

La hermenéutica del descenso

El “viaje arqueológico” hacia el pasado, el inconsciente y la alteridad social en las obras de Bernardo Canal Feijóo y Arthur Ramos

Alejandra Mailhe

Universidad Nacional de La Plata - CONICET

Resumen

Este trabajo explora los cruces tempranos entre psicoanálisis, folklore y literatura, en la obra ensayística de dos autores: el argentino Bernardo Canal Feijóo y el brasileño Arthur Ramos. Al rechazar la asociación del simbolismo popular con una ontología telúrica transhistórica, y al apelar al psicoanálisis, Canal produce una importante modernización del “folklore” como objeto de estudio. Desde una perspectiva epistemológica próxima (aunque ideológicamente divergente), también Ramos articula psicoanálisis y antropología para analizar el folklore afro-brasileño, confiando en alcanzar así el inconsciente colectivo popular.

Palabras clave

Bernardo Canal Feijóo – Arthur Ramos – ensayo latinoamericano – folklore/psicoanálisis.

*

Este trabajo explora los cruces tempranos entre psicoanálisis, folklore y literatura, en la obra ensayística de dos autores: el brasileño Arthur Ramos y el argentino Bernardo Canal Feijóo, entre los años treinta y cincuenta. Atiende a la persistente metáfora del “descenso arqueológico” para referirse al análisis de las prácticas populares folklóricas, concebidas como **la** vía privilegiada para acceder al inconsciente colectivo de los sectores populares y, con él, a un pasado remoto aún activo en el presente.

*

En la obra del médico legista y antropólogo Arthur Ramos¹, el ensayo *O negro brasileiro*, de 1934, constituye el punto máximo de articulación entre etnografía y psicoanálisis². Ramos apela a tesis de Freud, Levy-Brühl y Jung entre otros, en una suerte de lectura “antropofágica”, para postular que hay cierta convergencia entre las funciones mentales del primitivo, el loco, el niño y el artista (y entre sus productos: el mito, el delirio, el sueño, las fantasías infantiles y las obras de arte). Los elementos inconscientes ancestrales están siempre disponibles para emerger en los pensamientos y acciones del hombre civilizado. De modo semejante a las psicosis, las fiestas folklóricas y la religiosidad popular revelan ese primitivismo adormecido. El fondo totémico, animista y mágico sobrevive en especial entre los sectores populares, más aun en Brasil donde, para Ramos, una parte importante se halla todavía bajo el influjo del pensamiento pre-lógico³.

Para dar cuenta de este sustrato, Ramos elabora el concepto de “inconsciente folklórico”, combinando influencias teóricas heterogéneas: de varios folkloristas decimonónicos, toma la idea de que hay un “alma étnica” o “Volksgeist” construida por un conjunto de elementos que sobreviven en el folklore; de Levy-Brühl, la persistencia, entre las clases “civilizadas”, de representaciones colectivas pre-lógicas; de Freud, el concepto de “inconsciente”, y de Jung, Abraham y Rank el de “inconsciente colectivo”⁴. Para Ramos, el “inconsciente folklórico” se forma por la sedimentación de materiales

¹ Arthur Ramos (1903-1949) egresa en 1926 de la Facultad de Medicina de Bahía con la tesis *Primitivo e loucura*, saludada por Levy-Brühl e incluso por Freud. Inicia sus investigaciones en el Instituto “Nina Rodrigues” de Salvador, donde descubre los trabajos inéditos del propio Nina Rodrigues y prolonga sus investigaciones (numerosos textos de Ramos subrayan ese lazo de afiliación desde donde Ramos se autolegitima como una figura clave en la consolidación de los estudios afro-brasileños en el campo de la antropología científica). Luego se traslada a Río de Janeiro, invitado por el Secretario de Educación Aníxio Teixeira, para dirigir el “Servicio de ortofrenia e Higiene Mental” del “Instituto de Pesquisas Educacionais”.

² Todas las citas en este trabajo pertenecen a Ramos, Arthur. *O negro brasileiro*, Río de Janeiro, Graphia, 2003 [reproducción de la segunda edición, corregida y aumentada por el autor, en 1940]. La traducción de todas las citas es nuestra.

³ A pesar de las formas de religión y filosofía “adelantadas” de las capas superiores (o de la “ilusão da caatequese” en las capas más bajas, denunciada por Nina Rodrigues en *O animismo feiticista...* y confirmada por Ramos). Así por ejemplo, Ramos parte de los *Ensayos de psicología analítica* donde Jung, de viaje por América del Norte, subraya la influencia negra en los EE.UU. (Ramos 2003: 20); desde allí, advierte que en América Central y del Sur, donde la mezcla biológica es mayor, debe por ende ser más importante el peso del influjo negro en las culturas nacionales.

