, que se adjudica cada uno de los oyentes.

En esta investigación se propone realizar una interpretación de una leyenda sobre la tradición del día de muertos, utilizando la técnica descrita por Freud, proponiéndola como método de investigación; con la finalidad de conocer uno de los posibles sentidos que puedan encontrarse al utilizar la mirada psicoanalítica, tratando a la leyenda con los principios establecidos en la metapsicología y comprendiéndola desde la analogía de la dinámica psíquica.

2.2. Justificación

La existencia de los mitos es fundamental para cualquier cultura. A lo largo de la historia de las diferentes sociedades, la creación de una mitología sustenta en sus narraciones, el desarrollo de su cosmovisión. Ello explica los orígenes del mundo, de las personas, y de los dioses.

Una forma de conocer a una población o un país, es empezar por sus mitos, leyendas o tradiciones. Ellos reflejan el mejor ejemplo de comprensión de lo natural, que a pesar de ser relatos públicos demuestran una intimidad con los sustentos mismos del pensamiento.

Las fuerzas naturales que intervienen en el desarrollo cultural generan la diversidad de mitologías, narraciones e historias de cada uno de los pueblos, en las cuales se han proyectado las fantasías, anhelos, miedos y demás características que nos hacen humanos, despertando un interés por conocer la manera en que se conforman a través de la historia y del tiempo nuestras tradiciones, que a su vez, también muestran el desarrollo y la organización de nuestra propia individualidad.

El análisis de lo mitológico ha sido una tarea difícil. Comprende grandes ramas de la ciencia, obteniendo resultados fabulosos, muestra áreas sorprendentes y oscuras de la humanidad, brinda herramientas y plataformas para acercarnos a lo desconocido y extraño, y al mismo tiempo a nosotros mismos. En este caso, por medio del psicoanálisis se pretende aportar un grano de arena: una visión de la manera en que la dinámica social de las tradiciones y las mitologías reflejan una proyección de la dinámica psíquica, contenida en lo individual de cada uno de los sujetos, entendiendo a la cultura, desde las bases de lo inconsciente del pensamiento humano.

Esta propuesta de investigación psicoanalítica pretende aportar un conocimiento de la dinámica inconsciente sobre la que descansa la tradición, por medio de recursos y herramientas procedentes de diversas áreas: indagará en las actuaciones sociales mismas, aquellos elementos que muestren las proyecciones de las fantasías psíquicas.

En el México actual, existe una gran variedad de tradiciones, y fiestas que descansan sobre la mitología y la religión, que por el paso de los años han permeado una gran variedad de asimilaciones culturales, que a su vez se modifican. El Día de muertos es una de estas mitologías que mejor ejemplifica la condensación de elementos que conforman la cultura mexicana. Una tradición llena de folclor y variedad, pero que sintetiza nuestra conformación estructural.

Existe una fascinante relación con los muertos, que aún en su condición de difuntos se encuentran presentes en el sistema ideológico y en el pensamiento de la colectividad; es una huella que queda en el aparato psíquico. La fiesta del Día de muertos demuestra a cielo abierto sus creencias, sus mitos y por ende su conformación de pensamientos. La tradición, en relación con la muerte, toca puntos en común con la literatura psicoanalítica y ofrece un puente entre sistemas teóricos que se acoplan como caras distintas de una misma moneda, usando las narraciones para analizar su organización, para comprender e interpretar su funcionamiento.

El contexto de la investigación tiene como bases ciertos criterios, en principio se busca una relación directa con la tradición del Día de muertos, un espacio que demuestre mantener el contenido de las bases que conformen la festividad, pero también, que no se vea contaminada por el mercado u otras aportaciones culturales. Por ello, el lugar y la población son de gran importancia pero no el tiempo de intervención, puesto que la característica a

analizar, se encuentra en lo atemporal, y sus fantasías, son transmitidas de generación en generación mediante el ritual y las acciones.

El aporte de esta investigación reside en la construcción teórica que sustenta a la teoría psicoanalítica y que se afianza de uno de los ejes psicoanalíticos: el psicoanálisis un método de investigación. Dado que el trabajo clínico aporta cada vez más luz a los problemas de la dinámica psíquica, el uso del método en aras de lo social aporta a la comprensión de la dinámica de los pueblos, del sentido que se encuentra oculto y que permanece latente pero punzante debido a su importancia. Este trabajo en particular no solo presenta una mirada psicoanalítica de una leyenda, sino que abre la posibilidad de una línea de investigación al darle pie a la emergencia del sentido oculto.

2.3. Objetivo general:

- Interpretar una leyenda sobre el día de muertos, por medio de la teoría y el método psicoanalíticos.

2.3.1. Objetivos específicos:

- Presentar la leyenda sobre la tradición del Día de muertos.
- Analizar la leyenda mediante el método psicoanalítico
 - Analiza desde las perspectivas históricas que dan contexto a los fragmentos seleccionados de la leyenda
 - Analizar desde la teoría clínica y de la sexualidad infantil que revela cada uno de los fragmentos seleccionados

Capítulo III. Metodología

3.1. Diseño de la investigación

Partimos de un protocolo con un diseño cualitativo. Por razones didácticas es que colocamos la investigación dentro de la categoría de estudio cualitativo ya que al igual que en estos, se indagan situaciones naturales, intentando dar sentido o interpretar los fenómenos en los términos del significado que las personas les otorgan (Vasilachis, 2006). Para la obtención e interpretación de los datos se establecieron tres fases: la primera fue la recolección; la segunda para la realización de entrevistas, y la tercera, el análisis mediante el método psicoanalítico. A continuación se describen cada una de ellas.

En la primera fase se realizó la observación y búsqueda de informantes clave (Robledo, 2009). Este primer acercamiento a la población permitió conocer quiénes son los sujetos que participan activamente en la tradición del Día de muertos, ya sea en actividades artísticas, escolares o familiares. Se buscaron sujetos que puedan ser identificados por la población en general como representantes de esta tradición (Colmenares, 2011).

De esta primera búsqueda, se obtuvo una lista con los nombres de siete sujetos a investigar. Estas personas entrevistadas, fue de quienes se obtuvo la información para obtener los datos. Acto seguido se establecen las unidades de análisis (Guber, 2005). Finalmente, tras acercarse a los sujetos y solicitar la cita, se finalizó la primera fase del estudio.

En la segunda fase, se realizaron las entrevistas. Para esta técnica se utilizó el entorno social del sujeto a investigar; es decir, un espacio físico proporcionado por él, donde podía interactuar de la mejor manera, ya que lo considera como un lugar para desenvolverse en las relaciones sociales y culturales (Barnett, 2001). A éste se le dieron a conocer el tema y el objetivo general de la investigación. Fue importante cuidar la ética, los datos proporcionados

con la aceptación y el consentimiento informado. Se procedió a realizar las entrevistas mediante el uso del guion semiestructurado, y con el recurso de la grabadora de voz, con la intención de recopilar los datos, y transcribirlos de la manera más fiel posible, para su análisis textual.

La tercera fase consistió en el análisis de la información mediante el uso del método psicoanalítico descrito por Freud a lo largo de su obra y puntualizado en *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900). En principio, se utilizaron las entrevistas transcritas. Se seleccionaron partes en donde puedan observarse a través de la teoría psicoanalítica, las fantasías reconocidas como representaciones o guiones imaginarios (Laplanche, 1996). Asimismo, se planteó la posibilidad de utilizar una de estas narraciones para aplicarle el método de interpretación, el cual puede subdividir las asociaciones, en los antecedentes históricos y populares y, posteriormente realizar el cruce con lo psicoanalítico y la teoría de lo inconsciente.

3.2. Categorías de análisis

Para delimitar el análisis de textos y la mirada de esta investigación, se utilizaron algunos conceptos de la teoría psicoanalítica y otros que no son exclusivos del psicoanálisis, pero que se consideran en este caso por la cercana relación a la teoría. Los primeros son básicos puesto que recortan como criterios de inclusión, el material de análisis. Sin embargo, el filtro central se basa en el concepto de fantasía, colocado al final de estas categorías.

Tradición. Arévalo (2004) menciona que la tradición es una construcción social que cambia temporalmente, de una generación a otra y, espacialmente, de un lugar a otro. Es decir, la tradición varía dentro de cada cultura, en el tiempo y según los grupos sociales y entre las diferentes culturas. La idea común que se tiene sobre la tradición es lo que viene

transmitido del pasado, de generación en generación y, sin embargo, esta actualiza y renueva el pasado desde el presente, modificándose al compás de la sociedad. Representa la continuidad cultural, la tradición, para ser funcional; está en constante renovación, y se crea, recrea, inventa y destruye cada día. Es decir, lo que del pasado queda en el presente.

Muerte. El concepto de muerte al que se hace referencia en este trabajo está bajo la perspectiva de la muerte real y no bajo de idea de la pulsión de muerte, sino a aquella experiencia subjetiva que sólo se puede acceder bajo la de otro (García, 2009). Así el concepto de muerte hablada de Mannoni (2009), que se dispone en los relatos de la cultura, sigue las líneas de lo real, lo simbólico y lo imaginario (Lacan, 2009).

Mito. Para este concepto se retoma la descripción que ofrece Eliade (1985) al referir que el mito relatará una historia sagrada, es decir, un acontecimiento primordial que tuvo lugar en el comienzo del tiempo. El mito es pues, la historia de lo acontecido en aquel entonces, el relato de lo que los dioses o los seres divinos hicieron al principio del tiempo. Caldwell (1993) menciona que un mito tiene las mismas características de un sueño ya que está en conexión con nuestros deseos y miedos provocando ansiedad, por lo que su representación a través del rito mantiene una integridad emocional y provee una sensación de bienestar colectivo en el grupo (Caldwell, 1993).

Rito. Según Frye (1985) es un acto consciente de la vigilia, pero hay siempre en él algo sonámbulo, menciona que una de las funciones sociales no literarias del mito, es proporcionar la fuente de autoridad con respecto al rito, este último es autosuficiente y expresivo y se lleva a cabo dentro de un universo mitológico. El rito no sólo es un acto recurrente, sino que también expresa una dialéctica del deseo y de la repugnancia. El mito da cuenta del rito, ya que este por sí mismo no puede dar razón de sí, es pre lógico y pre verbal, y constituye un calendario que se empeña en imitar la exactitud sensitiva y estricta de los

movimientos de los cuerpos celestes y de la reacción que la vegetación tiene ante ellos (Frye, 1985).

Fantasía. Se considera el término desde Laplanche y Pontalis (1996) como un guión imaginario en el que se halla presente el sujeto y que representa, en forma más o menos deformada por los procesos defensivos, la realización de un deseo y, en último término, de un deseo inconsciente. Comprendido como un concepto freudiano en el que hay que advertir varios niveles, uno consciente similar a los sueños diurnos y marcados por la elaboración secundaria, descritos en la interpretación de los sueños y, otro inconsciente, ligado fundamentalmente con el deseo y con la posición metapsicológica y por ende con la influencia que ésta caracteriza al material psíquico. Finalmente, un último concepto de fantasías originarias, consideradas como estructuras fantaseadas típicas que el psicoanálisis reconoce como organizadoras de la vida de la fantasía.

3.3. Situación de la investigación

Se plantea la población de Naolinco, Veracruz como el lugar para realizar el estudio, así como de las personas a seleccionar como sujetos investigados, la designación de este lugar, se debe al fuerte vínculo que presentan los habitantes en relación con la tradición del Día de muertos. Fiesta que se realiza año con año atrayendo actualmente al turismo, pero que mantienen un pasado histórico, que refleja la elaboración de los mismos elementos representativos de la cultura mexicana.

Esta población tiene un enriquecimiento cultural en relación con esta y otras tradiciones. Atrae turistas e investigadores. Fomenta en las personas el mantenimiento de la festividad. A partir de la tradición del Día de muertos se encuentran investigaciones de corte

etnográfico, antropológico, e incluso producciones fílmicas, que tanto aportan a los antecedentes de esta investigación en tanto manifiestan la importancia del rito.

