

Sobre hechiceros y curanderos o El antropólogo y su estrategia

On sorcerers and healers, or The anthropologist and his strategy

Jesús J. Nebreda

Profesor Asociado. Departamento de Filosofía. Universidad de Granada.

RESUMEN

En el artículo se pretende sacar a la luz el modelo teórico según el cual Lévi-Strauss estudia algunos casos de la medicina chamánica con vistas a presentarlo como utilizable para estudiar el fenómeno del curanderismo en nuestra cultura. La primera y segunda parte del texto consisten en el resumen de dos artículos sobre el tema del antropólogo estructuralista. La tercera se dedica a la interpretación de los mismos y a la interpretación del modelo. En la cuarta se citan dos ejemplos de estudio del curanderismo como confirmación de la posible validez del modelo.

ABSTRACT

This article intends to illuminate the theoretical model according to which Lévi-Strauss studies several cases of shamanist medicine, proposing its utility in the study of faith healing phenomenon in our culture. The first and second parts of the text consist of summaries of two articles on the structuralist anthropologist. The third is devoted to the interpretation of these papers and to the interpretation of the model. In the fourth, two examples of faith healing studies are serve as confirmation of the possible validity of this model.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

Lévi-Strauss | chamanismo | curanderismo | etnomedicina | análisis estructural | shamanism | folk medicine | ethno-medicine | structural analysis

Claude Lévi-Strauss dedicó, en 1949, dos artículos al tema general de la magia y de las curaciones mágicas.

1. El hechicero y su magia

En el primero de ellos, titulado «El hechicero y su magia» (Lévi-Strauss 1949a), presenta en primer lugar, basándose en los trabajos de W. B. Cannon, los mecanismos que subyacen a ciertos casos de muerte por conjuro o embrujamiento. Tales mecanismos se agrupan en: a) sociales, b) psicológicos y c) lo que podemos llamar «jurídicos». Hace también una exposición de las concomitancias fisiológicas del miedo producido en estos procesos.

En segundo lugar, la eficacia de estas prácticas mágicas depende fundamentalmente de la creencia en ellas. Creencia, en primer lugar, del hechicero mismo en sus propias artes; en segundo lugar, del enfermo (en casos de curación) o del «condenado» (en casos de muerte provocada); y en tercer lugar, creencia del «colectivo social» en el que se mueven tanto el hechicero como su «víctima» y en el seno del cual las prácticas mágicas se desarrollan. Afirma así Lévi-Strauss que se puede decir que la situación mágica es un fenómeno de *consensus*.

Así, pues, el primer paso en la «estrategia» explicativa de Lévi-Strauss consiste en la conexión del «fenómeno mágico» con la red de las creencias y lazos socioculturales en la que está inserto. Esto es, los casos de magia sólo pueden darse cuando se dan determinados supuestos psicosociales, resumidos en la creencia sociocultural en la posibilidad real de tales hechos, creencia que es participada por los agentes. Se trata ahora de intentar discernir la proporción de credulidad y de crítica que interviene en la actitud grupal ante el hechicero.

La exposición sucesiva de tres casos permite a Lévi-Strauss explayar algunos aspectos de su planteamiento y paralelamente poner de relieve las semejanzas y diferencias entre los grupos

socioculturales en que esos casos se han dado y el funcionamiento de los mecanismos de nuestra cultura en situaciones relativamente similares.

Primer caso: Un suceso vivido por él mismo entre los Nambikwara brasileños en 1938 (Lévi-Strauss 1949a: 185-187): El caso del hechicero «transportado por el trueno» lejos de la tribu, bien pudo tener una explicación «política» como la difundida en voz baja por otros miembros del grupo, enmascarada conscientemente por la explicación «mágica». Dadas las circunstancias del grupo (cfr. Lévi-Strauss 1955a: cap. XXIX, en esp. 351-355), la explicación «lógica» del caso reside en la rivalidad religioso (hechicero) - política (jefe del grupo), envuelta en el ambiente de recelos mutuos entre los dos «subgrupos» divergentes que componían la tribu, todo ello dentro de un sistema sociocultural más amplio en el que la existencia de la magia y su eficacia es un componente estructural del sistema de creencias. La explicación «mágica» proporcionada por el hechicero y la explicación, llamémosla así, «política» propalada por sus oponentes son evidentemente divergentes. Pero lo relevante del caso es que las dos versiones no son mutuamente excluyentes en el universo cultural en el que la tribu se mueve. No más, dice Lévi-Strauss, de lo que lo es, para nosotros, la interpretación de la guerra como el último «sobresalto» de la independencia nacional o como el resultado de las maquinaciones de los comerciantes de armas (Lévi-Strauss 1949a: 188). Explicaciones lógicamente incompatibles «coexisten» para nosotros y pasamos de la una a la otra según los casos. Tales explicaciones no son resultado de un análisis objetivo o científico sino expresión de actitudes sin elaborar conceptualmente que tienen el carácter de experiencias. Lo que les permite funcionar complementariamente, tanto en nuestra cultura como entre los Nambikwara, es la incorporación de esas experiencias a determinados esquemas de la cultura del grupo, cuya asimilación es la única que permite objetivar estados subjetivos e integrar en un sistema las experiencias inarticuladas.

Segundo caso: Se trata ahora de las investigaciones hechas por M. C. Stevenson entre los Zuni de Nuevo Méjico (Lévi-Strauss 1949a: 189-192). El proceso hecho a un adolescente acusado de brujería. Las sucesivas versiones que el acusado presenta son progresivamente más ricas en detalles y más «culpables». Lo que los jueces pretenden no es que el acusado refute los hechos que se le imputan (como cabría esperar desde el punto de vista de los procesos judiciales de nuestra cultura) sino que le piden la corroboración de un sistema. Más que la represión de un crimen lo que se busca es la confirmación de la realidad del sistema simbólico-social que lo hace posible. Gracias al proceso, la magia y las ideas asociadas con ella se encarnan en hechos objetivos de experiencia. Porque la elección fundamental se da entre el sistema mágico y la ausencia absoluta de sistema alguno. El adolescente acusado se transforma, a través de sus propias alegaciones, en garantía de la coherencia mental del grupo.