⁴ Así por ejemplo, en *Loucura e crime* (1937), Ramos rescata la fórmula de Karl Abraham según la cual el mito es el sueño de la humanidad, al tiempo que el sueño es el mito del individuo. Ver Ramos, Arthur. *Loucura e crime*, Porto Alegre, Livraria do Globo, 1937. Sobre el marco teórico formulado por Ramos puede consultarse Costa Pereira, Mário – Cuilherme Gutman (2007). “Primitivo e loucura, ou o inconsciente e a psicopatologia segundo Arthur Ramos” en *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, vol. X, nº 3, y Gutman, Guilherme (2007). “Raça e psicanálise no Brasil. O ponto de origem: Arthur Ramos” en *Revista Latino-americana de Psicopatologia Fundamental*, vol. X, nº 4.

culturales que, al ser “superados” en el proceso “evolutivo”, pierden su significación conciente pero continúan activos en el inconsciente⁵.

En su aplicación concreta del psicoanálisis a la mitología, Ramos divide los mitos afrobrasileños en base a modelos que rigen los ciclos de diversos orixás. Bajo la impronta del Freud de *Tótem y tabú*, revela la latencia del complejo de Edipo en algunos mitos del candomblé.

Tal como demuestra el inventario del ensayo, el inconsciente folklórico puede aprehenderse en principio en diversos objetos culturales. Pero del amplio *corpus*, Ramos privilegia el análisis de la religión, cuyo extrañamiento radical respecto de la razón (respecto de Occidente) vuelve más visible el sustrato “geológico” de irracionalidad que late también bajo el resto de las prácticas folklóricas.

En ese ámbito, y aunque Ramos no lo explicita, pesa fuertemente la centralidad teatral y patologizable de la posesión como irrupción dramática (por su espectacularidad) de la irracionalidad⁶. Se trata del elemento más perturbadoramente “otro” de la alteridad, sobre el que se habían volcado obsesivamente los intelectuales desde el positivismo de entresiglos. A pesar de la distancia que Ramos mantiene con la escuela de la Salpêtrière –al advertir la necesidad de discriminar la histeria respecto de otras patologías mentales-⁷, la galería de imágenes que abre el ensayo incluye secuencias fotográficas del éxtasis místico de “filhas de santo” en transe, tanto como diseños de Richer –el dibujante de Charcot- sobre la variedad demoníaca de los ataques, e incluso la representación de un exorcismo en el Renacimiento italiano, integrando el “caso brasileño” en una historia universal de la patología.

Para Ramos, los mitos africanos, introyectados por la convivencia entre negros y blancos, desbordan los límites étnicos y de clase, creando una cohesión colectiva “desde abajo”, que integra a los polos sociales más extremos, dando forma a la psiquis nacional. Esa fusión alcanza el clímax en los ritos religiosos y en ciertas fiestas colectivas como el carnaval, que ponen en circulación las imágenes vivas de un África intangible y ancestral, por la que retornan, liberándose de la represión, “el monarca de las selvas africanas, reyes [...], embajadores, tótems, hechiceros y shamanes [...], pais de santo [y] antepasados...”⁸. En esa fantasmagoría intemporal contra la represión

⁵ Así por ejemplo, Ramos estudia, en los ritos africanos de los años treinta, el vaciamiento de sentido de términos africanos como “calunga” o “zumbi”, hasta que solo perdura el puro goce con la oralidad fonética y/o la confianza en el poder mágico de la pronunciación de sonidos africanos ancestrales cuya significación ya se desconoce.

⁶ Esa irracionalidad se halla provocada por la monotonía del rimo y de la danza, así como por el consumo de drogas, pero sobre un fondo pre-lógico próximo a las psicosis, que vuelve a los sujetos susceptibles de caer también espontáneamente en transe.

⁷ Ramos reconoce la importancia de los trabajos de Charcot, incluso por el aporte de su *Biblioteca diabólica* para una historia de la posesión. Pero exige una precisión diagnóstica que los estudios de la Salpêtrière no tienen, al no diferenciar la histeria de la epilepsia y de otras enfermedades mentales, y al reducir toda posesión “diabólica” al modelo de los estados histéricos.

civilizatoria, la multitud en la plaza recoge esos “remanescentes”, reelaborándolos “desde abajo” en un trabajo paralelo al del sueño, pues

Brasil vive impregnado de magia [...]. Por los rincones de la noche, hay damas elegantes y caballeros de buen tono que van a las macumbas a consultar el poder invisible de Pai Joaquim [...]. En las fiestas colectivas domina, fantasmal, el poder del *mana*, esa cosa pegajosa que entreliga a las multitudes, hipnotizándolas en una misma fuerza de fanatismo (Ramos 2003: 320).

Así, Ramos expande el concepto de “mentalidad pre-lógica” convirtiéndolo en un fondo irracional compartido a nivel interclase. Aunque con connotaciones negativas, la fuerza determinante de esas representaciones redefine la teoría de Ramos como una de las más potentes legitimaciones de la antropología, pues el descenso hermenéutico del folklorista se vuelve imprescindible para el progreso de la razón.