Naolinco, es una pequeña comunidad enclavada en la sierra madre oriental de México, se encuentra en la zona centro y montañosa del estado de Veracruz, a unos 1540 m.s.n.m, lo que le brinda un clima frío y húmedo; su nombre, proviene de los vocablos náhuatl: “Nahui”, cuatro, “ollin” movimiento solar y “Co”, que es un indicativo de localidad, por lo que se puede interpretar como: el lugar de los cuatro movimientos del sol. Su nombre también nos remonta a su origen ya que es un pueblo prehispánico, que se encontraba bajo el dominio mexica al momento de llegar los españoles. Como muchos otros pueblos la instalación española removi6 hasta donde pudo todo vestigio indígena, como la religi6n, la arquitectura y las costumbres (Gussinyer J. 1996). Sin embargo muchas de las costumbres no fueron totalmente removidas y se fusionaron creando el sincretismo que se denota a6n en los ritos, en algunas costumbres agr6colas y en la alimentaci6n, esto modific6 los h6bitos de las pocas familias espa6olas asentadas en el lugar. A su vez como parte de la colonizaci6n al pueblo indígena, se adapt6 el calendario religioso y al agr6cola, dando pie a la celebraci6n de las fiesta patronales fundamentalmente en torno al ciclo del ma6z (Broda J, 2003).

Hoy en d6a, Naolinco cuenta con apenas 20250 habitantes (INEGI 2010), conservando un aspecto colonial y participando activamente en las tradiciones que se destacan a lo largo del a6o. Su fiesta patronal es el 21 de septiembre, bajo el calendario cat6lico de San Mateo. Pero la festividad que nos ocupa en esta ocasi6n es la del D6a de los muertos, una tradici6n cuyo origen se encuentra entremezclado por la cultura indígena y las costumbres espa6olas. El culto a los muertos en M6xico adquiri6 una din6mica propia correspondiente solo al sincretismo local. Siendo as6, la fiesta es una tradici6n pagana que

no corresponde con las creencias religiosas católicas, ya que en esta última, las almas de los difuntos descansarán en su lecho hasta el día del juicio, y en el Día de muertos, regresan cada año a sus hogares. Esta diferencia fundamental inclina la balanza de la tradición hacia la ideología religiosa mesoamericana.

La fiesta, ocurre en los días finales del mes de octubre y finaliza en los dos primeros días del mes de noviembre, realizándose distintos ritos para cada uno de los días. El papel central se basa en la ofrenda para los difuntos la cual consiste en colocar sobre una mesa cubierta con un mantel todo lo que le gustaba al difunto, tamales, vino, sal, cigarros, mole, agua, pan, dulce de calabaza, chocolate, arroz con leche, dulce de jamoncillo, frutas, aguardiente, coronas de flores, etc, colocados en nueve escalones significativos para el esfuerzo de las almas en pena. Se puede apreciar la virgen del Carmen descendiendo hacia el purgatorio, donde los ángeles salvan de las terribles llamas a los individuos que purgan sus pecados (Espejo-Moraima, 1996). Aunque el altar se coloca desde los últimos días del mes de octubre, la tradición católica centra la celebración para festejar el día primero de noviembre, el día de todos los santos, o día en que se recuerda a los mártires de la religión, y en cada casa se recuerda a sus familiares siendo así el momento para rezar por ellos, ayudándolos a transitar el purgatorio. En Naolinco durante la evangelización del pueblo los monjes franciscanos incitaban a la población a realizar cantos, siendo sus rezos repetitivos, las oraciones para la salvación del pecador.

En México, no existe un altar idéntico a otro, este cambia, por la zona geográfica, por el tiempo y por la misma tradición generacional. Es distinto porque este se va adaptando, ya que lo que se coloca en la ofrenda, es lo que más le gustaba al difunto, los altares se basarán

entonces en los gustos que tenían los muertos y en los recuerdos e interpretaciones que hacen los vivos.

La tradición en Naolinco sobre el día de muertos se basa en la preparación del altar desde el hogar, desde lo familiar, la realización de adornos, la elaboración de alimentos, la preparación psíquica de su llegada. Culminando el día primero donde se realiza la visita al cementerio, al lugar de reposo de los difuntos encendiendo veladoras y rezando oraciones así como las alabanzas y alabados. Esto se repite ahora en las casas de cada uno, entonando los rezos, alabados y alabanzas, incluso esperando a los amigos y familiares para que realicen - frente al altar- los propios. A este constante rezar, se le ha denominado “la cantada”, término con el cual se conoce a la fiesta naolinqueña.

3.4. Instrumento para la recolección de información

3.4.1. Guía de entrevista

El guion de entrevista para los sujetos a investigar está basado en la búsqueda de fantasías proyectadas en el discurso. Se utilizó el método psicoanalítico que se basa en la atención flotante y la asociación libre (Freud, 1912), pero en este caso bajo la mirada de un tema determinado como lo es la tradición del Día de muertos, que llevará el investigador, y que pedirá al sujeto desarrolle, a diferencia de la práctica clínica donde el paciente es libre de hablar de lo primero que se le ocurra y dentro de esto el terapeuta encontrara elementos para realizar la interpretación. En esta ocasión, el sujeto fue forzado para tocar un tema determinado, permeando así un sesgo o una delimitación de los temas a hablar. Sin embargo, se pretende que a pesar de la restricción, este pueda asociar libremente todo aquello que se le ocurra con los temas propuestos. Por esta razón, el guion está estructurado en tres grandes bloques: una descripción general de la tradición, una central que se basa en la proyección de

fantasías en el discurso y finalmente, una contraparte que cuestionará al sujeto desde la falta y la posibilidad de abandonar dicha actividad. Es de destacar que aunque se tienen tres preguntas centrales, hubo un gran número de pequeñas preguntas que tenían la finalidad de aclarar y confrontar el discurso (Coderch, 2002) y así como de evitar mensajes inentendibles o poco claros.

Preguntas:

01. ¿Podría describirme la tradición del Día de muertos?

Describir la tradición del Día de muertos tuvo la finalidad de que el sujeto entrevistado, narrara las acciones que realiza en estas fechas, en determinado lugar, su casa, su barrio o su población. Con esta pregunta se trató de obtener una visión general de su punto de vista en particular sobre lo que se hace, lo que siempre han realizado, y lo que se ha transmitido de generación en generación incluyendo los cambios y los detalles que no se han modificado.

02. ¿Que se imagina que sucede en la celebración del Día de muertos?

Esta pregunta en particular tiene la finalidad de plantearle al sujeto la regla psicoanalítica de la asociación libre, en la cual el sujeto pudiera hablar de lo primero que se le ocurra y que le llegara a la “mente”, puesto que al hablar del tema de Día de muertos éste se proyectó y en su discurso manifestó aquellas cosas que imagina desde su punto de vista personal evocando fantasías, ensoñaciones conscientes, las cuales encierran un contenido latente precedente de la realidad psíquica inconsciente desfigurada por una serie de mecanismos defensivos, que no permiten acceder al deseo sino a una parte deformada de su posible descarga. La imaginación, y lo que el sujeto en este caso pudiera fantasear al momento de hablar libremente del tema, expresará en ellas un mensaje cifrado inteligible.

03. ¿Qué cree que sucedería si no se realiza la tradición?

Esta pregunta es la parte contrapuesta a la anterior, dado que los sujetos inmersos en una población muchas veces no cuestionan la realización de sus actos, el colocar la mirada de manera inversa, le permitiría imaginar las posibles consecuencias ante la falta de acciones o rituales. A su vez, tiene la finalidad de explorar la imaginación y la proyección de fantasías pero ahora tras un carácter inverso, que justificaría la realización misma de la celebración de Día de muertos.

3.5. Recolección de la información

La primera fase de la investigación arrojó una lista con los nombres de las personas con quienes se concertó la entrevista, como actores principales y representantes de la tradición. Se ubicaron siete personas, quienes se convirtieron en los sujetos investigados. La entrevista se llevó a cabo en el entorno social de los sujetos; es decir, un lugar que ellos mismos propusieron. Seleccionando así su casa, un espacio en el cual pudieron desenvolverse. Las entrevistas (con duración de aproximadamente 45 a 50 minutos) fueron grabadas y su audio fue transcrito para permitir la posibilidad del análisis del texto.

Dentro de cada uno de los textos se encuentran de manera general la conformación de la tradición del Día de muertos. Resulta complejo y extenso realizar un acercamiento partiendo de lo general, ya que describen la fiesta, los ritos, las fechas y las características más peculiares que cada sujeto entrevistado realiza durante la fiesta del Día de muertos. Es decir, hay un cúmulo de información con la posibilidad de realizar caminos diferentes dependiendo del material que se retome.

Dentro de la búsqueda de las fantasías, así como de guiones imaginarios, se encuentran historias y leyendas particulares transmitidas de generación en generación por parte de la misma familia. Y así es como se ubicaron temas como la receta para el pan, los

dulces y de los diferentes elementos que conforman las ofrendas del Día de muertos. También se transmiten en esas fechas, las leyendas que contaban los abuelos y que se repiten en torno de la celebración. Algunas de estas historias son particulares, con personajes propios de cada familia, con eventos místicos que se vivieron dentro de casa y que le brindan un tono tenebroso y tétrico. Sin embargo, dentro de estas narraciones existe una con rasgos similares que en ocasiones mantiene la misma idea de manera repetida pero adornada con características personales y propias de cada uno de los sujetos.

La leyenda que de manera esencial mantiene los mismos personajes, la misma acción y la misma historia es en la que centraremos la investigación; al repetirse en una y en otra entrevista, manifiesta no sólo su importancia, sino la capacidad que ha tenido para mantenerse a lo largo del tiempo. Posiblemente, contiene elementos que sustenten a las fantasías psíquicas y, podríamos considerar que al repetirse en la generalidad de nuestros sujetos a investigar, mantiene la posibilidad de utilizarse como una historia representativa del lugar.

Es importante destacar el momento en que surge esta leyenda, puesto que a pesar de que todas las entrevistas arrojaron un material distinto, con características personales y familiares de cada uno de los sujetos investigados, aun así, puede observarse una estructura ordenada: la descripción de la fiesta, su significado, las características del altar, los elementos que lo acompañan. Luego, las particularidades de lo familiar, de las historias, trayendo a cuenta lo sucedido en casa, los recuerdos de los altares, de la elaboración de éstos, la preparación de las ofrendas. Fue en ese momento que comenzaron a surgir las leyendas personales y familiares.

Es una de ellas la que corresponde a esta investigación, una leyenda que se repitió en todas las entrevistas, narrando la misma idea, los mismos personajes, una historia que surgió en todos y que se volvió la representativa del grupo por su insistencia y persuasión. Incluso, a pesar de no ser parte de lo vivido en casa, aun así le colocaron elementos y adornos personales. En las entrevistas, el penúltimo elemento son estas fantasías, de las cuales, se retoma la que corresponde en similitud a las demás.

Lo que a continuación se relata es una versión de la leyenda, compuesta por las diferentes versiones que los sujetos investigados aportaron, en ella se encuentran todos los puntos en común que se describieron durante las entrevistas:

La leyenda narra la vieja historia de un hombre viudo que no creía en la existencia de las almas ni en su regreso del más allá. Por ello se comportaba reacio a realizar los rituales del Día de muertos que la gente del pueblo celebraba. Se negaba a colocar la ofrenda para sus difuntos y esperar el momento en que vinieran a visitarla y despreciaba a sus familiares por creer en ello. Se cuenta que justo en la celebración del Día de muertos, partió al campo a realizar las labores propias de su jornada. Y fue allí, en las afueras del pueblo, que algo llamó poderosamente su atención. Comenzó a escuchar voces y cantos. Entonces el viudo se acercó al camino y vio cómo una gran procesión, iluminada con velas, avanzaba en silencio y cargaban en las manos, flores, alimentos, dulces, resinas. Pudo notar que aquella gente le era conocida: todos eran personas del pueblo que tiempo atrás habían muerto. Asombrado, se percató de que los últimos de esa larga procesión eran sus familiares (su esposa y sus padres), pero ellos no cargaban nada. Sus manos estaban vacías porque él nunca les había ofrendado cosa alguna en su altar. Afligido, salió corriendo hacia su casa. Colocó una ofrenda. Puso

cuanto pudo. A fin de resarcir el daño hecho, y para que cuando sus difuntos vinieran, encontraran aquellas cosas que les gustaban, o lo que necesitaran en su otra vida, en el más allá.

Esta historia previa está compuesta por los diferentes elementos que el material de las entrevistas ofreció, no tiene otros fines más que los didácticos y se utiliza para comprender de manera más clara los componentes en su conjunto. A continuación se presentaran las líneas que se repitieron en las entrevistas. Las historias completas se pueden revisar en los anexos de este documento.