Tercer caso: La autobiografía de un hechicero «crítico», recogida por Franz Boas en la región canadiense de Vancouver (Lévi-Strauss 1949a: 192-196). Se trata de un hombre que no cree en el poder de los hechiceros y decide hacerse él mismo hechicero tanto por curiosidad como por deseo de desenmascararlos. Sus sospechas se confirman pero su exitosa actuación como hechicero le ata cada vez más a su papel. Aun con dudas, su método triunfa donde otros hechiceros de tribus vecinas fracasan. La carrera del hechicero «crítico» prosigue triunfalmente así como su éxito en desenmascarar a los hechiceros como impostores. Pero el final del relato revela un cambio de actitud: El protagonista cree verdaderamente que hay hechiceros verdaderos, no sólo farsantes.

Todo ello muestra, para Lévi-Strauss, que la psicología del hechicero es algo complejo. Una vez más, encontramos una experiencia triple: la del hechicero mismo, la del enfermo y la del público participante. Son los elementos del «complejo chamánico» (Lévi-Strauss 1949a: 197), que se organizan en torno a dos polos: la experiencia íntima del chamán, por un lado, y el *consensus* colectivo, por otro. Porque las experiencias del enfermo mismo son el aspecto menos importante del sistema.

Por lo demás, el mismo hechicero no carece de técnicas positivas y experimentales que pueden en parte explicar su éxito. Por otra parte, abundan en ese tipo de sociedades con escasa seguridad las enfermedades que hoy llamamos psicósomáticas. Es claro que los chamanes curan al menos algunos de los casos que atienden; sin ese relativo éxito terapéutico no se hubieran consolidado las prácticas mágicas. Pero con todo no es eso lo esencial: El hechicero «crítico» del tercer caso curaba a sus enfermos *porque era un gran hechicero* y no a la inversa. Eso nos remite al polo colectivo del sistema chamánico. Sus rivales se hundieron por la actitud colectiva y no tanto por el cómputo relativo de éxitos y fracasos. El problema fundamental planteado es pues el de la relación entre determinados individuos y

determinadas exigencias del grupo social en el que actúan. Lo que el chamán ofrece a sus espectadores es el espectáculo de la *repetición de su «llamada»*, del momento en que se vio confirmado en su vocación de hechicero. En esa repetición, el chamán revive su estado de trance inicial para volver a su estado normal al terminar la sesión. Lévi-Strauss pone ahora en relación la curación chamánica y el psicoanálisis. El hechicero *abreacciona*. Es un *abreactor* profesional.

La palabra «abreacción» designa en psicoanálisis el momento decisivo de la terapia en el que el enfermo revive intensamente la situación inicial que está en el origen de su mal antes de superarlo definitivamente. (Al resumir el segundo artículo de Lévi-Strauss al que nos hemos referido tendremos ocasión de volver sobre esto.)

Si la relación esencial es la del chamán y el grupo, podemos plantear la cuestión desde un punto de vista distinto: el punto de vista de las relaciones entre pensamiento normal y pensamiento patológico. El pensamiento normal busca el sentido de las cosas. El pensamiento patológico rebosa interpretaciones y resonancias afectivas con las que sobrecarga la realidad. En terminología lingüística, puede decirse que el pensamiento normal padece un déficit de significado, mientras que el llamado pensamiento patológico dispone de una plétora de significante. La colaboración del grupo en la curación mágica ejerce una especie de arbitraje entre ambos. La enfermedad es un problema que el pensamiento normal no entiende. El psicópata es invitado por el grupo a investirse de una riqueza afectiva que en sí misma no tiene aplicación. Se trata de elaborar y remodelar un sistema de oposiciones, una estructura, que integra todos los elementos de la situación total. El enfermo por ser enfermo y el chamán por ser psicópata, esto es, por tener ambas experiencias no integrables de otra manera, pueden hacer entrever al grupo las «iluminaciones» de un universo de efusiones simbólicas. Es esta experiencia lo que realmente cuenta.

No se trata por tanto de buscar científicamente las causas objetivas de estados confusos. se trata más bien de organizar tales estados extraños en un sistema, en una totalidad. El enfermo representa la alienación, la pasividad, lo que para el pensamiento normal es lo inenunciable. El hechicero es la actividad, el desbordamiento de sí mismo, lo que es la afectividad nutricia de los símbolos. La curación conecta estos polos opuestos manifestando así la coherencia del universo psíquico y, por tanto, del universo social.

Es necesario ampliar la noción de *abreacción*, a la que el psicoanálisis ha redescubierto subrayando su importancia. Aunque aparentemente, en psicoanálisis, sólo se da la abreacción del enfermo, se ha de tener en cuenta que el propio psicoanalista, para serlo, ha debido someterse al análisis. Pero la diferencia fundamental entre psicoanalistas y chamanes está en el papel del público, del grupo, en la curación. El psicoanálisis readapta al enfermo al grupo; la magia readapta al grupo a problemas ya definidos en el enfermo. Puede decirse que las curaciones psicoanalíticas son conversiones. Y existe el peligro de que el tratamiento se reduzca a la reorganización del universo del paciente en función de interpretaciones psicoanalíticas. El punto final del psicoanálisis sería entonces el punto de partida de la curación mágica.

De cualquier forma, la situación general de psicoanalistas y chamanes señala hacia esa peculiar característica de la humana condición intelectual en la que el universo padece siempre un déficit de significado y el pensamiento un exceso de significaciones. Desgarrado entre los sistemas del significante y del significado, lo que el hombre pide al pensamiento mágico es un nuevo sistema de referencias en el cual datos que aparecen como contradictorios puedan integrarse. Reabsorber una aberrante síntesis local, integrándola, junto con las síntesis normales, en una síntesis general pero arbitraria, representaría una gran pérdida. Se trataría solamente de proporcionar una traducción, socialmente autorizada, de determinados fenómenos. Pero su naturaleza profunda quedaría igual de impenetrable para el grupo, para el enfermo y para el hechicero.