Este diagnóstico tiene también sus efectos políticos. Rebeliones populares como las mesiánicas de Canudos, Contestado o Juazeiro do Ceará, son epidemias de posesión colectiva que ponen de manifiesto los “delirios arcaicos” (Ramos 2003: 213) que rigen las bases inconscientes del país. Si la libertad del hombre se halla profundamente limitada por la presión del “inconsciente folklórico” que habla al individuo, la educación solo parcialmente puede revertir esta inmadurez; y más aun: la irracionalidad de las masas, en tanto religiosa y prepolítica, puede revelar indirectamente la inmadurez del pueblo para el ejercicio de la democracia.

Este razonamiento prolonga la tradición discursiva de la psicología de las multitudes, que Ramos no abandona a pesar de su esfuerzo de modernización teórica. Y aquí gravita la afiliación problemática que entabla con su maestro simbólico, Nina Rodrigues: la angustia de las influencias lo conduce a un constante elogio de la autoridad del padre, pero también a elaborar una serie de desvíos “superadores”, a pesar de los cuales Ramos permanece preso en esa afiliación ideológica.

Además de Nina Rodrigues, Manuel Querino o el primer Fernando Ortiz, su voz también es hablada por otros nombres que refuerzan esa torsión problemática: la recuperación acrítica del vocabulario lombrosiano del descenso hacia los “fósiles” y las “estratificaciones psíquicas” de Vignoli o de Sergi, o del “inconsciente interpsíquico” de Tarde y Janet, se combina con el apoyo en Le Bon, Nicéforo y Sébillot para afirmar el fondo irracional de las religiosidades populares. Así, reactualiza el evolucionismo que intenta superar, sin éxito, al reescribir su ensayo en 1940. En este sentido, podría pensarse –aplicando Ramos a Ramos- que esas voces residuales de la tradición han sido introyectadas en el “inconsciente interpsíquico” de su propio campo intelectual y

⁸ Ramos, Arthur (1954). *O folklore negro do Brasil*, Río de Janeiro, Casa do estudante do Brasil: 257.

retornan... a pesar del control racional que pretende imponerles desde los nuevos (y concientes) paradigmas de análisis.

La ciencia debe desarticular esas prácticas pre-lógicas no solo en nombre de la razón universal o de la evolución del pueblo, sino también para desterrar a un competidor poderoso. De hecho, varias veces el ensayo deja entrever que, en el Brasil de los años treinta, la psiquiatría y la *feiticeira* se disputan el dominio de la enfermedad mental. En esa batalla desapareja, las luces del psicoanálisis corren con la desventaja de ser un saber incipiente en el campo intelectual local y -peor aun- muy poco difundido entre los sectores populares, inclinados en favor de la experiencia tradicional de los "pai de santo" que, para escándalo de Ramos, se hacen llamar "doutores"⁹.

Como gesto complementario, Ramos también está atento a los desvíos que puedan infringir los sectores populares sobre el sentido del discurso letrado. Así por ejemplo, avierte que cualquier malandro recién alfabetizado, ávido de explotar el turismo exotista,

...va a la librería y compra uno de los libros de Arthur Ramos, de Nina Rodrigues, de Edison Carneiro [...]. Lee la observación, memoriza lindas tonadas de varios terreiros del Norte, y organiza en el morro una "auténtica" macumba (Ramos 2003: 150).

Así, denuncia la deriva irrefrenable de las apropiaciones "desde abajo" del discurso científico sobre las masas, y la deriva irrefrenable de las prácticas tradicionales hacia la "falsificación" de la cultura de masas.

Al incluir un extenso archivo de poemas y cantos religiosos, el texto es también una vitrina de museo que cristaliza los restos de una cultura objetivada. Ese *corpus* no solo busca revelar el primitivismo popular, o ejercer un dominio racional y secularizador sobre la magia: el ensayo también parece capitalizar la fascinación del público culto por los negrismos vanguardistas, para convertir veladamente la música y la poesía rituales en un fenómeno estético moderno, secular, desacralizador. Además, si el elogio del pensamiento pre-lógico practicado por los vanguardistas "desde arriba" converge con el pensamiento pre-lógico espontáneo de las bases, Ramos desde allí también confirma su hipótesis sobre el carácter socialmente extendido del "inconsciente folklórico". En *O negro brasileiro* el clímax de ese primitivismo culto es encarnado por el poema modernista *Cobra norato* (1931) de Raul Bopp. Ramos le atribuye "un poder mágico de expresión" (Ramos 2003: 263), desde donde el poeta anticipa intuitivamente, en Iemanjá, el mismo componente fálico/edípico que Ramos analiza en clave "científica". El comentario sobre ese poder "mágico" supone un elogio y, al mismo tiempo, una subsunción del arte como objeto de estudio para la