Historia uno

Su esposa murió, era un señor medio ateo. Cuando llegaba Todos santos, él no creía en nada de eso. Uno de sus hijos puso su ofrenda, pero el papá se enojó mucho, la desbarató toda. Lo maltrató y le dijo que él no quería esas cosas que para él no existían esas cosas. Se quedó el señor solito, ¡entonces pues! se oían los cantos. Empezó a oír como que la gente murmuraba, pasaron sombras y varias personas. Llevaban velas y cosas. Lo que más me entristeció fue al ver pasar a mi mujer que no llevaba nada. Yo salí como loco y fui a ver a mis hijos. Pongan la ofrenda les dijo. Y el señor ahí empezó a creer y todo.

Historia dos

Veían pasar las animas, todo el montón que iban cargando sus cosas. Las mujeres cargando sus cosas y sus flores que se ponen en la ofrenda.

Historia tres

Este señor trabajaba en el campo o se fue al campo pero que era muy reacio. O sea no creía. Se fue al campo y la señora llorando como siempre para esos días tristes. Ella ponía lo que

podía: pedazos de ocote. Dicen que allá en el campo empezó a escuchar a lo lejos un canto muy especial, luego empezó a ver como una procesión. Al final de la procesión ve a sus papás cargando los ocotes. Él se alejó lo más rápido que pudo del campo a llorar.

Historia cuatro

El hombre que no creía que las almas venían, era un hombre viudo que no les enseñó a poner la ofrenda. Empezó a ver que pasaban y pasaban. Pudo ver entre las personas que iban, pudo ver a su mujer, que no llevaba nada, que llevaba un ocote prendido en la mano. Se fue a la casa, así como iba. Fue entonces que a partir de ahí él creyó.

Historia cinco

Cuéntese de un señor que no creía en las ánimas. Cuando murió la esposa, los hijos preguntaban si no iban a poner el altar, pero no les hizo caso y se fue al monte. Poco después, se recostó bajo la sombra de un árbol. Luego comenzó a ver una multitud de hombres y mujeres que caminaban alegres y contentos entre la hierba. Cada uno sostenía una vela en cada mano. Al final observo a una señora con un semblante muy triste, que en vez de vela llevaba dos varitas de ocote encendidas cada una por las puntas. Le halló cierto parecido con su difunta esposa. Al regresar a su casa les platico a sus hijos lo sucedido creyendo que todo había sido una alucinación, pero le contestaron que ellos decidieron ponerle dos varitas de ocote a su madre. Desde entonces el señor ya creyó en las ánimas y decoraba unos altares maravillosos.

Historia seis

Era un matrimonio como cualquier otro. La esposa decía que había que poner la ofrenda a los fieles difuntos; el hombre siempre decía que no. Un día el hombre se fue al campo, empezó a escuchar así a lo lejos un zumbido; que mucha gente que venía platicando se oía el caminar y el murmullo y todo eso y entonces cuando voltea hacia el camino, pues sí, en realidad era un grupo de personas grande que todos llevaban cargando comida. Todo aquello que en vida les gustó y lo llevaban ya de salida. Cuando vio todo eso, él si se preocupó y creyó.

Como anexo a la recopilación de la información, se agregó el libro de Alberto Espejo-Moraima, *Cuentos y leyendas de la región de Naolinco*, editado en 1996. Se incluye una historia que de manera muy similar corresponde a las narradas por los sujetos investigados; en esta se describe lo siguiente:

Ofrenda de todos santos

En Naolinco, tengo entendido que desde que llegaron los españoles, se acostumbra hacer la ofrenda del Día de muertos, o creo que desde antes, no lo sé con seguridad. El chiste es que por tradición y por las ideas religiosas cristianas que nos inculcaron, siempre pone uno su ofrenda. Más cuentan que hace años vivía una niña muy pobre que se le acababa de morir su mamá. Entonces lo que pudo poner en su altar fue una calabaza, un chilacayote, tres naranjas y dos chayotes, pues era lo único que tenía en su huerta; y de velas, le puso unas ramas de ocote, ya que su padre le había dicho que no estaba la situación para gastar en “tonterías”.

Luego, cuentan que su papá, que era campesino, en lugar de estar descansando en su casa en ese día de muertos, dijo que iría a limpiar su milpa. En eso estaba, cuando escuchó un tropel de pasos y volteó a ver quién era. Y así, después se aseguró que vio caminando por el campo un gran número de personas que traía en sus brazos frutas, tamales, dulces y velas, y que iban alejándose por el monte. Ya al final, miró a su esposa que nada más llevaba sus

ocotes humeantes, la calabaza, el chilacayote, las naranjas y los chayotes. El señor se conmovió tanto al divisar al espíritu de su mujer, que empezó a creer en las ánimas benditas que vienen a visitar a sus hogares y a regocijarse con la ofrenda. Y así fue como ya no despreció más las creencias y tradiciones del Día de muertos (Espejo-Moraima, 1996, p. 71).

Capítulo IV. La interpretación de los datos

4.1. Propuesta de lectura

Para realizar el análisis de los datos se tomó el material referido por los distintos sujetos como un solo texto. Se trata de contener la mayoría de elementos que se presentan en todas las historias. Así mismo, se procesó como el discurso literal, como el sueño, como la cita, al cual se le aplicó la teoría y técnica del psicoanálisis.

Imaginemos que el hombre que no creía en el retorno de las almas y se sentía reacio a realizar ofrenda alguna para sus difuntos, una vez cuando estaba en el campo en algún momento de su jornada de trabajo, se recostó y se quedó dormido y tuvo el siguiente sueño:

Estando en el campo, comenzó a escuchar que se acercaba una multitud, se escuchaban unas personas que venían recitando unos cantos y que caminaban en procesión, cuando se acercó a ver quiénes eran, noto que era gente del pueblo, personas que ya habían fallecido, estas llevaban cargando aquellas cosas que les habían ofrendado: comida, luz, flores, etc. Pero también pudo ver que al final de aquella multitud, venían sus familiares, sin embargo estos no traían cargando nada, ya que nadie se los había ofrendado. Esta impresión causó que se despertara provocándole irse a su casa para tratar de cambiar lo que vio en el sueño, colocando la ofrenda, para sus muertos y creyendo a partir de ello.

Dado que tomaremos este relato como si fuese un sueño, le aplicaremos las herramientas del psicoanálisis para llegar a una interpretación, pensando y utilizando el

funcionamiento psíquico. Lo primero que haremos será seleccionar partes de la narración sin importar el orden de colección. De entrada se tomará lo que más llame la atención. Posteriormente, se hilarán con las primeras cadenas asociativas que brinden la historia, los mitos y el conocimiento popular (Freud, 1900, 1923 y Grinstein, 2007).

El primer elemento que llama nuestra atención es la procesión de difuntos, esta pudiera ser una referencia al momento histórico que se sufrió en los últimos años de la Nueva España (Zarate, 2000), y en la provincia sobre todo en los últimos años del siglo XIX, cuando los cementerios fueron trasladados de las iglesias y sus anexos a terrenos fuera de los poblados, causando un impacto en la población (Rodríguez, 2001). Al tratar de adquirir una nueva concepción en relación a la dinámica espiritual, puesto que de tener a sus muertos en el lugar más cercano y seguro, ahora las almas tendrían que atravesar un recorrido y seguramente transitar los caminos hasta llegar a sus antiguos hogares, para poder convivir con sus familiares y recibir las ofrendas que estos colocaban para ellos. Así mismo, dado que tenían que regresar a dormir a su lugar de descanso, tendrían que tomar sus cosas y llevárselas cargando para fortalecerse, como comida y agua y otros que les sirvieran de herramientas para continuar su viaje por el *Mictlán* o purgatorio (Lomnitz, 2006).

Una posible interpretación, es que los cantos hacen referencia a las costumbres religiosas, elementos utilizados por los frailes para catolizar a los pueblos indígenas. Los cantos no sólo son una forma de protección contra los malos espíritus, sino que también eran mantras que al recitarlos una y otra vez aseguraban el aprendizaje por repetición de frases y de ideas (Broda, 2003).

En los pueblos como Naolinco (Espejo-Moraima, 1996), los frailes evangelizadores ejercieron su influencia religiosa utilizando didácticas como las obras de teatro, las representaciones de la vida de los santos y los cantos, que trasmitían un mensaje tras su

repetición constante y rítmica (Whizar-Lugo, 2004). Elementos que persisten hasta la fecha. Componentes que regularmente acompañan la celebración de las fiestas religiosas y por supuesto a la del Día de los muertos, realizándose tanto en la iglesia como en el cementerio. El cambio de lugar de descanso llevó a modificar la dinámica ahora a través de los caminos que llevaban al panteón, tanto los rezos solemnes como las canciones, intentaban ocultar la melancolía (Mariscal, 2000).

Hay otro elemento que queda implícito: la relación del lugar. El trabajo de campo muestra la relación entre hombre y su comunidad. Recordemos que en fechas finales de octubre, en la región de la sierra de Veracruz, es el momento de doblar la milpa o de cosechar, acciones íntimamente relacionadas con el simbolismo de la muerte (Florescano, 2004). Doblar la planta es la muerte de ésta, pero es una acción necesaria para resucitar, tras la siembra de sus semillas, y la cosecha es el desmembramiento fundamental para continuar el ciclo (Florescano, 1993 y Pérez, 1997). Esta acción dentro de un significado indígena remite el culto al dios del maíz (Taube, 1985), cuyo simbolismo se representaba con el ciclo agrícola. El proceso de la planta desde su crecimiento, así como el surgimiento del elote, la maduración y la muerte por medio del doblar de la misma (Morales, 2007), es una parte necesaria para obtener el tan preciado producto. Representa pues, la posibilidad de renacer, analogía utilizada por los pueblos mesoamericanos, y que en este sueño queda de escenario latente cargado de significado (Báez, 2008).

Otro hecho significativo es que tras de escuchar los cantos y acercarse, este hombre notó que era gente del pueblo. Es decir, que los difuntos le eran familiares, conocidos, que no le aterraron al verlos aunque estos fueran fantasmas, esta es una característica particular, que al parecer no se da en otra cultura sino en la mexicana, donde la muerte y la relación con los muertos adquiere un nuevo significado (Paz, 2006). El trato de los europeos y de la

religión católica principalmente, con sus muertos es distante: fría y solemne. Los muertos pertenecían a otro ámbito, y la relación de los restos humanos con los vivos desaparece por completo. En cambio, en el periodo precolombino, tras de la cremación, los ritos funerarios incluían llevarse los restos en vasijas y enterrarlos dentro (o muy cerca de la casa), donde se le hacían constantes ofrendas. Se establecía así una relación muy directa, el muerto seguía siendo y estando dentro de la familia, la muerte como para muchas culturas primitivas, era un paso más (Rodríguez, 2001). Tal vez, en otro momento la religión hubiera permeado la ideología y ver una procesión de almas será un impacto escalofriante, pero en días de muertos, era un suceso esperado. Para el mexicano, las almas de los muertos son bien recibidas.

Finalmente, lo último y como elemento más destacable es el acto de la ofrenda. Las cosas que llevan cargando los difuntos cuando pasaban en procesión. Esta parte probablemente tiene relación con las acciones que han perdurado hasta la fecha. La tradición actual hace referencia a colocar una ofrenda y un altar en las casas de las personas, esperando que sus familiares regresen a sus antiguos hogares y que encuentren aquellas cosas que más les gustaban. El altar del Día de muertos es una muestra más del sincretismo religioso del que ahora somos parte (Conaculta, 2006), dado que por una parte, tenemos la presencia de los tamales, representación mesoamericana del difunto (Báez, 2008), junto con figuritas de masa, que colocaban cerca de los restos cremados de sus muertos (Rodríguez, 2001). Las ofrendas mesoamericanas tenían un sentido religioso, una función que se basaba en la protección y el cuidado del fallecido en el camino hacia el *Mictlan*, por lo que la colocación, el orden y los elementos que utilizaban eran de gran cuidado, así como seguramente las fechas en que se manifestaban los rituales (Guerrero, 1998). El cambio drástico que se da con la llegada de los españoles a América y a la imposición de nuevas costumbres. El altar para

el muerto ya no se realiza junto a las cenizas de éste, ahora sólo se le colocan ofrendas en los días marcados para su regreso. Existen diversos elementos de la cultura europea: velas, imágenes católicas, mesas, y una comida cada vez más elaborada. Incluso el pan y dulce de hueso de santo como simbolismos de los relicarios, son parte de la cultura española. Se integra a los altares la repostería, los dulces y numerosos cambios que van modificando hasta ya no ser mesoamericano, ni totalmente español. Los altares y las ofrendas para los muertos eran para los difuntos novohispanos y sus gustos, su ideología era otra. Finalmente, llegan a ofrendarse aquellas cosas que más le gustaban al difunto, con elementos mesoamericanos y religiosos europeos. El viaje de ida y vuelta que realizan las almas tiene mayor relación con lo precolombino como cargar sus cosas al más allá, pero la procesión, el orden nuevo y los cantos, son parte de la transformación del sincretismo religioso (Gussinyer, 1996). La visión de una procesión es irreconocible para ambas culturas sin la comprensión de la una y de la otra (Broda, 2003).