2. La eficacia simbólica

El segundo de los artículos que Lévi-Strauss dedicó a la magia en 1949 lleva por título «La eficacia simbólica» (Lévi-Strauss 1949b).

En él toma como base un largo encantamiento recogido entre los indios Cunas de las islas de San Blas de Panamá, un canto de ayuda para un parto difícil «*Mu-Igala* o el camino de Muu». (Para la descripción

del canto ver Lévi-Strauss 1949b: 205-210 y 213-217.) Lo original de ese texto reside en lo siguiente: Las curas chamanísticas suelen ser de tres tipos: por manipulación o succión, por medio de un combate simulado, o por encantamientos y operaciones. Pero en el texto se trata de aplicar una medicación psicológica a una enfermedad orgánica, de tal modo que puede decirse que es una manipulación psicológica del órgano enfermo. El carácter de esa manipulación psicológica consiste en hacer que la paciente reviva de manera precisa e intensa una situación inicial, cuyo escenario es el cuerpo y los órganos internos de la propia enferma. Se trata de pasar de lo real intrascendente al mito, de lo físico a lo fisiológico, del mundo externo al mundo interno. El texto del canto desarrolla un complicado itinerario, una anatomía mítica que se corresponde a una especie de geografía afectiva en la que el mundo uterino aparece poblado de monstruos y de animales feroces (que se interpretan como los dolores personificados). El texto sugiere que el *nele* (1) o brujo utiliza dos tipos de ofensiva terapéutica: Una, por medio de lo que Lévi-Strauss llama una mitología psico-fisiológica; la otra, por medio de una mitología psico-social bosquejada por la llamada que en el canto se hace a los habitantes del poblado.

La curación consiste en transformar en pensable una situación planteada en principio en términos afectivos. La falta de correlato objetivo de la mitología del *nele* carece de importancia. Lo decisivo es la creencia en ella que tienen tanto la enferma como la sociedad a la que la enferma pertenece.

Lévi-Strauss establece aquí una comparación entre la relación Microbios- Enfermedad en nuestra cultura y la relación Monstruos-Enfermedad entre los cunas. La primera de las relaciones se establece entre nosotros en términos de causa y efecto. Podemos decir que es una relación exterior al propio paciente y a su espíritu. Pero la relación entre los monstruos y la enfermedad es una relación interior al propio espíritu. Es una relación de símbolo a cosa simbolizada. Una relación de significante a significado. El *nele* proporciona a la enferma un *lenguaje* en el que son expresables estados afectivos informados y no formulables de otra manera. La posibilidad de expresión verbal provoca el desbloqueo del proceso fisiológico.

De modo que la curación del *nele* se sitúa a medio camino entre nuestra técnica de medicina orgánica y nuestras terapias psicológicas, como el psicoanálisis. Una comparación permite establecer dos series paralelas de semejanzas y diferencias. Por una parte, las semejanzas: Se trata en ambos casos, de traer a la conciencia conflictos inconscientes. Se trata de una experiencia específica en la cual los conflictos se ordenan en una forma secuencial. Tal experiencia en psicoanálisis se llama *abreacción*. El *nele* y el psicoanalista tiene el mismo papel doble: Primero, el de establecer contacto con la conciencia (y el inconsciente) del enfermo. El psicoanalista lo hace como oyente, el *nele*, como orador, al recitar el encantamiento. En segundo lugar, el *nele*, además de recitador, es también el protagonista del relato y este papel es similar al del psicoanalista objeto de la transferencia. Por otra parte, las diferencias: El neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real; la parturienta cuna supera un desorden orgánico verdadero al identificarse con un *nele* mitificado. Lo que se trata de curar en el primer caso es algo psíquico y en el segundo algo orgánico. En este aspecto, la curación del *nele* es el equivalente exacto de la curación psicoanalítica, pero invirtiendo todos los términos. El psicoanalista, como ya hemos dicho, escucha y el *nele* habla. El neurótico hace hablar en sí mismo al psicoanalista, el *nele* habla él mismo por su paciente.

Pero la semejanza es más patente al comparar las técnicas y los métodos, en especial ciertas terapéuticas desarrolladas a partir del psicoanálisis (Lévi-Strauss 1949b: 220-221). En ellas el discurso simbólico, por sí solo insuficiente, se completa con gestos y actuaciones, con la asunción simbólica por parte del terapeuta de determinados roles. Con ello, el psicoanalista dialoga con el paciente a través de acciones concretas, auténticos ritos que llevan un mensaje al inconsciente.

Todo ello conduce a una ampliación de la noción de *manipulación*. Manipulación que, sea de ideas o de órganos, tiene en común el hecho de que se efectúa por medio de símbolos. Y es la eficacia simbólica lo que garantiza el paralelismo armónico entre el mito y los actos. En la curación psicoanalítica ampliada, el terapeuta pone los actos y el enfermo elabora su mito. En la curación del *nele*, es el terapeuta el que aporta el mito y la enferma la que efectúa los actos.

Freud sugirió que la descripción psicológica de las neurosis y de las psicosis dejaría un día paso a una concepción fisiológica o química de tales procesos (2). Si se aceptara esa hipótesis u otra similar, la curación psicoanalítica y la chamánica serían estrictamente semejantes. Un intento de inducir una transformación orgánica, consistente en una reorganización estructural, por medio de la intensa vivencia

de un mito, elaborado o recibido, cuya estructura reproduce en el plano del inconsciente la misma estructura que se desea formar en el plano corporal.

La comparación aclara algunos aspectos del chamanismo. Tal vez también permita aclarar algunos puntos del psicoanálisis. Lévi-Strauss se centra en las nociones de *mito* y de *inconsciente*.