⁹ Ramos denuncia, a través de la transcripción de un recorte de periódico, el tratamiento de "Doutor" que cínicamente agregan algunos "pai de santo" a sus nombres (Ramos 2003: 176 y 174-175).

antropología psiquiátrico/folklorista (después de todo, tal como recuerda Ramos, la vanguardia explora la libido en una regresión a las actividades orales pregenitales y presignificantes, a través de un mecanismo semejante al empleado por el salvaje, el alienado y el niño). Así, el ensayo vuelve a quedar preso entre el Levy-Bruhl que religa la mentalidad pre-lógica a la vieja psicología de las multitudes y el Levy-Brühl que, en el modernismo paulista, remite a la celebración eufórica de la irracionalidad como vía divergente de conocimiento del mundo.

En definitiva, *O negro brasileiro* recrea la tensión que, desde el siglo XIX, desgarró la mirada intelectual, implicando tanto la producción fascinada de conocimiento sobre el “otro” como la voluntad de represión. Como el psicoanalista frente a la enfermedad psíquica, el antropólogo desentraña los complejos colectivos subyacentes en el folklore para, en última instancia, desaffricanizar el Brasil, soltando las “cadenas pre-lógicas a las que se halla encadenado” (Ramos 2003: 32).

Contradictorio, Ramos oscila entre el universalismo y el relativismo cultural. La apelación acrítica a las teorías de Freud y Levy-Brühl reaviva el evolucionismo lineal que pretende superar. La propia imposibilidad de reconocer, en las prácticas populares, alguna forma de liberación catártica, termina proyectando sobre ellas una connotación “siniestra”. Contaminado por su propio origen positivista, lo que parece retornar (a pesar de la represión), no es tanto la primitividad inconsciente del “otro”, sino más bien el residuo inconsciente, evolucionista y etnocéntrico del intelectual (que, repitiendo el gesto de sus precursores, convierte el propio temor al “otro” en el punto ciego de su teoría). Después de todo, la metáfora del descenso (al pasado, los bajos fondos sociales o el inconsciente)... ¿no es en sí misma una tentación de retorno al origen? ¿Qué busca Ramos en las religiosidades populares, sino calmar racionalmente el temor a los aspectos amenazadores de esa otredad, identificada -por su carácter originario, irracional y femenino- con la madre? Incluso, aplicado el método de Ramos al propio Ramos, ¿no es él mismo una suerte de héroe –en el sentido psicoanalítico- enfrentando al monstruo femenino de las religiosidades populares que lo amenazan (a él y a las clases dirigentes en general) con el ejercicio de una castración simbólica?

*

El santigueño Bernardo Canal Feijóo (poeta, ensayista, abogado y etnógrafo *amateur*)¹⁰ apela a novedosos paradigmas de análisis, que incluyen el empleo del

¹⁰ Bernardo Canal Feijóo (1897-1982) nace en Santiago del Estero, de madre de una familia tradicional de esa provincia, y de padre español. Estudia Derecho en Buenos Aires, estableciendo amistad con importantes intelectuales de la capital, como Guillermo de Torre y Raúl González Tuñón entre otros, y de otras provincias como Atahualpa Yupanqui. En 1946 se muda definitivamente a Buenos Aires, pero conserva un punto de vista ligado a la provincia. Ensayista, crítico, poeta, sin abandonar su profesión de abogado, y sin formación profesional como antropólogo (a pesar de operar como un modernizador cultural significativo), Canal responde más bien al perfil del folklorista *amateur*, aún vigente en Argentina en torno a las décadas de 1930 y

psicoanálisis en la interpretación de las prácticas populares. Desde allí no solo busca redefinir el folklore como objeto de investigación, sino también romper con una larga tradición etnocéntrica sesgada por la invisibilización del “fondo indígena” contenido en ese universo cultural.

En contraste con una mera evocación nostálgica del arcaísmo comunitario perdido, propia de una definición conservadora del folklore, el vínculo de Canal con la antropología primitivista y con las vanguardias estéticas converge con este temprano interés por el psicoanálisis.

La gravitación de esta disciplina en la obra de Canal se percibe desde su *Ensayo sobre la expresión popular...* de 1937¹¹: allí, aunque aún no apela al vocabulario del psicoanálisis, ya piensa el sentido de las manifestaciones folklóricas como anclado entre lo consciente y lo inconsciente, al tiempo que el acto de creación colectiva es definido por proximidad con respecto al trabajo del sueño. Además, ya allí el folklore guarda un contenido obturado, vinculado al legado aborígen, como parte del inconsciente reprimido en la memoria popular nacional.