4.2. Pensar desde el psicoanálisis

Un segundo paso hacia la interpretación es el cruce de las asociaciones con la teoría psicoanalítica. En los ensayos freudianos se fueron desarrollando algunas de las teorías, otras se modificaron hasta complementar un modelo metapsicológico del funcionamiento psíquico. Podemos observar que después de textos como: *Tres ensayos sobre una teoría sexual, introducción al narcisismo, Más allá del principio del placer, Tótem y tabú y, El yo y el ello*, entre otros, las interpretaciones freudianas tomaban ahora líneas de cruce diferentes. Se puede advertir, como lo menciona Caldwell (1993), que tras obtener el mito y sus posibles asociaciones, se realiza un cruce con la teorías en relación a la sexualidad infantil e incluso un cruce con la perspectiva metapsicológica (Assoun, 2002).

Al retomar las líneas técnicas del psicoanálisis para la interpretación, se usaron unas partes de la información obtenida de los sujetos. Aquellos que más sobresalieron y que llamaron nuestra atención. Afortunadamente, un tema en común entre el psicoanálisis y el Día de muertos es la relación y el trato con los difuntos, el altar, las ofrendas y los cultos religiosos, por lo que intentaremos emprender nuestro viaje desde estas vertientes.

En el texto de *Tótem y Tabú*, Freud hace referencia al trato que se les brinda a los muertos, sobre todo en las culturas primitivas, en las cuales se evita a toda costa interferir o hacer molestar a los espíritus (Freud, 1913). Ese mismo cuidado se observa en el trato que se les daba a los muertos en Mesoamérica (Rodríguez, 2001). No era distinto al mencionado en los ensayos, el pensamiento mágico religioso de los pueblos mantenía toda una ideología y un sistema organizado de normas para el trato que se les daría tanto los prisioneros de guerra sacrificados como para los familiares fallecidos (Frazer, 2011).

Las acciones rituales para cada uno de los cuerpos era de entrada diferente, ya que para el extranjero, el prisionero, su cuerpo dejaba de tener un valor como sujeto, y su sacrificio era una representación de la propia inmólación de los dioses (Rodríguez, 2001). El desplazamiento se realizaba del cuerpo a la presencia espiritual, se mantenía una buena relación con los dioses, un sacrificio que procuraba la satisfacción, la vida, siendo que la muerte del extraño mantenía vivos a los dioses y la ofrenda tranquilizaba su ira. Aunque internamente tranquilizaba la culpa y, mantenía calmada a la conciencia por un tiempo por la muerte del Dios.

Al familiar en cambio se le daba un trato distinto; se le cuidaba en cada detalle, en cada vasija, en cada objeto, se le llevaba a casa para poder ofrendarle, para mantenerlo protegido, para cumplir con los pasos del trance que debía realizar en su camino (Rodríguez, 2001). Resulta notorio que su preocupación era mayor, el regreso del muerto, como menciona

Freud (1913), el temor de su ira, de su venganza (incitaba como en las demás culturas primitivas), eran motivo para cuidar los detalles y con ello, sentir la tranquilidad que brindaban las acciones rituales.

El trato de los cristianos a sus muertos no era por completo diferente. Se cuidaba en exceso el cadáver y se realizaban ritos y ceremonias religiosas para que llegara con bien al paraíso (Lomnitz, 2006). Curiosamente también se desplazaba la culpa ante la relación con Jesús, puesto que es la representación de la muerte y la resurrección. La relación del difunto con Cristo hace que se compartan los mismos sentimientos de culpa, dolor y arrepentimiento.

El sincretismo ideológico de estas dos culturas se observa en los altares. Existe una relación mesoamericana del muerto con la ofrenda (pero sin la presencia del Dios sediento de corazones humanos) con la imposición católica y elementos traídos de una religión judeo-cristiana. Sin embargo, comparten un elemento en común; el temor del muerto, y en especial de su regreso, va más allá de la religión y de los diferentes pensamientos, encontrándose como parte del funcionamiento mental, característica en común para la gran mayoría de culturas y su relación con la muerte.

Freud (1913) menciona que la celebración cíclica del banquete totémico tiene una relación oculta con la muerte del padre primordial; el deseo de odio, de darle muerte, de matarlo y devorarlo. Situación que da paso a los sentimientos amor y admiración que sentían por él. El arrepentimiento aparece generando la conciencia de culpa. El muerto adquiere un nuevo poder y su presencia ahora es más fuerte que cuando vivía, puesto que se encuentra presente en la mente de los sujetos (Freud, 1913).

En la narración que se presenta como sueño, tenemos varios puntos a considerar, este hombre estaba rechazando los ritos de culto a sus muertos, no quería poner la ofrenda, prefirió irse al campo a trabajar. Fue en el campo donde tuvo esta aparición de los muertos. Es decir,

presenció el retorno de las almas y notó cómo sus familiares no llevaban nada. Se sintió culpable y quiso resarcir el daño creyendo y realizando las ofrendas.

Utilizando los elementos del psicoanálisis es que leemos (bajo la mirada de los procesos psíquicos) los deseos ocultos por las deformaciones. Para comenzar, notamos una inversión sintomática en este caso, puesto que en esta leyenda no existía consciencia de culpa, ni la aparente necesidad de realizar los ritos. Ahora bien, centremos la vista en la parte crucial de la formación superyoica, dado que esta se cimienta en la consciencia de culpa que se genera tras el sepultamiento del complejo de Edipo (Freud, 1924).

Si con ayuda del psicoanálisis se pone al descubierto la existencia de mociones de deseo que existen en el niño, así como en el primitivo y, que se resguardan en la vida adulta, partamos entonces de que al igual que en *Tótem y tabú*, en el complejo edípico, existe un deseo de matar o desaparecer al progenitor para así gozar de los privilegios que representa su ausencia. Los deseos más ocultos se encontrarían en la diada de amor – odio que se manifiesta tras la muerte del ser querido (y odiado) y que se transforman en acciones rituales y representaciones de culpa, que más que por dolor se justifican por evitar la retaliación, la venganza y la posibilidad de que el muerto regrese del más allá (Freud, 1913).

Con el conocimiento de las fantasías inconscientes, una acción contraria como la de este hombre podría comprenderse bajo la premisa de la elaboración psíquica (Laplanche, 1996). Utilizando el concepto Kleniano de escisión, veremos a los objetos divididos en buenos y malos, que no reconocen al uno del otro, este hombre con el mecanismo de escisión, sólo podía encontrar un desprecio y poca importancia a las prácticas rituales de las fechas de muertos. Por consecuencia, utiliza la proyección rechazando la ideología. Manifiesta rencor y odio hacia los que lo intentan convencer de lo contrario. Es decir, sólo puede ver esta parte mala del objeto convirtiendo a todos los personajes en extensiones del pecho malo (Klein,

1946). Así mismo, el paso de esta posición esquizoparanoide sucede en el sueño mismo. El sujeto logra ver en la procesión de muertos, a quienes en un principio rechazaba, a sus familiares, lo que lo coloca al borde de la integración del objeto. Este intento de unificación del pecho bueno y malo provoca la entrada a la posición depresiva, que se observa en la culpa. Melanie Klein le llama la culpa reparadora (Klein, 1937).

Aunque el mecanismo de las posiciones esquizoparanoide y depresiva incluye a la proyección, en una perspectiva más freudiana, ésta se centra en la colocación de cualidades, de deseos, incluso de objetos en los otros (Laplanche, 1996). En la relación que el sujeto mantiene con los demás, se encuentra reacio y renuente. Se resiste a realizar acción alguna para sus muertos e incluso prefiere no estar en casa. El rechazo no es únicamente para las almas, sino que incluye a su familia al prohibirles realizar el altar. Sólo se prohíbe aquello de lo que se tiene un deseo latente de realizar (Freud, 1913). Es decir, quien coloca la prohibición en los demás, pretende despojarse de todas estas ideas y acciones.

En la leyenda, este hombre no cree en el retorno de las almas, pero cuando aparece esta procesión puede notar que al final se aproxima un familiar suyo, sin cargar nada. Esta persona que logra ver, puede ser la esposa, la madre o el padre, y a pesar de que son personajes diferentes (y cada uno podría brindar un camino interpretativo distinto), su condensación en uno solo indica una pista para el camino a seguir. La relación madre-esposa, padre y el mismo como personaje principal, nos habla de la triada en el complejo de Edipo y aunque en este caso los deseos se encuentran de manera deformada y poco reconocibles, en el complejo de Edipo, en palabras de Juan Vives (citado en: Tawil-Klein, 2009). Es el deseo más grande, la fantasía dorada del niño, pudiendo ser que el padre se retirara gentilmente de la competencia y le dejara el camino libre, para gozar de todas las prerrogativas con su madre (Tawil-Klein, 2009). Freud (1900) menciona de manera gradual la estructura del complejo

de Edipo desde *Tres ensayos de una teoría sexual*, plantea la primacía del falo, en el análisis de Hans (Freud, 1909), menciona la angustia de castración, la consciencia de culpa en *Tótem y tabú* (Freud, 1913), para la organización sexual infantil (Freud, 1923), y la diferencia anatómica de los sexos se cimienta lo que se conocerá como el complejo de Edipo (Freud, 1925). Así también refiere que en el niño varón, termina por un conjunto de factores, dentro de los cuales, uno de ellos es el enfrentamiento con la figura del padre, pero no por su presencia en sí, sino por una fantasía previa, la cual es procedente de la curiosidad sexual y el descubrimiento de la diferencia de los sexos, es decir que el descubrimiento del otro, con un sexo diferente, va a ser comprendido por el niño como un ser mutilado, lo cual interviene tácitamente en la formación de una fantasía terrorífica, una amenaza de castración. Surge entonces la posibilidad antes no pensada de perder la parte más preciada de sí (Freud, 1925).

Para que el Edipo sea sepultado en el inconsciente, se fue construyendo en la psique del niño, una nueva agencia aduanal, que inspecciona las pulsiones impidiendo el paso a todas aquellas que tengan algún carácter sexual. Esta nueva agencia somete por medio de la fuerza las fantasías de amor hacia la madre, así como la obtención de placer por medio de la masturbación infantil. Evitando la amenaza de castración ya que la ley que es sentida como procedente del padre, se institucionaliza en el niño como el superyó (Freud, 1924).

En la leyenda, uno de los personajes es el que va en el camino con las demás almas, es decir, el que ha fallecido; si fuese el padre, se puede pensar desde el Edipo en el niño; el deseo es quitarlo de en medio entre él y la madre-esposa y como resultado de las fantasías destructivas, tendríamos que la castración es un castigo, una amenaza. Es como un policía, que castiga su transgresión siguiendo una lógica del inconsciente: “serás castigado exactamente por dónde has pecado” (Laplanche, 1988, p. 23). Este hombre al imaginar o al ver a su padre muerto, le genera un impacto tan grande que regresa a su casa arrepentido. Es

decir, el superyó hace su aparición por medio de la amenaza de castración y el temor de venganza del padre y sus deseos de muerte, que despiertan en el hombre un renovado interés por arreglar el daño; hacer las paces e iniciar una etapa en la que él, ahora cree en las almas. Sus fantasías sufren una transformación y para evitar la ansiedad sentida como culpa, exterioriza actividades recreativas, sociales artísticas (Furman, 1980). En este caso rituales como la ofrenda, la elaboración manual, la participación en los altares y demás.