La diferencia que restaría, tras la hipótesis sugerida en el párrafo precedente, se refiere a los orígenes del mito en cada caso. En el psicoanálisis, un mito recobrado en el plano individual; en la curación chamánica, un mito recibido de la tradición colectiva. Aunque buen número de psicoanalistas dirían tal vez que no se trata, en su caso, de mitos sino de acontecimientos reales, no obstante, hay que advertir que el valor terapéutico y el poder traumático de las situaciones psicoanalíticas proviene más bien de su carácter de mito vivido que de su posible carácter real. Las cristalizaciones afectivas se realizan según estructuras, o más bien leyes de estructura, preexistentes e intemporales con respecto a los acontecimientos. Y es el conjunto de tales estructuras lo que forma el llamado inconsciente.

Con ello se disipa la última diferencia entre el chamanismo y el psicoanálisis. El inconsciente, lejos de ser el refugio inefable de particularidades individuales, sería más bien un término con el que se designa una función: la función simbólica. Si ello fuera así, habría que marcar más claramente la distinción entre inconsciente y subconsciente. El último vendría a ser un simple aspecto de la memoria. El inconsciente, por su parte, estaría siempre vacío. Como órgano específico de la función simbólica, se limita a imponer leyes estructurales a los elementos inarticulados provenientes de otra parte. El subconsciente es el léxico individual en el que se acumula el vocabulario de la historia personal. Ese vocabulario sólo adquiere significación cuando es organizado por las leyes del inconsciente. Y el vocabulario es menos importante que la estructura. Tanto si el mito es individual como si pertenece a la tradición colectiva, lo importante es que la estructura permanece y por medio de ella se cumple la función simbólica.

De esta manera aparece el psicoanálisis (la búsqueda del tiempo perdido) como una modalidad peculiar de un método más general y fundamental. Método para el que la *forma* mítica cuenta más que el *contenido* del relato y más también que su origen individual o colectivo. Por otra parte, cualquier mito no es sino una búsqueda del tiempo perdido. Lo que el psicoanálisis muestra, como forma moderna del chamanismo, es que en la civilización mecánica en que vivimos el único lugar para el tiempo mítico es el hombre mismo.

3. El antropólogo y su estrategia

Veamos ahora cuál es la estrategia seguida por Lévi-Strauss en su estudio del fenómeno de la magia. Con ello, se dibujará un esquema general que tal vez resulte provechoso para la interpretación del curanderismo en nuestra cultura.

El marco general en el que la interpretación de Lévi-Strauss se desarrolla ha sido indicado ya: Se trata de dar una explicación de los hechos en términos de sistemas de creencias socioculturales.

Dentro de este marco, Lévi-Strauss esboza en primer lugar, el complejo o sistema chamánico (sistema **CH**): Sus elementos son los tres tipos de experiencias propias del hechicero, del enfermo y del grupo social. Esos tres elementos se articulan en torno a dos polos: El polo individual: la intimidad del hechicero y el polo colectivo: el *consensus* social. Como ya se ha anotado, la experiencia individual del enfermo es secundaria y carece de importancia en realidad. Y de los dos polos del sistema, el individual remite finalmente al colectivo, del cual es al fin y al cabo el reflejo (ver *cuadro 1*) (3).

En segundo lugar, Lévi-Strauss plantea la sugerencia de interpretar el papel del hechicero como el de un *abreactor* profesional, según un término tomado del psicoanálisis, lo cual le permite poner en relación la curación chamánica con la curación psicoanalítica y los papeles respectivos que en ellas tienen terapeuta (hechicero), paciente y grupo social. Es posible esquematizar también el sistema psicoanalítico (**PA**), tal como aparece a primera vista (ver *cuadro 2*).

Lévi-Strauss hace intervenir también un «tercer sistema» con peculiares funciones: Se trata del lenguaje. Aunque, por el momento, sólo se señalan dos aspectos del sistema lingüístico (al que llamaremos sistema **L**): las nociones de *significante* y de *significado*. Su esquema, también provisional, se representa

en el cuadro 3.

La síntesis, igualmente provisional, de los tres sistemas se representa en el cuadro 4.

Lo que chamanismo y psicoanálisis tienen en común es que en ambos tipos de curación se trata de pasar de lo afectivo a lo pensable, del «inconsciente» a la conciencia y, puede decirse así, de lo no-lingüístico a lo lingüístico. Lo que los diferencia es que en el caso de la magia las relaciones que entre esos elementos se establecen son internas al espíritu del paciente, mientras que en el caso del psicoanálisis resultan ser externas. El papel del terapeuta es doble: En los dos sistemas, el terapeuta actúa de protagonista efectuator del paso de uno a otro dominio. En términos psicoanalíticos: Término medio (mediador) entre el inconsciente y el consciente del enfermo. Pero en otro aspecto el papel del psicoanalista parece ser en principio distinto del del hechicero.

POLO COLECTIVO	
<i>Consensus global</i>	
Hechicero	(Enfermo)
POLO INDIVIDUAL	

CUADRO 1. El sistema chamánico (CH).

POLO COLECTIVO	
<i>(vacío)</i>	
Psicoanalista	Enfermo
POLO INDIVIDUAL	

CUADRO 2. El sistema psicoanalítico (PA).

POLO COLECTIVO
Significado
Significante
POLO INDIVIDUAL

CUADRO 3. El sistema L.

SISTEMA CH		SISTEMA PA		SISTEMA L
POLO COLECTIVO				
<i>Consensus global</i>		<i>(vacío)</i>		Significado
Hechicero	(Enfermo)	Psicoanalista	Enfermo	Significante
POLO INDIVIDUAL				

CUADRO 4. Los tres sistemas.