Incluso, podría decirse que, en el arco que va de *Ensayo sobre la expresión...* a *Burla, credo, culpa* (de 1951) y *Confines de Occidente* (de 1954)¹², se va definiendo un elemento forcluido, según la definición de Lacan¹³: mucho más radical que la represión, la forclusión implica la expulsión de un significante del universo simbólico del sujeto. Ese fondo indígena reprimido/forcluido perduraría en prácticas, bienes y valores del presente.

Canal se apoya en *Tótem y tabú* (1913), entre otras fuentes, para interpretar un corpus acotado de leyendas populares santiagueñas, revelando la latencia de un fondo mítico, interpretable en términos psicoanalíticos semejantes a los planteados por Freud con relación a la fundación del orden totémico y a la prohibición del incesto¹⁴. Al

1940.

¹¹ Canal Feijóo, Bernardo (1937). *Ensayo sobre la expresión popular artística en Santiago*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina.

¹² Ver Canal Feijóo, Bernardo (1938). *Mitos perdidos*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina; Canal Feijóo, Bernardo (1951). *Burla, credo, culpa en la creación anónima*, Buenos Aires, Nova, y Canal Feijóo, Bernardo (2007 [1954]). *Confines de Occidente*, Buenos Aires, Las cuarenta.

¹³ En efecto, creo que el término “forclusión” puede aplicarse, al menos con un sentido metafórico, en paralelo a la negación del padre en la primera infancia, descrito por Lacan para explicar el origen de las psicosis. Ver Lacan, Jacques. “Seminario III: Las psicosis” [1956] en *Obras completas*, disponible en www.elforolatino.com.

¹⁴ Si bien en la difusión inicial del pensamiento de Freud en Argentina inciden diversos autores (incluso algunos que no están de acuerdo con Freud, como José Ingenieros, que colabora en la formación de un público moderno y no especializado, interesado en cuestiones de psicopatología), para considerar en especial la recepción del psicoanálisis por parte de Canal, es necesario concentrarse en las reelaboraciones locales atentas a la aplicación de la teoría freudiana al campo de la cultura. Del conjunto de este tipo de lecturas se destaca la obra del santiagueño Nerio Rojas:

abordar por ejemplo la leyenda del cacuy (tomada de la versión literaria de Ricardo Rojas en *El país de la selva*), Canal enfatiza su contenido sexual e incestuoso (obturado en cambio por Rojas), y lo liga al ingreso social al totemismo y la exogamia¹⁵.

Ahora bien; esa concepción vanguardista y psicoanalítica del folklore se articula también con otro enfoque, *a priori* inconciliable con los sustratos freudiano y antropológico más modernos, pues, en una torsión particularmente ecléctica, Canal recupera también la investigación “decimonónica” de los hermanos Wagner en *La civilización chaco-santiagueña*. En la estela del helenismo (asentado por algunos antropólogos americanistas, y por el Lugones de *El payador*), el extenso ensayo de los Wagner sostiene que la población del Chaco santiagueño fue cuna de una refinada civilización imperial, mística, teocrática y militar (trazos afines a los autores mismos, arqueólogos *amateurs* de la aristocracia francesa). En Canal, el mito de los Wagner da cauce a cierta ambición neo-romántica, para legitimar el origen remoto y prestigioso de las culturas aborígenes y recomponer utópicamente, al menos en el espacio ideal de la escritura, ese fondo americano débil en la identidad argentina.

Recogiendo trabajos previos, *Burla, credo, culpa...* constituye el proyecto más ambicioso de Canal en la reinterpretación moderna del folklore. Desde la sociología hermano de Ricardo Rojas y en contacto personal con Canal, Nerio busca articular filosofía bergsoniana y psicoanálisis freudiano. Otra figura importante en este sentido es Aníbal Ponce: desde *Problemas de psicología infantil*, de 1931, Ponce colabora en la difusión en Argentina de *Tótem y tabú*, retomando el interés por los pueblos primitivos que había manifestado en *Doctrinas de Levy-Brühl* (escrito en 1922, a partir de la visita de Levy-Brühl a la Argentina). También Ernesto Celes Cárcamo (formado en psicoanálisis en Francia y fundador -junto a otros- de la Asociación Psicoanalítica Argentina) intenta adecuar el psicoanálisis para abordar temas de la antropología latinoamericana (por ejemplo en su tesis “La serpiente emplumada. Psicoanálisis de la religión maya-azteca y del sacrificio humano”, de 1939), partiendo de Rank, Jung y Roheim (además de las investigaciones antropológicas de José Imbelloni), aunque prescinde de *Tótem y tabú* (y muy probablemente tampoco mantiene contacto con Canal). Sobre la recepción de Freud en Argentina consultar Vezzetti, Hugo (1989). *Freud en Buenos Aires*, Buenos Aires, Puntosur, y Plotkin, Mariano (2003). *Freud en las pampas*, Buenos Aires, Sudamericana. Sobre la recepción de Freud por parte de Canal ver Vallejo, Pablo (2010). *Bernardo Canal Feijóo en la historia del psicoanálisis de la Argentina*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán. Vallejo señala que Canal arma su bibliografía sobre el tabú del incesto a partir de varias publicaciones de la editorial francesa Playot, siguiendo especialmente *El tabú del incesto. Estudio antropológico* (1935) de Lord Raglan, además de dos fuentes de Freud. Estas últimas se repiten como referencia teórica en su estudio de “La leyenda maldita de ‘la viuda’” (*Sur*, nº 65, febrero de 1940) y en *Burla, credo, culpa...* (1951).