En el texto de *Psicología de las masas*, Freud retoma el argumento de *Tótem y tabú*, donde menciona que la muerte del padre institucionaliza el culto por el padre primordial, por el Tótem, aceptando incondicionalmente sus leyes, pero también ofreciendo un giro poético en el que se coloca el papel de la mujer. En la horda primordial, quien en un inicio había sido el botín de la lucha y el señuelo del asesinato, pasó a ser la seductora e instigadora del crimen (Freud, 1921). Esto genera un cambio en la relación con la mujer, dado que en la triada edípica, de ser objeto de deseo, ahora era colocada en un lugar de culpable. El niño se identifica con el padre, se retira de las mujeres, de su relación con ellas. La mujer pasa a ser rechazada, despreciada por su condición castrada. Además culpable de la muerte del padre primordial y se oculta bajo el desplazamiento de los deseos incestuosos. En el análisis de la historia del Día de muertos, al rechazar a la mujer, se mantiene resguardado el vínculo paterno. Se realiza una idealización defensiva; es decir, necesita fantasear con un padre fuerte, al que nadie debilite, degrade, ni domine. O sea, un padre que no sea castrado por la madre. El engrandecimiento del padre atenúa la angustia de castración en relación con la madre arcaica (Bloss, 2003). Por ello es que podríamos suprimir al padre de la procesión de almas, evitando su muerte, cumpliendo con unos de los preceptos tabú, no matar al animal totémico, no matar al padre. Aunque se necesitó primero desear asesinarlo para generar esta ley. Nos queda entonces la madre y la mujer. La esposa se puede ver como una extensión de

la figura materna, pero libre de la prohibición incestuosa por el padre; son entonces ellas las que están en la procesión desplazando al padre de la mirada central.

En relación a la temporalidad podríamos hacer hincapié en lo lineal, en el sentido manifiesto que en sus tiempos lógicos, la fecha del Día de muertos es un momento de evocación circunstancial para el tránsito de las almas. También debemos resaltar la importancia del tiempo de lo inconsciente que permite comprender por qué este material emerge justo en este momento, como si estuviese esperando un detonador que lo haga destellar (Freud, 1915).

En ese sentido, bajo la lógica del complejo de Edipo, sería probable que esta visión sea una reimpresión a *nachtraglich* del mismo sepultamiento del complejo de Edipo de la infancia, en la cual el niño como hemos mencionado, desea desaparecer al padre, y esto conlleva al surgimiento de un temor fundado en la retaliación, en la venganza del padre tirano que bajo el temor de su ira y el horror de la castración generan una angustia de gran intensidad.

Así mismo, tanto la angustia de castración como el surgimiento de la consciencia de culpa, dan pie a una nueva instancia psíquica en el niño, construyendo los cimientos del super yo (Freud 1924). Tras esta vigilancia panóptica de esta nueva institución es que los deseos incestuosos y pulsionales parricidas son sepultados y contenidos en un estado latente.

Durante la latencia, las pulsiones no sólo serán contenidas, sino que estas tendrán que transmutarse a pensamientos y acciones permitidas en su paso, por la aduana superyoica. Freud hace mención de que estas pulsiones vuelven a surgir nuevamente en la etapa de la pubertad, tras una reestructuración del complejo edípico (Furman, 1980). En la leyenda surge en esta visión cifrado el contenido latente pero que a *nachtraglich* evoca la angustia de castración y la consciencia de culpa; es decir, que este relato, es una forma más de elaborar

este conflicto, reinterpretando el material para poderlo procesar, lo cual supone que el sujeto vuelve a colocarse en la situación del pasado (Laplanche, 2012).

En esta descripción de los párrafos previos la cadena asociativa que se empleo fue desde la perspectiva histórica y psicoanalítica, solo se retomaron unas cuantas líneas de la leyenda, en este caso las referentes a la procesión de los difuntos. Y estas a su vez tan solo fueron asociadas con unos aspectos desde lo prehispánico y colonial. Por su parte las que se centran en las teorías sexuales infantiles tan solo apuntan a las relacionadas con el complejo de Edipo y sus vicisitudes. Recordemos que en la lectura psicoanalítica, entre más elementos coloquemos bajo la lupa, muchas más ramas surgirán y más posibilidades de asociación, lo cual nos exigiría un compendio para dar cabida a todas las líneas narradas en la leyenda. Lo fundamental se centra en el uso del método, que parte de la perspectiva clínica y que propone emplearse ante un producto social.

Capítulo V. Discusiones

En el acto interpretativo se devela aquello que permanece expresado o figurado en forma simbólica, de manera tal que no resulta accesible para todos. Por tanto, al interpretar siempre le atribuimos a algo, ya sea discurso, lo escrito, o un comportamiento. Y a todo esto le damos un significado determinado. Pero la interpretación en psicoanálisis no es entonces como descifrar un jeroglífico sino algo mucho más complejo; la premisa, parece siempre hacer consciente lo inconsciente (Coderch, J. 1995). Se trata más bien de la comprensión de las fuerzas internas de aquel movimiento en el interior psíquico y que su presencia moldea lo externo. La finalidad es la intelección de los elementos que conforman lo sintomático y la dinámica que se genera para estructurarse de determinada manera.

Es de destacar que el término “interpretar”, puede traducirse como divulgar, propagar, esparcir, etc. El intérprete por tanto es un intermediario, que actuando entre dos, extiende y divulga, propagando un conocimiento.

La interpretación en el dispositivo clínico es el resultado de lo que siente el analista en resonancia con su paciente. Lo que recibe el analista, debe alcanzar una visión de lo que está ocurriendo en su propio inconsciente, en un momento dado de la sesión, para poder captar el inconsciente de su analizado. Previo a esto debe tener un conocimiento del mundo fantaseado por el paciente y ese conocimiento será el origen de la interpretación (Ogden, T. 1982).

El analista ha de lograr una visión del inconsciente del paciente a fin de poder formular la interpretación adecuada que posibilite la retroalimentación. Para alcanzarlo, en principio se dispone a recibir la comunicación del paciente con la misma libertad, ausencia de censura y selección que espera de él (Coderch J. 1995).

En el proceso psicoanalítico, el analista ayuda al paciente a conocerse a sí mismo, a descubrir su realidad psíquica, partiendo de la expectativa de que ello tendrá un efecto favorable sobre su estado psíquico y que le permitirá disponer más libremente de sus recursos mentales. Todo ello tiene como primordial finalidad facilitar al paciente la adquisición de este autoconocimiento interno, al que se le denomina *insight*. Y la culminación de esta metodología se alcanza en el acto interpretativo.

Dentro de los trabajos que se realizan fuera del dispositivo clínico no podemos llamarlos psicoanálisis como tal, ya que para esto su configuración exige al paciente y por otra parte a su terapeuta, haciendo las veces de analista de su discurso e intentando comprender su mundo “interno” para regresarle a él mismo su traducción. Esto en el psicoanálisis extra muros no existe, puesto que no se tiene la relación terapéutica ni la psique a analizar. Sin embargo esto no nos resguarda del mundo exterior, más bien nos brinda la posibilidad de realizar un trabajo similar colocando por un lado a la cultura, el arte, las historias y en este caso una leyenda, e intentar mirarlo desde la perspectiva psicoanalítica, es decir; basándose en su elaboración humana, que opera bajo los mismos principios psíquicos como el placer y el deseo.

Es bajo esta perspectiva que se considera la posibilidad de la interpretación, de aquella traducción de las vicisitudes inconscientes que se esconden dentro del discurso vuelto material, a veces narrativo, a veces visual y por el cual se puede ofrecer un intento de su comprensión. Este planteamiento freudiano sitúa a la interpretación en una técnica más allá de la hermenéutica, incluso más allá del arte. En suma en un trabajo de asociación y comprensión de la dinámica y economía del material psíquico.

En principio es posible destacar que la interpretación con una mirada desde la teoría psicoanalítica, puede ser llevada al campo de lo social, sin caer dentro de la idea de la colectividad psíquica, sino como una técnica para exponer las fantasías ocultas en los materiales sociales, compartidos dadas las características de elaboración psíquicas que son más apegadas a unos que a otros. Una técnica que no brinda una mirada lineal, ni cerrada, sin encasillar a todos los trabajos similares, ni regionales. Es una posibilidad de mostrar una elaboración del discurso. Siendo así, se puede observar cómo el método establecido por Freud en La interpretación de los sueños puede ser aplicado a lo social, en este caso, a una leyenda que fue tratada como un material onírico, estableciendo la similitud de una narración que opera bajo la premisa de cumplir con los principios de la elaboración psíquica, y que se presenta como un producto sintomático; es así como se puede ir siguiendo ésta línea destacando un proceso que tras la adquisición de las asociaciones y al aplicar un entrelineado de la a teoría sexual infantil, arroja una emergencia de sentido desde la mirada psicoanalítica; develando lo oculto, mostrándonos una posibilidad de comprensión que de otra forma y de otro método sería inaccesible.

Siguiendo esta línea se debe de considerar que el análisis de los datos está sujeto a varias consideraciones, inicialmente al investigador dado que así como en el psicoanálisis, parte de la traducción debe realizarse desde la propia comprensión que se tiene del material referido, por lo que los elementos incluidos desde la subjetividad propia son fundamentales incluyendo la contratransferencia como un papel importante en la asimilación de los datos.

Dado que el modelo de interpretación está basado en el dispositivo clínico, este plantea diversos ejes, uno está en el discurso del paciente dentro del cual se encuentran los elementos ocultos, poco elaborados e inconscientes y en su contra parte el analista, quien recibe este material y debe reelaborarlos para sí mismo, comprenderlos y emitir un nuevo discurso en otro momento de elaboración (Bion W. 1987), el cual no solo no puede ser idéntico, ni exacto al original más bien contiene nuevos matices subjetivos (Aulagnier P. 2007).

En el análisis del discurso social se retoman los textos, las actuaciones, el arte, la danza y aquellas representaciones de la mentalidad humana, y este material es tratado como si fuera una unidad compuesta con partes procedentes de elementos recopilados en el transcurso del tiempo, al cual se le van agregando recortes constantemente. La mirada psicoanalítica brinda la posibilidad de fragmentar lo considerado sintomático, utilizando la asociación libre recibiendo la información de la propia cultura. Es mucho más notorio que lo que en clínica se llamaría “contaminación contratrasferencial”, puede estar presente dado que la línea de investigación la lleva el propio sujeto encargado de analizar los datos, es por ello, que la mirada psicoanalítica que se obtiene, es tan solo una de las múltiples y posibles de encontrar tan similares y diferentes como la propia subjetividad.

En segundo lugar, es posible destacar que las asociaciones y la cadena asociativa dependen considerablemente del material obtenido en los referentes históricos. Dado que el método empleado plantea la búsqueda de asociaciones de cada uno de los elementos; estos pueden ser rastreados en la bibliografía, en el cine, en el arte, en la literatura, en los mismos personajes entrevistados y en la cultura en general, esta posibilidad brindará un número de posibilidades como ramas, que nos pueden presentar líneas de investigación diversas. Para esta investigación se retoman dos bloques del sincretismo nacional, como lo son el pasado mesoamericano y la cultura europea española, con su mezcla en la sociedad novohispana de la que procede la leyenda. Pero también se podrían considerar otras variantes y otros elementos que ofrecerían un sustento más sólido y más rico en elementos. Incluso podrían considerarse elementos históricos y recopilaciones del estado de Veracruz como del poblado de Naolinco, e intentar remontarse mediante datos hacia los indicios cercanos a las fechas de donde parte la leyenda (Ginzburg, 1976).

Entre más elementos clarificadores se obtengan, mayor será la posibilidad de corroborar la formación de la leyenda o de la idea referida por lo social. Incluso, ofrece la posibilidad de confrontar algunos elementos históricos entre sí, los cuales parten de la generalidad tradicionalista nacional hacia la particularidad de la región donde nace la leyenda del hombre que no creía en el Día de muertos.

Así como en los textos y trabajos freudianos que surgieron del análisis del sueño o de la fantasía inconsciente, han permitido que muchos otros añadan a la misma idea mayor congruencia y que otros incluso la rechacen y propongan una nueva. -Es como- La búsqueda de elementos de la cadena asociativa, propone una posibilidad de refutar la hipótesis o a su vez, sustentarla.

En tercer lugar, en el cruce que se realiza entre el material de la leyenda con lo sexual infantil, para este caso en particular, se cuenta con una peculiaridad y una relación coincidente: el culto a los muertos, y el temor de su retorno que tanto para el mito, lo social y el psicoanálisis son un punto en común, lo cual brinda una analogía por donde se puede comenzar a mirar los datos. El cruce invita a sobreponer tres niveles: la leyenda-sueño, la explicación histórica que nos ayuda a la comprensión y finalmente la teoría sexual infantil, que en este caso se basó en la línea del desarrollo centrada en el complejo edípico. Tres bloques que podrían estar a niveles diferentes pero que bajo el principio de la elaboración psíquica y el funcionamiento metapsicológico se facilita la comprensión de cómo lo pulsional se deforma hasta moldearse hacia lo que la represión social permite y suprime. Es de destacar que esta es la liga conductora entre uno y otro nivel, así como entre uno y otro elemento, finalizando en un material totalmente deformado para imposibilitar su reconocimiento.