El del primero es pasivo: oyente. El del segundo es activo: Hablante o recitador del mito. (En este contexto se situaría la sugerencia de Lévi-Strauss acerca de la necesidad de una noción ampliada de la *abreacción* psicoanalítica.) Por otra parte, la enfermedad que se trata de curar es diferente en ambos casos: En el psicoanálisis afecta primordialmente a lo psíquico; en la magia, se trata de males orgánicos (4). En cuanto al método de curación existen también diferencias en principio: Al solo discurso psicoanalítico se opone la conjunción de discurso más gestos en la curación chamánica. (Aquí, es pertinente otra de las sugerencias de Lévi-Strauss: la necesidad de una noción también ampliada de *manipulación*.) Una nueva diferencia se muestra respecto al papel y origen del *mito* en cada caso: El enfermo psicoanalítico elabora un mito individual; el paciente chamánico recibe y se identifica con un mito recibido de la tradición cultural grupal. (Con respecto a ello, Lévi-Strauss sugiere una revisión de los

conceptos de mito --particularmente, de su origen-- y de inconsciente --junto con una reestructuración de la relación entre inconsciente y subconsciente--.) Agrupando datos, se puede elaborar un nuevo cuadro: la comparación entre los diversos aspectos de los dos sistemas (ver *cuadro 5*).

La interpretación del chamán como *abreactor profesional* ha permitido la unificación del tipo de experiencia que se da en la curación, tanto psicoanalítica como chamánica. Y asimismo la noción ampliada de *abreacción* torna irrelevante la diferencia bajo el rótulo *rol terapeuta 2*.

En esta línea, Lévi-Strauss propone también revisar las nociones de *manipulación* y de *mito*.

El camino seguido en el primer caso es la atención a determinados desarrollos del psicoanálisis, como se ha reseñado más arriba. La incorporación de gestos al discurso simbólico permite unificar el elemento que hemos llamado «*método*» bajo el rótulo general de «*manipulación simbólica*» (tanto de órganos como de ideas). Y en la hipótesis avanzada por Freud acerca de la sustitución de la terminología psicológica por la biológica o química la distinción en el tipo de enfermedad desaparece por irrelevante.

ELEMENTOS	SISTEMA CH	SISTEMA PA
CURACIÓN	Afectivo Pensable = Inconsciente Consciente	
TIPO DE EXPERIENCIA	ABREACCIÓN (ampliada)	
RELACIONES	Internas	Externas
TIPO DE RELACIÓN	Símbolo-Cosa	Causa-Efecto
ROL TERAPEUTA 1	Protagonista (Puente)	
ROL TERAPEUTA 2	Hablante	Oyente
ENFERMEDAD	Orgánica	Psíquica
MÉTODO	Discurso + Gestos	Discurso
ORIGEN MITO	Colectivo	Individual

CUADRO 5. Primera comparación entre los sistemas CH y PA.

ELEMENTOS	SISTEMA CH	SISTEMA PA
CURACIÓN	De lo informulado a lo lingüísticamente formulable	
TIPO DE EXPERIENCIA	ABREACCIÓN (ampliada)	
RELACIONES	Internas	Externas
TIPO DE RELACIÓN	Símbolo-Cosa	Causa-Efecto
ROL TERAPEUTA	Protagonista (Puente)	
MÉTODO	MANIPULACIÓN SIMBÓLICA	

CUADRO 6. Resultados finales de la comparación entre los sistemas CH y PA.

La revisión, finalmente, del *origen del mito* llevaba a la revisión del concepto de *inconsciente*. Y si se considera a éste como el conjunto de las leyes de estructura que rigen las cristalizaciones de sentido de los contenidos alojados en el subconsciente y no como un receptáculo de experiencias individualmente mitologizadas, pierde entonces y asimismo relevancia la cuestión del origen. Pues tales leyes estructurales son atemporales y preexistentes como tales a los acontecimientos o contenidos.

Con todo ello, nuestro *cuadro 5* revisado se transforma en el *cuadro 6*, en el cual las diferencias reseñadas antes (*cuadro 5*) bajo los rótulos de «rol terapeuta 2», «enfermedad» y «origen del mito» han dejado de ser relevantes. Y consecuentemente las características localizadas en los rótulos «curación» y «método» han sufrido una cierta transformación. Es de notar que lo que ha perdido relevancia, en el caso del rótulo «origen del mito» (rótulo que desaparece del *cuadro 6*) es justamente el *origen* del mito, pero no el *mito* mismo, pues en realidad el mito es el ámbito en el que el conjunto entero se desarrolla.

Las diferencias que ahora permanecen como relevantes (bajo los epígrafes de *relaciones* y *tipo de relación*) no pertenecen a los sistemas considerados, en cuanto tales, sino que forman parte de otros

sistemas más amplios (más generales): Las culturas en las que los sistemas **CH** y **PA** están respectivamente insertos. Abordaré esta cuestión más adelante.

Consideraré ahora el papel que desempeña el que he llamado sistema **L**.

Quizá no esté de más una observación previa acerca de la importancia que la influencia de la lingüística de raíz saussureana tiene en la antropología de Lévi-Strauss, en especial la fonología de Trubetzkoy y la lingüística estructural de Jakobson. Precisamente, Merleau-Ponty ya señaló en su día la importancia que la incorporación del estructuralismo lingüístico hecha por Lévi-Strauss tenía para la renovación de los puntos de vista de la antropología francesa («Los hechos sociales no son ni cosas ni ideas, sino estructuras», escribió en clara referencia a una sociología de raigambre durkheimiana), e incluso el interés que debía despertar entre los filósofos (Merleau-Ponty 1959: 146ss). Sobre el tema pueden verse del mismo Lévi-Strauss, entre otros, Lévi-Strauss 1945 y 1952. Véase también Gómez García (1981: 33-36). Y pasemos ya al tema que nos ocupa.

En primer lugar, la posición del sistema **L** no es exactamente la misma que la de los sistemas **CH** y **PA**. He representado sus dos elementos destacados en forma análoga a los de los otros dos sistemas: el elemento *significado* cercano al polo colectivo y el elemento *significante* cercano al polo individual. La representación es válida si se tiene en cuenta que, en este caso, el polo colectivo se mezcla con lo que pudiéramos llamar «realidad extralingüística» si bien aprehendida cultural y por tanto lingüísticamente (o, más bien, como veremos, simbólicamente). Una consideración del mismo tipo debe hacerse con respecto al otro elemento del sistema. El *significante* no pertenece estrictamente hablando al polo individual, si bien sí se puede decir que es el elemento más cercano al «polo individual» del sistema.