¹⁵ En la leyenda, una pareja de hermanos convive en soledad luego de la muerte de los padres (en analogía con respecto al parricidio). El hermano manifiesta amar a la hermana, quien lo rechaza insistentemente. Tentada ella por alcanzar la miel en las alturas de un árbol, el hermano trama su venganza por despecho, abandonándola en la copa. Sin poder descender, la hermana se metamorfosea en el pájaro cacuy. Aquí Rojas ve apenas el desencuentro de un amor fraterno; Canal subraya en cambio el contenido sexual del amor entre hermanos, e incluso el valor simbólico del cierre de la leyenda, ligado a la confirmación del tabú del incesto: vuelta pájaro, la joven grita “hermano” desde el árbol, encarnando simbólicamente al padre, para recordar la vigencia del tabú del incesto que impidió la unión.

analiza algunas significaciones sociales latentes en la literatura oral; desde la etnografía (e implicando incluso un trabajo de campo propio), considera la fiesta religiosa popular de “San Esteban” en Santiago del Estero, y desde el psicoanálisis, aborda el contenido psicológico latente en la mitología folklórica, especialmente en la leyenda del pájaro cacuy¹⁶. Así, además de redefinir el folklore como un objeto de investigación moderno, el ensayo revela tanto la vitalidad dinámica del folklore en el presente, como la riqueza y diversidad de sus significaciones (sociales, políticas y psicológicas).

Completando esta lectura, en *Confines de Occidente* Canal señala que el rechazo del blanco al indígena y a lo americano forma parte de una resistencia psíquica subconsciente, paralela al rechazo del encuentro entre Occidente y Oriente, o al temor del racionalismo al intuicionismo contemplativo¹⁷. Como en la obra de Jung, la cultura dominada forma parte del inconsciente de los sujetos en posición de dominación (ya que los elementos autóctonos de la tierra conquistada se introyectan en el inconsciente del conquistador, ejerciendo desde allí una colonización “desde abajo” -en el doble sentido de “inconsciente” y “popular”- contra la cual se rebela racionalmente el sujeto)¹⁸. La interpretación de Canal no apunta a la disolución del contenido reprimido sino a la recuperación orgullosa de esa diferencia identitaria.

Así, esa escritura solitaria, en los márgenes latinoamericanistas de un contexto argentinocéntrico, aspira a devolver densidad (histórica, sociocultural y psicológica) a las prácticas populares, y a señalar el rumbo de un nuevo vínculo del intelectual con el pueblo, capaz de articular tanto el relativismo cultural, imposible en la tradición liberal, como la modernización, imposible en la tradición conservadora y ontologizante (que domina en el folklorismo oficial, católico e hispanizante)¹⁹.

¹⁶ Para una lectura comparativa de las variantes interpretativas de los mismos mitos por parte de Canal ver Vallejo, Pablo (2010). *Bernardo Canal Feijóo en la historia del psicoanálisis de la Argentina*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán.

¹⁷ Esto puede observarse por ejemplo en Canal Feijóo (2007: 40).

¹⁸ Al respecto ver Lojo, María Rosa (2004). “La raíz aborigen como imaginario alternativo” en Biagini, Hugo – Arturo Roig (comps.). *El pensamiento alternativo*, Buenos Aires, Biblos, tomo II, 311-328.

¹⁹ Ricardo Abduca llama la atención sobre el diálogo de Canal con Rojas y con el ensayismo argentino en general, y de su queja por una supuesta falta de estudios etnográficos completos sobre el pasado argentino. Sin embargo, Canal no cita a Lafone Quevedo, Ambrosetti, Palavecino, Métraux, Lehmann-Nitsche, Carlos Vega o Carrizo, ni la etnografía de otras regiones cercanas. Esa distancia no estaba en el *Ensayo sobre la expresión...* (en donde Canal mencionaba los trabajos de Di Lullo, recopilando además coplas en quechua de forma pionera). En cambio, *Burla, credo, culpa...* se imprime durante la primera presidencia de Perón, mientras funciona el “Instituto Nacional de la Tradición” (que define la investigación folklórica como la realización de un mapa del acervo predominantemente católico e hispánico-, no como el estudio de un objeto abierto a la creación continua). Canal mantiene inicialmente una coexistencia pacífica con ese mundo católico encarnado por Di Lullo dentro de *La Brasa*. Así por ejemplo, en 1942 interviene como corresponsal santiagueño de la revista *Folklore* –que, dirigida por J. A. Carrizo, edita 6 números entre 1940 y 1942-). Sin embargo, a partir de 1943, con el ascenso del peronismo y la fundación del Instituto Nacional de la Tradición, las figuras se dividen a favor o en contra del gobierno: mientras Carrizo y