La manera de entrar desde el dispositivo clínico, siempre es por lo sintomático, por aquello que se revela y muestra un fenómeno que tanto incomoda al sujeto como a los demás. Este síntoma, es la válvula de escape de la ansiedad y de las tensiones psíquicas internas, en su contenido esconde la deformación de un discurso; tan solo es una máscara distractora de lo realmente importante que se oculta en su interior. La finalidad no solo es develarlo y que surja lo inconsciente, sino conocer el proceso por el cual se fue construyendo, ya que en su comprensión habrá más posibilidad de reconocer las fuerzas internas y posiblemente encausarlas de mejor manera.

Por su parte en lo social, se nos presenta un fenómeno al cual consideramos está constituido de la misma forma que los síntomas psíquicos, pero en este caso por la cultura; esta expresión a manera de lo sintomático tan solo es la muestra de un conflicto en donde su representación funciona como una válvula que libera el malestar, es un intento de elaborar

mediante la actuación, aquello que también se oculta en su interior. Para el análisis de la leyenda del hombre que no creía en todos santos, se considera esta narración desde lo alucinatorio u onírico, partiendo del hecho que lo coloca en un núcleo central para estudiarlo; “la procesión de los difuntos”, es a partir de este segmento narrativo que se considera la posibilidad de la mirada psicoanalítica, ya que su presencia no corresponde a la lógica de la conciencia.

Es por este hecho, que lo que se estudia en sí, no es la muerte, ni la perspectiva propia de morir; sino el imaginario que se encuentra en el retorno de los muertos como entidades fantasmáticas que se nos revelan. Su presencia es lo que nos genera malestar, terror y arrepentimiento; con más razón si estas corresponden a nuestros conocidos, enfatizando lo familiar y ominoso.

La presencia de los difuntos y el temor a la retaliación, es lo que da cuenta de los fenómenos transferenciales, aquello que se trasmite es la posibilidad de mitigar la culpa, realizando acciones rituales con el fin de saciar el deseo de venganza de los muertos. Este punto es el que encuentra su contra parte con la fantasía que surge en la infancia mediante el complejo de Edipo y por lo cual se retoma para hacer uso de sus recursos teóricos y poder así explicar su conformación sintomática (Dolto, F. 1978).

El complejo de Edipo es una construcción teórica que remite a un proceso durante el cual, la estructura psíquica reacciona de determinada manera ante la falta y esta permite las diferencias de organización mental entre el niño y la niña y sus posibles variantes. Proceso que termina y no termina, solo se elabora y constantemente requiere de una reelaboración, para sustentarse, fortalecerse y al mismo tiempo solidificar la estructura (Dolto, F. 1983). Es por ello que durante toda la vida se manifiestan acciones que permiten remontarse al complejo de Edipo en diferentes áreas de la vida, muchas veces en el terreno de lo individual

y otras dentro de lo colectivo; esto es dado que los demás también requieren de la elaboración y por ello es que se cuenta con acciones rituales en común, que en el fondo contienen a los deseos ya sean de incesto, odio, muerte o de culpa, y que se descargan y alivian en las representaciones sociales colectivas, pero, desde lo individual y para lo inconsciente.

No se ha hecho más que describir una característica humana en una manifestación cultural, pero desde una perspectiva psíquica. La mirada psicoanalítica nos remite a replantear que las actuaciones sociales colectivas, no son más que proyecciones y representaciones de nuestro propio inconsciente primitivo y arcaico, que contiene los mismos deseos canibalísticos y salvajes como lo fueron nuestros antecesores. Hoy en día la fiesta nos remonta en su lado oculto a las pulsiones más básicas del ser humano, deformadas por la represión y por la panóptica mirada superyoica.

La relación entre el temor del retorno de los muertos y de sus rituales para evitar su regreso o expiar culpas está descrito en el texto de Freud, *Tótem y tabú*, el cual da cuenta del proceso en el desarrollo cultural donde lo primitivo tiende a la organización. Pero esta no se alcanza de una manera definitiva, más bien es como el desarrollo mismo, es el intento tras el intento. Ya que las representaciones se encuentran en una perspectiva inconsciente, la repetición debe ser constante, ya que como se ha dicho la deformación pulsional y la elaboración psíquica no permiten su total descarga.

La leyenda que se narra en vísperas del Día de muertos, es un recordatorio para todos aquellos que se hayan encaminado a cruzar por el complejo de Edipo, para no olvidar el miedo a la retaliación e instituir a la culpa como base del súper yo. Así como en el banquete totémico, la fiesta de la matanza del animal sagrado es necesaria para la posterior organización simbólica; en la procesión de los difuntos la culpa y el arrepentimiento, oculta el temor de la castración, la cual es sentida como amenaza, instituyendo así la fiesta totémica;

es decir, incita a colocar el altar del Día muertos y creer en el todos santos y a su vez incita a la organización psíquica.

Es así como se destaca la relación entre la vida anímica y sus referentes sociales descritos en Tótem y Tabú, repitiéndose de manera considerable la propuesta freudiana de aquella fiesta mítica, en relación al banquete totémico y a sus representantes contemporáneas. El día de muertos no es equiparable ni al complejo edípico ni al banquete totémico; sino que en pequeños elementos como esta leyenda, se exhibe la representación de la fiesta guardando en sus expresiones la relación cercana con la organización psíquica y con la manera de desenvolverse en lo social bajo determinadas estructuras, esta organización que surge desde lo personal y se conjuga para crear y fusionarse en la masa y así repetir lo no elaborado de la mente individual, colocada ahora en lo compartido con los otros. Es tolerable, puesto que la presencia del otro aminora la soledad, la angustia y se genera una sensación de acompañamiento. Como parte de la horda de hermanos la culpa queda repartida y probablemente sentida de manera indirecta. Sin embargo, la participación es obligatoria. Es importante estar y ser parte, puesto que la conmemoración del banquete totémico o del día de los muertos, aunque vaya cambiando por la tradición, seguirá presente en la psique y en la cultura.

En los resultados de la investigación, existen aspectos no resueltos. Podríamos incluir más elementos, incluso más específicos del mismo complejo edípico o de otras etapas del desarrollo que se encuentran inmersas en él, también se pueden destacar con mayor énfasis las ligas de la elaboración psíquica que permiten guiar de una forma más clara los giros que el material ofrece. Esto permite una particularidad de las interpretaciones desde el psicoanálisis freudiano, sobre todo en la imposibilidad de generalizar los resultados ya que existen diversos elementos a considerar: la obtención de la leyenda, los datos históricos y,

finalmente, la teoría y comprensión de esta. Ello determinado fundamentalmente por el investigador, que bajo la perspectiva de transferencia y contranferencia se encuentra inmerso, por lo que su mirada estaría presente en los resultados, brindando tan sólo una posibilidad de análisis; una de un sinnúmero de versiones y vicisitudes para una misma leyenda. Sin embargo se destaca que el objetivo del psicoanálisis no es encontrar la explicación única, sino la que se enfoca en comprender los caminos de construcción y centrarse en lo individual e irrepetible.

Existen limitaciones teóricas, históricas y temporales, las cuales seguramente bajo otra mirada o tras la inclusión de algunos otros materiales aportarían mayor luz al desciframiento de esta leyenda. Y brindaría la posibilidad de reelaborar la interpretación desde otras posibles vertientes, como desde las demás líneas del desarrollo psicosexual, así como de distintas fuentes históricas que ofrezcan otras cadenas asociativas con mayores o diferentes elementos que proporcionen un distinto número de datos que posibiliten la comprensión, así también la posibilidad de obtener de los sujetos entrevistados las propias cadenas asociativas, aunque eso distaría más de una generalidad y se sumergiría en las particularidades de cada uno.

Sería posible continuar la investigación y utilizar el método empleado por Freud en aras de lo social, de la mitología. Para ello se requiere de volver a pensar la fiesta del Día de muertos desde esta misma perspectiva, que funciona como base para nuevas incursiones mucho más profundas que sustenten sus aciertos y fortalezcan sus debilidades tras los resultados que esta misma arrojó. Es necesario retomar la metodología propuesta en los textos Freudianos para obtener un sentido latente de lo oculto con el material referido desde lo clínico y lo social, pero sobre todo para sustentar el proceso de investigación desde la perspectiva psicoanalítica.

Referencias bibliográficas

- Anzieu, D. (2008). *El auto análisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Arévalo, M. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista de estudios extremeños*, 3(60), pp. 925-956. Recuperado de:
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1125260>
- Asse, J. (octubre de 2002). El mito, el rito y la literatura. *Tiempo*, (54), pp. 54-71.
Recuperado de: <http://www.uam.mx/difusion/revista/oct2002/asse.pdf>
- Assoun, P. (2002). *La metapsicología*. México: Siglo XXI.
- Assoun, P. (2003). *Freud y las ciencias sociales*. Barcelona: Serbal.
- Asturias, M. (1965). *Popol-Vuh o libro del consejo de los indios quichés*. Buenos Aires: Lozada.
- Aulagnier, P. (2007). *La violencia de la Interpretación*. Buenos aires: Amorrortu
- Bachelard, G. (2000) *La formación del espíritu científico*, México: Siglo XXI
- Báez, L. (2008). *Morir para vivir en Mesoamérica*. México: Consejo Veracruzano del Arte Popular.
- Barnett, E. (marzo de 2001). A Definition of “Social Environment”. *Letters*, 3(91), p. 465.
Recuperado de:
<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1446600/pdf/11249033.pdf>
- Bettelheim, B. (1994). *Psicoanálisis de los cuentos de Hadas*, Barcelona: Critica.
- Bion, W. (1987). *Aprendiendo de la experiencia*. México: Paidós
- Bloss, P. (2003). *La transición adolescente*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Braunstein, N. (2013). *Freud A cien años de Tótem y tabú 1913-2013*. México: Siglo XXI.

- Broda, J. (2003). La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y la reelaboración simbólica después de la conquista. *Graffylia*, (2), pp. 14-27.
Recuperado de: <http://www.filosofia.buap.mx/Graffylia/2/14.pdf>
- Broda, J. (2004). Los muertos y el ciclo agrícola en la cosmovisión mesoamericana: una perspectiva histórica y comparativa. En, L. Nanda, D. Rodríguez y V. F. Cabanillas (Comps.), *Imagen de la muerte*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Caldwell, R. (1993). *The origin of the gods, a psychoanalytic study of greek theogonic myth*. New York: Oxford university press.
- Carrasco, P. (1981). La sociedad mexicana antes de la conquista. En *Historia General de México*, (pp. 238-240). El Colegio de México.
- Coderch, J. (2002) Las intervenciones del terapeuta. En *Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica*. España: Herder.
- Colmenares, A. M. (Junio de 2011). Investigación-acción participativa: una metodología integradora del conocimiento y la acción. *Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación*, 1(3), pp. 102-115.
- Cortázar, J. (julio de 1970). Algunos aspectos del cuento. Diez años de la revista “Casa de las Américas”, (60). Recuperado:
<https://es.scribd.com/doc/295844121/Cortazar-Algunos-aspectos-del-cuento>.
- Conaculta (2006). La festividad indígena dedicada a los muertos en México. *Cuadernos No. 16*. México: Conaculta. Recuperado de:
<http://www.cultura.gob.mx/turismocultural/cuadernos/pdf16/articulo1.pdf>.