En segundo lugar, el papel desempeñado por el sistema **L** en el «interior» de los sistemas **CH** y **PA** es similar. En ambos es fundamental el discurso y también en ambos la curación efectuada es el paso de lo informulado, y aun de otra manera informulable, a lo lingüísticamente formulado, a lo pensable, a lo consciente. También, el sistema **L** actúa como mediador o ámbito común de unión entre los dos elementos individuales de ambos sistemas: El chamán habla en nombre de, y en el lugar de, su paciente; el neurótico, por su parte, hace hablar en él al psicoanalista. Por último, debe decirse que también en ambos sistemas el sistema **L** es el «portador» del mito.

Con ello, se abre el paso a otro aspecto de la cuestión. Me refiero al papel mediador del sistema **L**, no ya en el interior de los dos sistemas considerados, sino más bien entre ambos y un sistema más amplio. Ya la noción ampliada de *manipulación*, la que he llamado *manipulación simbólica*, pone en relación al sistema **L** con otro «sistema» más general: el *universo simbólico* del que discurso y gestos forman parte. En este aspecto, el sistema **L** representa la estructura general del simbolismo.

Lo dicho se refuerza más si se considera que, como se ha dicho en el párrafo precedente, el sistema **L** es el portador del mito. Es sabido que Lévi-Strauss ha dedicado gran parte de su obra al estudio de los mitos, especialmente mitos amerindios (véase Lévi-Strauss 1955b, 1964, 1967, 1968, 1971). No es éste el lugar de exponer tales investigaciones. Me limitaré a esbozar algunos aspectos que interesan para el tema tratado: El mito, como el lenguaje, posee una doble estructura, a la vez histórica y ahistórica, que explica el hecho de que el mito pueda depender simultáneamente del dominio del *habla* y del de la *lengua*, y al mismo tiempo ofrecer, a un tercer nivel, el carácter de objeto absoluto. Ese tercer nivel tiene también una estructura lingüística, siendo sin embargo distinto de los otros dos (Lévi-Strauss 1955b: 231). El mito es, pues, fenómeno lingüístico: se expresa en palabras y se transmite por medio del lenguaje. Pero es también algo más allá del lenguaje, porque lo nuclear del mito reside en la historia misma que se narra (Lévi-Strauss 1955b: 232). En el mito, al contrario que en la poesía, se da una separación extrema entre la función vehicular del lenguaje y los contenidos transmitidos junto con la prevalencia del contenido semántico. Se puede decir que en el mito el *significado* prevalece sobre el *significante*. O bien que, el mito, si bien expresado en lenguaje, desborda el marco lingüístico hacia el universo más amplio del *simbolismo*, en el que el propio sistema lingüístico se incluye. Teniendo esto en cuenta, el mito puede ser estudiado como un lenguaje simbólico, en el que las unidades constitutivas, los «mitemas» (Lévi-Strauss 1955b: 233-234), se integran como «haces de relaciones» en contextos generales, en cuyo estudio hay que distinguir lo que Lévi-Strauss llama la *armadura* (propiedades invariantes en un conjunto de mitos), el *código* (sistema de funciones de esas propiedades) y el *mensaje* (contenido particular de un mito). En el paso de un mito a otro, la armadura permanece, el código se transforma y el mensaje se invierte. El código consta de una gramática y un léxico. Y si bien la gramática

es invariable, no lo son ni el léxico ni los mensajes (Lévi-Strauss 1964: 205, 218) (5).

Lo que aquí interesa de lo dicho es el carácter lingüístico y supralingüístico del mito, su cercanía mayor al *significado* que al *significante* (6). Ello confirma el papel mediador asignado al sistema **L** entre los sistemas **CH** y **PA** y otros sistemas más amplios. Uno de esos sistemas más amplios es justamente el universo del mito.

Otro aspecto de la cuestión que confirma el referido papel mediador del sistema **L**. Lévi-Strauss pone en relación los elementos de dicho sistema con la distinción entre pensamiento normal y pensamiento patológico, enfrentados ambos a su vez con la «realidad bruta», si se me permite hablar así, es decir, la «realidad» no lingüística --ni simbólicamente mediada--. Más arriba se ha señalado: el pensamiento normal padece un déficit de significados en tanto que el pensamiento patológico padece asimismo un exceso de significantes. Como también se ha señalado más arriba, la situación chamánica así caracterizada apunta hacia una condición humana general: El universo padece un déficit de significado y el pensamiento un exceso de significante. El pensamiento simbólico trata de construir sistemas de referencia en los que se integren datos a primera vista contradictorios. En ese nivel se mueve el sistema general en el que el sistema **CH** está inserto. Y corresponde a sociedades con escasa seguridad, que ahora es posible caracterizar como sistemas simbólicos lábiles o escasamente consolidados. En esta línea, el sistema **PA** se halla inserto en sociedades «seguras», esto es, en un sistema simbólico fuerte y consolidado como es la llamada cultura occidental, dentro del cual se ha desarrollado un subsistema al que conocemos con el nombre de *ciencia* o de *explicación científica*. Si esto se acepta así, permitirá la «superación» de las últimas diferencias que restan entre los sistemas **CH** y **PA**. Las relaciones y el tipo de relación del sistema **PA** señalados en el *cuadro 6* dependen de, y pertenecen a, el sistema explicativo científico occidental, englobado en el sistema simbólico general de nuestra cultura, mientras que los elementos correspondientes del sistema **CH** pertenecen a sistemas simbólicos en los que el subsistema *ciencia* no se ha desarrollado como tal. Y precisamente, la preterición del sistema simbólico, y su incluso pretendida sustitución por el sistema *ciencia* en el mundo occidental explicaría también el «vacío» señalado en el *cuadro 2* dentro del sistema **PA** y el consiguiente peligro avisado por Lévi-Strauss de que el mito particular del neurótico sea reemplazado por el mito psicoanalítico, más general pero arbitrario.