¿Pero por qué vías reactivar ese sustrato cultural forcluído? Los ensayos contienen una galería de manifestaciones literarias y plásticas del folklore santiagueño, no porque el autor se deje llevar por la vieja compulsión conservadora del folklorismo positivista, sino porque busca ejercer sutilmente una pedagogía en el lectorado urbano, siguiendo un principio clave también en la vanguardia primitivista, para subrayar la potencial modernidad estética de esas manifestaciones artísticas “arcaicas”.

Ahora bien; a pesar de esta desarticulación de ciertos elementos reprimidos en las tradiciones discursivas hegemónicas, algunos fragmentos de la herencia etnocéntrica perduran, todavía activos, en sus ensayos. Entre otros elementos, el autor acepta acriticamente, aún en los cincuenta, el concepto de “mentalidad pre-lógica” para aludir a un pensamiento indígena “divergente” respecto del occidental. Enlazando de manera ecléctica el primitivismo de Lévy-Brühl y el enfoque más decimonónico de los hermanos Wagner, advierte que el indígena “posee un alma [...] placentaria” (Canal Feijóo 2007: 56). El “otro” vuelve a ser definido por su carácter uterino, inmanente, vegetativo (Canal Feijóo 2007: 66); como en el linaje previo, los binarismos hegemónicos se refuerzan por la feminización de las culturas dominadas.

*

Ahora bien; esbochemos una breve comparación de cierre. Dado que no hemos verificado hasta el presente referencias recíprocas entre las obras de Canal y Ramos, es probable que estos autores no se conocieran, a pesar de ser contemporáneos y partir de marcos conceptuales próximos. La primera articulación comparativa proviene de un discípulo de Ramos, Paulo de Carvalho Neto: en su libro *Folklore y psicoanálisis* (1956)²⁰ sugiere la convergencia del método de trabajo entre ambos, aunque subraya, en su maestro, el mayor peso del psicoanálisis y el desarrollo más sistemático del cruce entre psicoanálisis y antropología folklórica.

Si se atiende a la bibliografía crítica empleada por ambos autores, es evidente el contraste entre ambas “bibliotecas”: en *Burla, credo, culpa...*, Canal dialoga

Jacovella entre otros, se alinean en el Instituto y con el peronismo, Canal se ubica en contra, interviniendo incluso en el número especial de la revista *Sur* que, en 1955, celebra la caída de Perón). El alineamiento de Canal con Rojas y el desdén por la producción etnológica y folklórica argentina de J. A. Carrizo, entre otros elementos, depende de su oposición al peronismo católico e hispanista nucleado en torno al Instituto. Aun así, ese gesto de diferenciación no esclarece la ausencia de referencias a Métraux o a Lehmann-Nitsche, ni su queja infundada por la falta de investigación etnológica en el área, respondiendo más bien al carácter *amateur* de la propia formación de Canal. Al respecto, ver Abduca, Ricardo (2010). Estudio preliminar “Trama y urdimbre en las tradiciones populares” en Canal Feijóo, Bernardo. *Burla, credo, culpa en la creación anónima*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

²⁰ Carvalho Neto, Paulo (1956). *Folklore y psicoanálisis*, Buenos Aires, Psique.

con teóricos centrales (como Freud, Caillois, Levy-Brühl y Raglan entre otros) y, a nivel nacional, con intelectuales ligados especialmente a Santiago del Estero o al NOA (como Ricardo Rojas, Adán Quiroga, Orestes Di Lullo o Abregú Virreira, además de citar un compendio de mitos sobre los incas o la obra de Bernardino de Sahagún, entre otras referencias sobre el mundo indígena colonial americano). En cambio, Ramos establece una red más prolífica de referencias nacionales, aunque la concentración en el área de los estudios afro-brasileños en formación recorta un canon de autores relevantes también específico y “regional” (Nina Rodrigues, Manoel Querino, Edison Carneiro y Pôrto Carrero principalmente), destacándose –por lo demás- el silencio sintomático frente a la obra fundacional de Gilberto Freyre (que en *Casa-grande e senzala*, un año antes de la primera edición de *O negro brasileiro*, instala la legitimación del estudio de la cultura afro en Brasil y realiza algunas aplicaciones sugestivas del psicoanálisis freudiano, especialmente para iluminar las relaciones asimétricas de dominación esclavócrata). Esa red de referencias trasciende las fronteras nacionales, expandiéndose a nivel continental en *As culturas negras no Novo Mundo* (1937), ensayo en el que Ramos crea el efecto de una comunidad cohesionada en las Américas, tanto en términos de identidad de los sectores populares afro como en términos de campo de estudios (legitimando así indirectamente el papel de su propia obra como faro de irradiación “científica” transnacional)²¹.