- Devereux, G. (1997). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*.
Mexico: Editorial Siglo XXI
- Drury, M. (1973). *The Danger Words*. New York: Humanities Press, London
- Dolto, F. (1983). *El complejo de Edipo, las etapas estructurantes y sus accidentes*, en: el juego del deseo. México: Editorial Siglo XXI
- Dolto, F. (1978). Nomenclatura, evolución de los instintos y el complejo de Edipo, en: *psicoanálisis y pediatría*. México: editorial Siglo XXI
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama y Punto omega.
- Espejo-Moraima, A. (1996). *Cuentos y leyendas de la región de Naolinco*. México: Editorial dirección general de culturas populares.
- Fernández, A. (1992). *Dioses prehispánicos de México*. México: Editorial Panorama.
- Florescano, E. (1994). *Memoria mexicana*. México: Fondo de cultura económica.
- Florescano, E. (abril de 1993). Muerte y resurrección del dios del maíz. *Revista nexos*, 184 (16), pp. 21-31. Recuperado: <http://www.nexos.com.mx/?p=6742>
- Florescano, E. (1997). Sobre la naturaleza de los dioses en Mesoamérica. *Estudios de Cultura Náhuatl*. (27), pp. 41-67. Recuperado de: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn27/ecn027.html>.
- Florescano, E. (2004). *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México: Santillana.
- Fraiberg, L. (1950). Halloween: Ritual and Myth in a Children's Holiday. *American Imago*, (7), pp. 289-328.
- Frazer, G. (2011). *La rama dorada, magia y religión*. México: Fondo de cultura económica.
- Freud, S. (1895). *Estudios sobre la histeria* [Tomo II]. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1900). *La interpretación de los sueños* [Tomo V]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1903). El método psicoanalítico de Freud. En *Fragmento de análisis de un caso de histeria* [Tomo VII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905). *Fragmento de análisis de un caso de histeria* [Tomo VII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905). *Tres ensayos de una teoría sexual* [Tomo VII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1909). *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* [Tomo X]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1909). *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* [Tomo X]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1910). *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci y otras obras* [Tomo XI]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1911). *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)* [Tomo XII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1911). Trabajos sobre técnica psicoanalítica; el uso de la interpretación de los sueños en el psicoanálisis. En *Trabajos sobre técnica psicoanalítica, y otras obras* [Tomo XII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1912). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico (1912). En *Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente» (caso Schreber). Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras* [Tomo XII]. Buenos Aires: Amorrortu,
- Freud, S. (1913). *Tótem y tabú* [Tomo XIII]. Buenos Aires: Amorrortu,
- Freud, S. (1914). El Moisés de Miguel Ángel. En *Tótem y tabú* [Tomo XIII]. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1915). Lo inconsciente. En *Trabajos sobre metapsicología* [Tomo XIV]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1919). De la historia de una neurosis infantil. En *Caso del Hombre de los lobos y otras obras* [Tomo XVII]. Buenos Aires: Amorrortu,
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo* [Tomo XVIII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923). Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido. En *Más allá del principio del placer y otras obras* [Tomo XVIII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1923). Una neurosis demoniaca del siglo VII. En *El yo y el ello, y otras obras* [Tomo XIX]. Buenos Aires: Amorrortu
- Freud, S. (1924). *El sepultamiento del complejo de Edipo* [Tomo XIX]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1925). *Algunas consecuencias psíquicas de los sexos* [Tomo XIX]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1925). Observaciones sobre la teoría y la práctica de la interpretación de los sueños, Algunas notas adicionales a la interpretación de los sueños en su conjunto. En *El yo y el ello, y otras obras* [Tomo XIX]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud S. (1939). *El moisés y la religión monoteísta* [Tomo XXIII]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2008). *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedman, J., y Gassel, S. (1951). Orestes, A Psychoanalytic Approach to Dramatic Criticism II. *Psychoanalytic Quarterly*, (20), pp. 423-433.
- Frye, N. (1985). *La escritura profana*. Caracas: Monte Ávila,

- Furman, E. (1980). *The Course of Life, Vol. 3. Normal and Pathological Aspects of Early Latency*. Madison: International university press.
- García J. (2009). La muerte y el objeto, en: *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, (108), pp. 90 – 107.
- Ginzburg, C. (1976). *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Península
- Golden, L. (1967). Freud's Oedipus: Its Mytho-Dramatic Basis. *American Imago*, (24), pp. 271-282.
- Greenstadt, W. (1982). Heracles: A Heroic Figure of the Rapprochement Crisis—A Study of the Analogy Between Symbiotic and Separation-Individuation Subphases and the Greek Myth-Cycle of Heracles. *The International Journal of Psychoanalysis*, (9), pp. 1-23.
- Greenstadt, W. (1991). The Origin of the Gods: A Psychoanalytic Study of Greek Theogonic myth. *The International Journal of Psychoanalysis*, (18), pp. 584-587.
- Grinstein, A. (2007). *Los sueños de Sigmund Freud*. Mexico: Siglo XXI.
- Grotstein, J. S. (octubre, 1997). Klein's archaic Oedipus complex and its possible relationship to the myth of the labyrinth. *The Journal of Analytical Psychology*, (42), pp. 585-611.
- Guber R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de Campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerrero, A. (1998). *Calaveras y altares de muertos, en la tradición popular mexicana*. Universidad autónoma de Nuevo León.
- Gussinyer, J. (1996). *Sincretismo, religión y arquitectura en Mesoamérica*. Universidad de Barcelona: Boletín americanista.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). Consultado 20-05-2016 en <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/datos-geograficos/30/30112.pdf>

Javanbakht, A. (2006). On Perseus. *The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, (34), pp. 505-521.

Jones, E. (1975). *Hamlet y Edipo*. España: Madrágora,

Jung, C. (2002). *El hombre y sus símbolos*. España: Luis de Caralt.

Klein, M. (1937). *Amor culpa y reparación*. México: Paidós.

Klein, M. (1946). *Envidia y gratitud*. México: Paidós.

Knight E. (1982). The Deformed Leg in Pre-Columbian Mexican Mythology, en: *International Review of Psycho-Analysis*, (9), pp. 473-481.

Krapf, N. (1988). *Beneath the cherry sapling: legends from Franconia*. Nueva York: Fordham University Press.

Kuhn, T. (2001). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de cultura económica.

Lacan J. (2009). *Escritos 2*, México: siglo XXI

Lacombe, P. (1965). Halloween, En: The 50-Megaton Bomb, and the Cuban Crisis. En: *The Journal of Analytical Psychology*, (10), pp. 97-108.

Laplanche, J. (1968). Fantasía y los orígenes de la sexualidad. *The International Journal of Psychoanalysis*, (49), pp.1-18.

Laplanche, J. (1988). *Castración y simbolizaciones, problemáticas II*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laplanche, J. (1996). *Diccionario de Psicoanálisis*. Argentina: Paidós.

Laplanche, J. (2012). *El après-coup. Problemática VI*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lomnitz, C. (2006). *Ideas de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

- López, A. (2009). Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano. *Revista semestral*, (43), pp. 9-50. Recuperado de:
<http://www.mesoweb.com/about/articles/Ligas.pdf>
- Mannoni O. (2009). Psicoanálisis de la muerte, en: *Un intenso y permanente asombro*. España: Gedisa
- Mariscal, B. (2000). *Carta del padre Pedro de Morales de la Compañía de Jesús*. México: El colegio de México.
- Michán, P. (2000). Dismemberment and Reintegration: Aztec topics in contemporary Mexican practice. *The Journal of Analytical Psychology*, (45), pp. 307-329.
- Morales, M. (2007). Uinicil te uinicil tun. La naturaleza humana en el pensamiento maya. *Estudios de Cultura Maya*, (24), pp. 83-102. Recuperado de:
<http://www.redalyc.org/pdf/2813/281322916004.pdf>
- Ogden, T. (1982). *Projective identification and psychotherapeutic technique*. New York: Jason Aronson
- Paz, O. (2006). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pérez, T. (1997). Los olmecas y los dioses del maíz en Mesoamérica. En X. Noguez y A. López (Coords.), *De hombres y dioses*, (pp. 15-58). México: El Colegio de Michoacán-El Colegio Mexiquense. Recuperado de:
<http://ceape.edomex.gob.mx/sites/ceape.edomex.gob.mx/files/De%20hombres%20y%20dioses.pdf>
- Pollock, G. (1976). Manifestations of Abnormal Mourning: Homicide and Suicide Following the Death of Another. En: *The annual of Psychoanalysis*, (4) pp. 225-249

- Popper, K. (1991). *Conjeturas y refutaciones, el desarrollo del conocimiento científico*. España: Paidós.
- Rank, O. (1981). *El mito del nacimiento del héroe*. Barcelona: Paidós.
- Ricoeur, P. (1991). *Finitud y culpabilidad*. Buenos Aires: Taurus.
- Robledo, J. (septiembre-octubre de 2009). Observación Participante: informantes claves y rol del investigador. *Nure Investigación*, (42), pp. 1-4. Recuperado de: <http://www.nureinvestigacion.es/OJS/index.php/nure/article/view/461/450>
- Rodríguez, M. (2001). *Usos y costumbres funerarias en la nueva España*. México: El Colegio Mexiquense.
- Rubinstein, J. (2000). Pre-Hispanic perspectives on the modern Mexican psyche, contemporary subjects and ancient objects. A Mayan text of evolution. *The Journal of Analytical Psychology*, (45), pp. 331-341.
- Stewart, H. (1961). Jocasta's Crimes. *The International Journal of Psychoanalysis*, (42), pp. 424-430.
- Sterba, R. (1948) On Halloween. En: *American Imago*, (5), pp. 213-224.
- Tatham, PH. (1999). The labyrinth. *The Journal of Analytical Psychology*, (44), pp. 117-121.
- Taube, K. (1985). Una reevaluación del dios del maíz del período clásico maya. *Fifth Palenque Round Table*, (7). pp. 171-181.
- Tawil-Klein (2009), *Masculinidad, ¿que desea el hombre?, una perspectiva freudiana*, México: Universum.
- Vasilachis, I. (2006), *Estrategias de investigación cualitativa*, España: Gedisa.
- Whitehead, C. (1978). Mozart's The Magic Flute: a Paradigm for separation and initiation. *The International Journal of Psychoanalysis*, (5), pp. 105-121.

- Whitehead, C. (1986). El Cycle Horus- Osiris: A Psychoanalytic Research. *The International Journal of Psychoanalysis*, (13), pp. 77-87.
- Whitehead, C. (1987). On Prometheus. *The International Journal of Psychoanalysis*, (14), pp. 527-540.
- Whizar-Lugo, V. (2004). Día de Muertos. Una Festividad Ritual con Tradición. *Anestesia en México* [Suplemento]. Recuperado de: <http://documents.mx/documents/victor-m-whizar-lugo-dia-de-muertos-una-festividad-ritual-con-tradicion.html>
- Wittgentein, L. (1992). *Lecciones y conversaciones, sobre estética, psicología y creencias religiosas*. Barcelona: Paidós.
- Zarate, V. (2000). *Los nobles ante la muerte en México*. El colegio de México.

Anexos

En las siguientes páginas se encuentran los fragmentos de las entrevistas, de ellas es que se obtuvieron las partes que coinciden unas en otras para fundirse en una sola leyenda. La unión de todas las historias en una sola leyenda se realizó bajo la premisa de conservar en su gran mayoría los mismos elementos e ideas en donde coinciden. Unir las versiones, la transforma en representativa de la comunidad aunque pierde la individualidad y las características de cada sujeto pudiendo excluir lo valioso de cada uno, pero al hacer esto se pretende rescatar la generalidad social, como aquello compartido en un constructo, y en algún sentido hacia la noción de archivo de la comunidad.

Historia uno

Yo me acuerdo, había una viejita, estaba debajo de mi casa, que le teníamos mucho cariño, era alta la señora de naguas largas de esas señoras muy conservadas, para esto era abuelita, no sé si te acuerdas de la maestra Erminda...