SIGNIFICADO	¿SISTEMA SIMBÓLICO UNIVERSAL?	
	SISTEMA CULTURAL	SISTEMA CULTURAL
MITO	SISTEMA CHAMÁNICO (CH)	SISTEMA CIENCIA MEDICINA
SIGNIFICANTE		SISTEMA PSICO-ANALÍTICO (PA)
INDIVIDUOS		

CUADRO 7. Esbozo del sistema general resultante.

Al final de esta interpretación, y antes de presentar un cuadro final de resultados (ver *cuadro 7*), queda en el aire la cuestión de si existe un sistema simbólico universal en el que se integrarían los diversos sistemas culturales en cuanto modos de *estructuración simbólica de mundo* o si más bien ocurre que los diversos sistemas culturales son otros tantos «mundos simbólicamente estructurados», sin otra relación entre ellos que la aleatoria del encuentro histórico en la fuerza de la razón o la razón de la fuerza. Pero esta cuestión, que por otra parte es cuasitrascendental, nos llevaría fuera de los límites de este trabajo.

4. Hechiceros y curanderos

¿Pueden ser estos resultados de utilidad para un estudio y ubicación teórica del curanderismo?

Parece que el fenómeno del curanderismo habría de situarse en el espacio que queda vacío en el esquema general del *cuadro 7*. Y parece también que ha de interpretarse, *mutatis mutandis*, según la pauta general de interpretación del sistema o complejo chamánico. El curanderismo sería, según esto, un

fenómeno de *consensus*, en el que el punto fundamental es la *creencia*. Su campo de actuación sería asimismo el dejado «libre» por el sistema científico y por los métodos de psicoterapia asimilados o asimilables al mismo. Su posición estaría, como en el caso del chamanismo, a medio camino entre la medicina orgánica oficial y los métodos psicoterapéuticos, como el psicoanálisis.

Por lo demás, este parece ser el caso. Así al menos lo pone de manifiesto un trabajo de reciente publicación (Blanco Cruz 1992) del que extraigo los datos que siguen. En el fenómeno de la floración del curanderismo en nuestro país, influyen factores económicos (escasez y «carestía» de psicoterapeutas de buena formación). También influye el lenguaje académico y estético de éstos. Pero sobre todo influye la conducta de la medicina oficial, especialmente su insistencia en tratar al enfermo exclusivamente bajo el aspecto somático y en no tener en cuenta los problemas emocionales. En estas circunstancias, la mayoría de los pacientes buscan ayuda en condiciones adaptadas a su entorno social, en la llamada medicina popular. Existe así una tendencia a dividir las enfermedades en somáticas y no somáticas, esto es, en enfermedades para cuya curación se acude a la medicina oficial (ambulatorio, seguro, etc.) y enfermedades que «no son tales», sino «hechizamientos» o «ataques de espíritus» para cuya curación posible se acude al curandero. Esta separación, anota Blanco Cruz (1992: 91), se da solamente allí donde la medicina popular pervive junto a la medicina oficial. Ello quiere decir que los curanderos son una parte importante del cuidado de la salud en nuestro país, especialmente en zonas rurales, pueblos y aldeas, y regiones poco o nada industrializadas. Ahora bien, los habitantes de las ciudades acuden cada vez con más frecuencia a los curanderos y no sólo los de las zonas rurales. La masificación de la medicina pública y el alto costo de la medicina privada tienen evidentemente que ver en ello. Pero algo tiene que ver también el hecho de lo que se conoce como «deshumanización» no sólo de nuestra medicina sino también de nuestra cultura tecnificada. Según el esquema del *cuadro 7*, la expansión del sistema *ciencia* aleja al individuo del universo simbólico de significados globales. Por otra parte, a ese «vacío» responde también la amplia oferta cultural de significados de todo tipo y de modelos identificatorios generalmente importados. Si la significación del psicoanálisis para Lévi-Strauss era la demostración de que en nuestra cultura el único lugar para el tiempo mítico es el interior del hombre mismo, puede ahora decirse que al menos una de las significaciones deducibles del curanderismo es que ese interior del hombre mismo no es algo puro y simplemente individual sino que esa individualidad se nutre y es el reflejo de una colectividad de sentido, un simbolismo cultural y compartido sin el que el individuo mismo se disuelve.

Otro estudio de también reciente publicación (Amezcuca 1992) esboza una tipología de curanderos (en cierto sentido similar a la reseñada por Lévi-Strauss para los cunas (ver nota 1)): *Rezadores*, *sabios*, *anudadores* y *naturalistas*, y por último, *santos*. Y constata que los tres primeros tipos se diferencian de los *santos*. Estos últimos se caracterizan por su *religiosidad*, por la *gracia* (don concedido a partir de visiones o locuciones de imágenes) y por la *vigencia* que en ellos se mantiene en expansión mientras que la del resto de los curanderos está en decadencia (al menos en la zona estudiada por Amezcuca). El *santo* Pasiego, el *santo* Aceituno, el *santo* Custodio y el *santo* Manuel, por ejemplo, compartieron todos ellos en sus biografías, entre otras cosas, la posesión de la *gracia*, la devoción de las personas del entorno y una relación de *poder* y *liderazgo* con las comunidades rurales en las que ejercieron, en las que persiste un sistema de creencias denominado por Amezcuca «de aspecto arcaico». Otros elementos coinciden con los señalados por Blanco Cruz: su bajo costo, su eficacia cultural y su tratamiento igualitario y llano lenguaje comprensible.

He citado y resumido brevemente aquí estos dos trabajos porque coinciden en su mayor parte con lo señalado y con los resultados obtenidos en los apartados anteriores del presente trabajo y de este modo según mi entender confirman la validez del esquema obtenido como un marco general teórico para tratar el fenómeno del curanderismo.