Por otro lado, los itinerarios de ambos intelectuales, si bien son diversos, revelan las alternativas propias de una etapa previa a la profesionalización de las ciencias sociales. Canal llega a la antropología y al psicoanálisis, como un *amateur* modernizador, pero se mantiene al margen de la profesionalización; al mismo tiempo, resiste la institucionalización del folklore como ciencia (que impulsan Imbelloni y el Instituto nacional de la tradición). En cambio, Ramos habla desde la autoridad social de la medicina legal, el higienismo y la psiquiatría, recreando la legitimidad sociológica heredada del psicólogo de las multitudes en entresiglos.

Estas diferencias de itinerarios se ven reforzadas por las diferencias de cada campo intelectual. Entre otras, el carácter periférico del indigenismo en el ensayo argentino contrasta con la centralidad que adquieren los estudios afrobrasileños no solo en la consolidación de la sociología y de la antropología en Brasil, sino también en el dominio del ensayo de interpretación nacional. Canal habla al margen de la antropología (por su resistencia al folklorismo oficial y por su formación *amateur*) y al margen del ensayismo nacional (por la demanda de un relativismo ausente en la tradición hegemónica). En cambio, Ramos habla desde la antropología oficial, y con pretensiones de intervenir, desde allí, incluso en el campo de la interpretación

²¹ Ver en este sentido el “Prefacio” a la segunda edición de 1946, en donde Ramos subraya el prestigio de su obra en publicaciones significativas como la revista *Estudios afrocubanos* (dirigida por Fernando Ortiz), y explicita sus lazos personales con antropólogos de Argentina, Perú, el Caribe y EE.UU. Y en el “Apéndice” a *A aculturação negra no Brasil* (1942), el autor reproduce elogiosas reseñas hechas a sus propias obras por algunos estudiosos americanos, como los argentinos Atilio García Mellid y Raúl Navarro, el limeño Fernando Romero, el norteamericano Richard Patee y el franco-brasileño Roger Bastide.

nacional. Esa oposición es reveladora no solo de las diferencias entre ambos autores, sino también de la posición periférica de esa *episteme* en Argentina frente a la centralidad que adquiere en Brasil como discurso autorizado para interpretar la sociedad (especialmente a partir de la hegemonía que ejerce Gilberto Freyre en torno a los años treinta).

La distancia ideológica entre ambos se espeja en sus padres simbólicos. Desde una posición neorromántica, Canal rechaza el positivismo de entresiglos, afiliándose en cambio al nacionalismo cultural de Rojas o a la arqueología helenizante de los Wagner (que Canal confirma en términos simbólicos y poéticos, más que desde su verdad científica). En cambio la antropología de Ramos, aferrada a la obra de Nina Rodrigues, permanece presa de una matriz represiva, a pesar del esfuerzo por superar esos límites teórico-metodológicos.

Ramos define su archivo como un sustrato capaz de integrar a la nación desde sus bases populares e inconscientes. Para ello, convierte su ensayo en un archivo pletórico de ídolos, cantos, danzas, teogonías y ritos. En cambio Canal apenas entrevé, en fragmentos, los restos escasos de una tradición del interior amenazada: algunos ciclos de cuentos, algunas leyendas, solo una fiesta popular.

Bajo una concepción moderna del folklore que parte de los mismos modelos teóricos, el descenso a las profundidades (del pasado, del otro y del inconsciente) da a luz residuos semejantes que adquieren sentidos opuestos en cada autor. El cruce entre etnología y psicoanálisis produce en Ramos una mirada transhistórica que olvida la dominación social que fragmenta las culturas populares, y el papel de esas prácticas en la resistencia contrahegemónica del pasado y del presente (de hecho, la articulación que, en los treinta, mantiene Edison Carneiro entre el partido comunista y los candomblés, y su lectura proto-gramsciana del folklore negro, demuestran que, en la lucha por la definición del folklore, es posible formular otras respuestas). En contraste, Canal modula la deshistorización mítica a la que conduce *Tótem y tabú* con la reposición constante del proceso de dominación en la historia.

Si bien para dar cuenta de la heterogeneidad multi-temporal, Canal apela a la metáfora arqueológica clásica en la mirada letrada, el olvido que hace caer esos materiales en el inconsciente no se vincula con el progreso civilizatorio -como en Ramos-, sino con el trauma de la represión. Por eso, el descenso no apunta -como en Ramos- a disolver ese contenido inconsciente, sino a liberarlo... Levy-Brühl, Freud y Jung: en el proceso de recepción, el mismo marco teórico se comporta como un prisma deformante, capaz de duplicar -pero también de invertir- el sentido de las imágenes.