Pues era la abuelita de ella, su mamá de la maestra Ermida era mi madrina de confirmación, yo no salía de ahí, y nos gustaba estar ahí porque nos contaba historias de la gente, pues imagínate ya era una viejita y yo era un chamaquillo, pues que no podía contarnos no... y decía nos platicaba ella de que había en la mera esquina de Juárez, pues yo donde crecí, donde nació fue ahí en Juárez en la esquina ahorita hay un molino y ahí para arriba ahí una calle, y me contaba que ahí toda esa calle eran coheterías y en la mera esquina donde está el molino había un señor que se llamaba Don Jorge “el cohetero”, ese señor tenía dos hijos y su esposa murió, nos contaba la viejita y mi mamá nos contaba del señor ese, entonces él vivía nada

más con sus dos hijos pero era un señor medio ateo, dice que era un señor pues muy feo de carácter y dice que no creía en dios, y cuando llegaba en todos santos, pues él no creía en nada de eso y uno de sus hijos era sacristán de la iglesia, yo si me acuerdo de ese señor ya de edad y pues lo muchachos como su mamá murió pues querían ponerle su ofrenda y nos contaba la viejita que uno de sus hijos puso su ofrenda, pero el papá se enojó mucho, le desbarato toda su ofrenda, los maltrato y dijo que él no quería esas cosas que para él no existían y esas cosas, y bueno esa casa tiene 3 puertas, había 2 donde está el molino más a parte había otra donde está el balcón, y ya dice que el señor se quedó ese día solo y los muchachos se fueron a quedar a casa de una tía porque el papá no quería que estuvieran ahí, y se quedó el señor solito, entonces pues se oían los cantos, pues andaba la cantada, imagínate en aquellos tiempos pues estaba muy arraigado todos santos, te digo porque la viejita dice que él mismo le conto hasta llorando, la viejita se llamaba Doña Leopoldina, nosotros le decíamos tata aunque no era nada de nosotros pero siempre así le decíamos, porque sus nietas y todos le decían tata, y dice que Don Jorge le fue a contar que dice que estaba solito en su cuarto y como estaba en el último cuarto y pues aparte había 2 puertas para entrar a la sala y después entraban al cuarto, dice que empezó a oír como que murmuraba la gente pero pensó que era de la misma calle y dice que cuando oyó que van como entrando a la casa, yo estaba acostado, dice y en eso yo sentí que los pelos se me pararon, cuando van entrando pasaron sombras y varias personas pasaron y se fueron saliendo por el balcón de la casa y llevaban velas y cosas, dice -yo no les pude ver el rostro pero me quede paralizado, no sabía si gritar pero lo que más me entristeció fue al ver pasar a mi mujer que no llevaba nada, dice en eso pude dar un grito de terror y fue cuando yo salí como loco y fui a ver a mis hijos que ya estaban dormidos y al otro día les dije mijo ve rápido hoy es día 2, pongan la ofenda. Y el señor ahí empezó a creer y todo, eso nos contaba y eso a mí se me quedo mucho, la viejita

que nos contaba. Y eso te lo digo porque se me quedo, yo chiquillo y te daba hasta miedo, de chiquillo te cuentan una cosa y no puedes yo creo que ni dormir, y nunca se me olvida esa historia.

Historia dos:

Que la gente no quería poner sus altares, no, y que bueno que una vez , nos contaba que contaba sus papas, que unos niños se subían a los árboles y que bien que veían pasar no con, con las animas, todo el montón que iban cargando sus cosas, yo me imaginaba como la gente de antes, con sus rebosos, y la cabeza tapada, la gente caminando, yo no sé si los sepultarían así, pero te acuerdas que antes la gente vestía mucho en manta, yo me imaginaba la gente como de antes la gente con su reboso cruzado y con esos paños que tenían pintitos y los hombres siempre me los imagine de manta con su machete amarrado y algo así en la cintura yo no sé por qué me los imaginaba así la gente no, y los hombres cargando su canasta no, y las mujeres cargando sus cosas y sus flores lo que uno ponía en la ofrenda, yo no sé por qué yo recordaba así, así me lo contaban y así me imagino que se los contaban a ellos y pues ya uno se queda con esas ideas, de que si vienen o no vienen, y pues dices tú, hay que esperar que sí, yo pienso ojalá y si vinieran no, ojala y si se encontrara entre nosotros esa dimensión de que supuestamente los muertos no se van viven entre nosotros no y pues de ahí la gente comenzaba a creer y a poner sus altares, no, nosotros anteriormente bueno mi mama no ponía altar y mis hermanos mayores al ver que mi mama no ponía altar y dijeron entonces vamos a morirnos nosotros para que ponga altar y de ahí ella escucho y quiso poner su altar

Historia tres:

Según cuenta la leyenda y esto bueno, yo creo que se ha venido trasmitiendo con nuestros papás que nos los platicaban a nosotros, fue de una familia que vivía donde ahorita vive la familia Reyes, cerca de la capilla de san isidro un tanto antes, casi en la esquina, en esta casa vivía una familia de apellido huerta que a lo mejor hayas escuchado un presidente municipal con ese apellido, Don Enrique huerta, bueno pues familiar de Don Enrique, pero ve tú a saber si eran sus abuelitos o sus bisabuelos pero de esa familia y más o menos dicen que este señor trabajaba en el campo o se fue al campo pero que era muy reacio, ósea no creía, es más hasta había cierta burla con su esposa para platicar con relación al todos santos, y bueno se fue al campo y la señora dicen que se quedaba y como siempre para esos días triste llorando y que ponía lo que la señora podía y como era tradicional en ese entonces en cada casa había arbolitos de naranja de berenjenas y entonces ponía, cuando dicen que regresa el señor ese, que te diré yo, en la tarde, pero más que trayéndole algo llegó gastándole una broma muy pesada había traído estiércol de vaca, que normalmente se forma una rueda y dos pedazos de ocote y que llevo y los puso y le dijo mira aquí está para tus animas y que le pone el ocote y que lo prende, y bueno pues te habrás de imaginar la señora, lloro y rete lloro y al día siguiente, se levanta y dice este, bueno me voy a trabajar, oye pero mira, no yo me voy a trabajar por que ya es hora, oye pero son días en que hay que esperar a las animas, a mí no me interesa yo me voy y se fue, dicen que allá en el campo, esto yo me lo estoy imaginando por allá del día primero de noviembre, dicen que el señor trabajando cortando tal vez leña o en su siembra y que empezó a escuchar a lo lejos un canto muy especial y entre más se comenzó a acercar y a acercar, y su sorpresa dice que allí en medio de los, cerquita de donde él estaba trabajando , que empieza a ver como una procesión, pero lo que llamo la atención fue que había unas gentes que conocía y otras gentes que no , pero que él les hablo pero que no le hicieron ningún caso , sigue pasando aquella multitud y comenta bueno, nuestro papá

nos platicaba que el llorando le platicaba que al final de toda la procesión ve a sus papas, ve a sus papás cargando el estiércol de vaca con los ocotes, y bueno dicen que poco faltó para que se desmayara ahí y que les lloro y les hablo pero pues no, no lo escucharon que iban hasta el final de la procesión, el dicen que lo platicaba, se vino pero lo más rápido que pudo del campo a llorar ahí frente a los que la esposa había puesto, quito aquello que él había traído y que pues porque era una persona que tenía realmente recursos no, podía, y que en ese momento busco gente vecinos tal vez hasta sirvientes, o el mismo y sus esposa y se fue a comprar lo mejor que había y la abundancia que tenía para poner su altar como se debía y que ya hasta que después estuvo el altar puesto, pues que todo el mundo se extrañaba decían bueno pues como es posible que conociéndolo y de repente ahora resulta con un, que hasta que puso el altar comenzó a platicar la historia pero que lloraba, lo que si te puedo decir Rafa, yo conocía esa familia ya con Don Enrique, que te repito no se s fue su papa su abuelito, pero si te puedo decir que cuando Don Enrique vivía, que en paz descansa ya es fallecido, era uno de los altares más ricos que ponían aquí en Naolinco, rico no creas que en riqueza material sino en variedad de, no había una fruta que faltara.

Pues imagínate si nosotros como niños nos platicaban aquello y hasta la fecha no, se le eriza a uno la piel, pues yo creo que ellos que lo vivieron, con decirte que nos decía mi papá, que era una pieza que le decía uno antes la sala, una pieza muy grande dicen que era de toda la pieza la ofrenda, panes dulces vinos, frutas, ósea dice que no veían aquí un altar tan rico y que siempre año con año y que siempre de ahí para adelante este señor, faltando una semana faltando, empezaba a comprar y a arreglar la casa para poner el altar, por la experiencia aquella que tubo de haber visto pues él decía las almas de sus papás con la grosería o con la maldad que él había hecho, de poner el estiércol con las ramitas de ocote y bueno esto es una de tantas leyendas con relación a lo que hay en esos días tan bonitos aquí.

Historia cuatro:

No falta el que te dice no, no es cierto y de la misma familia te dicen eso no es cierto, como van a venir y hay quienes aseguran que los alimentos no tienen el mismo sabor si los pones en el altar y te los comes a que los saques de la olla y te los comes, entonces siempre hay quien es incrédulo verdad y esa misma incredulidad la llevan a sus familias, no, no creen, yo si me acuerdo en esas así con ese, de haber escuchado del hombre que no creía que las almas venían y se da por los términos en el que lo platican o por los términos que ocupan las familias en los ranchos que se, a nosotros nos contaba mi abuela que lo que se llevaban las almas eran los ocotes esos que ahora todavía conocen por ahí que los prenden para hacer la lumbre no había, velas entonces llevaban los ocotes encendidos y pues cada quien llevaba lo que le habían puesto, si naranja le habían puesto pues naranja llevaban si habían puesto un pocillo de café pues, pues eso llevaba y aquel hombre al ver que pasaban y pasaban verdad, porque el... mi abuela nos lo conto así, dice que era un hombre viudo que tenía sus hijos pequeños y que no les enseñó a poner la ofrenda y que cuando eran las doce este hombre ya se había echado sus copas y estaba sentado en una piedra, y ahí sentado en una piedra empezó a ver que pasaban y pasaban, y dice bueno y esa gente de donde viene si es el rancho verdad aquí, y que pudo ver entre las personas que iban, pudo ver a su mujer, que no llevaba nada, que llevaba un ocote en la mano prendido, porque los niños al darse cuenta que en otras casitas habían puesto

Ellos fueron y les pusieron un ocote, y un ocote llevaba la mamá, y entonces el al ver que era su mujer y que llevaba un ocote, se fue a la casa, así como iba tocotín y si efectivamente estaba un ocote prendido, entonces que a partir de ahí el creyó, así no la contaba mi abuela

también era una de las leyendas o de los cuentitos que nos contaban como parte de todos los santos...

Historia cinco

Bueno yo se me esta historia porque mi papá me la contaba y la recopiló en los folletitos que hacía, mira dice que era de un señor que no creía en las almas que nos visitan en todos los santos. Días antes de que llegara esta fecha, una señora decidió adornar el altar con flores de cempasúchil, y de amaranto, hierba tinaja y hojas de tepejilote, para lo cual le pidió ayuda a su esposo, pero este se negó a dársela.

—no vieja, eso de que las almas de los difuntos vienen a acompañarnos en estos días es pura habladería de la gente, yo no creo en eso, si tu quieres creer pues arregla el altar tu sola.

Así pasaron los años hasta que murió la esposa, y cuando llegó la fiesta de todos los santos los hijos preguntaban al papá que si no iban a adornar el altar; al menos poner unas velas, pero él no les hizo caso y salió a andar en el monte. Poco después se recostó bajo la sombra de un árbol. Fue entonces que comenzó a ver una multitud de hombres y mujeres que caminaban entre la hierba, sosteniendo una vela en cada mano, al final observó una señora que en vez de vela llevaba dos varitas de ocote encendidas cada una por las puntas. A ella le halló cierto parecido con su esposa. Al regresar a su casa les platicó a sus hijos lo sucedido, creyendo que todo había sido una alucinación. Pero ellos le contestaron que lo que había presenciado si eran las almas de los fieles difuntos que ya se despedían de los vivos y que la mujer que vio al final si era su señora, pues ellos, pensando que no tenían nada de velas en el altar, decidieron cortar dos varitas de ocote y encenderlas para guiar el alma de su mamá.

Desde entonces el señor ya cree en las almas y decora unos altares maravillosos cada fecha de todos los santos.

(Esta historia fue leída, del folleto redactado por el maestro Tomas Martínez, cronista de la ciudad)

Historia seis

Bueno pues supuestamente era un matrimonio como cualquier otro, con hijos y siempre en días de muertos, siempre la esposa decía que había que poner a los fieles difuntos a sus familiares, este... lo que les gustaba lo que tomaban lo que comían todo lo que consumieron en vida, y el hombre siempre decía que no, pues que eran chismes, que no era cierto, que como iba a ser cierto y la mujer le contestaba pues que toda la gente lo hacía, que porque ellos no, que algo había de cierto, entonces no fue hasta que un día el hombre se fue al campo, al monte como de costumbre a traer leña y ya cortando su leñita y todo lo que quieras, empezó a escuchar así a lo lejos un zumbido que mucha gente que venía platicando se oía el caminar y el murmullo y todo eso y entonces cuando voltea hacia el camino, pues si en realidad era un grupo de personas grande que todos llevaban cargado comida, que este todo aquellos que en vida les gusto y lo llevaban ya de salida, porque pues ya iban ya de salida y entonces ya viendo todo eso pues el si se preocupó y el si creyó, dejo todo el machete y eso y se fue a ver a su esposa inmediatamente le dijo que matara el totol, la gallina lo más grande que tuviera por que vio a su pariente, a su papa, su mamá, ve tú a saber, que iba hasta atrás pero pues no llevaba nada, esa es a grandes rasguillos la historia.

Le agradezco al Doctor Ricardo García Valdez,
por brindarme su amistad y ayudarme a pensar
éste trabajo de tesis; a la par que me hacía reflexionar
sobre la vida presente y el provenir.