Notas

1. Señala Lévi-Strauss que la clasificación de los médicos indígenas cunas se divide en *nele*, *inatuledi* y *absogedi*. Los dos últimos tipos nombran tipos de conocimiento que se adquieren por el estudio y se verifican por exámenes. Pero el talento del *nele* se considera innato y se caracteriza por la capacidad especial de descubrir como en visión la causa de la enfermedad (Lévi-Strauss 1949b: 206-207).

2. Lévi-Strauss hace referencia a dos lugares en las obras de Freud, *Más allá del principio del placer* y *Nuevas conferencias*, que a su vez ha tomado de una publicación inglesa. Baste como muestra la primera: «...nos hallamos obligados a trabajar con los términos científicos; esto es, con el idioma figurado de la psicología. (...) Los defectos de nuestra descripción desaparecerían con seguridad si en lugar de los términos psicológicos pudiéramos emplear los fisiológicos o los químicos» (Freud 1981: III, 2539).

3. Tanto en el *cuadro 1* como en los siguientes la ubicación de los elementos estructurales más cercana a, o más alejada de, los llamados «polo individual» o «polo colectivo» indica únicamente una diferencia de acentuación o de tendencia a uno de dichos polos y no una tajante separación.

4. Se trata, naturalmente, de diferencias de acentuación en primera instancia. Puede decirse que tanto para el psicoanálisis como para la práctica chamánica lo psíquico y lo orgánico deben representarse más bien como un *continuum*.

5. Una primera aproximación a los mitos da como resultado los temas fundamentales expresados en los títulos mismos de los tres primeros tomos de *Mythologiques*. La oposición entre lo crudo y lo cocido, las relaciones de la miel y el tabaco, y el origen de la educación en el comer. La tríada *crudo-cocido-podrido*, llamada por Lévi-Strauss el «triángulo culinario» (ver Lévi-Strauss 1965), sirve de hilo conductor que permite desplegar una lógica de cualidades desarrollada en los mitos. Así, un código sensorial rige los elementos míticos de *Le cru et le cuit* (Lévi-Strauss 1964). En *Du miel aux cendres* (Lévi-Strauss 1967) se despliega una lógica de las formas. Y en *L'origine des manières de table* (Lévi-Strauss 1968) se desarrolla una lógica de las proposiciones. «Toda la empresa es un esfuerzo la manera por la cual los indígenas de las dos Américas han entendido el paso de la naturaleza a la cultura que es el problema fundamental de la etnología y de toda la filosofía del hombre» (Bellour 1963: 207). Véase Gómez García (1981: 126-149). Y desde un punto de vista crítico, por razón del carácter etiológico de los mitos estudiados, véase también Ricoeur (1963).

6. En el párrafo anterior, he procurado atenerme a los términos que Lévi-Strauss utiliza (como por lo demás en todo el presente artículo). También he evitado conscientemente rozar el problema de la distinción entre signo y símbolo, pues las disquisiciones sobre tal punto me hubieran desviado del tema central. El profesor Pedro Gómez García, colega y amigo, me ha sugerido no obstante la conveniencia de subrayar la distinción entre los dos planos en los que el mito actúa (lo que en el texto es llamado el «carácter lingüístico y supralingüístico del mito»). Mi opinión acerca de ello es que lo que Lévi-Strauss denomina «supralingüístico» podría tal vez ser llamado «semántico», en el sentido de que las unidades míticas, los «mitemas», son unidades de significado y no «fonemas». Ello permite la polisemia característica del simbolismo. Cabría también apuntar que Lévi-Strauss estima que la dimensión propia de los mitos es la dimensión connotativa. La posible existencia, finalmente, de un «universo simbólico universal» apuntada al final del artículo, esto es, la posibilidad de que exista una red de símbolos transculturales (posibilidad a la que en mi opinión apuntan algunas expresiones de Lévi-Strauss) es algo que, por mi parte, prefiero dejar anotado, así lo hago, como pura posibilidad.

Bibliografía

Amezcuca, Manuel

1992 «Prácticas y creencias de los santos y curanderos de la Sierra Sur (Jaén)», *Gazeta de Antropología*, nº 9: 99-109.

Barco, Óscar del (coord.)

1967 *Claude Lévi-Strauss. Problemas del estructuralismo*. Córdoba (Argentina), Universitaria.

Bellour, Raymond

1963 «Entrevista a Claude Lévi-Strauss», en Barco 1967: 203-215.

Blanco Cruz, Enrique

1992 «Los curanderos, psicoterapeutas populares», *Gazeta de Antropología* (Granada), nº 9: 92-98.

Freud, Sigmund

1981 *Obras completas*. Tres tomos. Madrid, Biblioteca Nueva.

Gómez García, Pedro

1981 *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*. Madrid, Tecnos.

Lévi-Strauss, Claude

1945 «L'analyse structurale en linguistique et anthropologie», *Anthropologie structurale*. París, Plon, 1958: 37-62.

1949a «Le sorcier et sa magie», *Anthropologie structurale*: 183-203.

1949b «L'efficacité symbolique», *Anthropologie structurale*: 205-226.

1952 «Linguistique et anthropologie», *Anthropologie structurale*: 77-91.

1955a *Tristes tropiques*. París, Plon.

1955b «La structure des mythes», *Anthropologie structurale*: 227-255.

1958 *Anthropologie structurale*. París, Plon.

1964 *Mythologiques I: Le cru et le cuit*. París, Plon.

1965 «El triángulo culinario», en *Lévi-Strauss: Estructuralismo y dialéctica*. 1968: 39-57.

1967 *Mythologiques II: Du miel aux cendres*. París, Plon.

1968 *Mythologiques III: L'origine des manières de table*. París, Plon.

1971 *Mythologiques IV: L'homme nu*. París, Plon.

Lévi-Strauss, Claude (y otros)

1968 *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica* (traducción de *Cahier de l'Arc*, nº 26, 1965). Buenos Aires, Paidós.

Merleau-Ponty, Maurice

1959 «De Mauss à Claude Lévi-Strauss», en *Signes*. París, Gallimard, 1960: 143-157.

Ricoeur, Paul

1963 «Estructura y hermenéutica», en Óscar del Barco 1967: 115-144.