

**LA METAFORA ROTA**

**ACERCA DE LOS MECANISMOS LINGÜÍSTICOS  
DE PRODUCCION DE EFECTOS CORPORALES**

Fernando Giobellina Brumana

Investigador del Instituto de Investigaciones Científicas de Medinaceli, España.

Adscrito al Departamento de Historia de la Ciencia. (C.S.I.C.).

**RESUMEN**

Este trabajo se propone esbozar una recapitulación de la conciencia y análisis de la curación por medio de la palabra, partiendo, para ello, de textos escritos hace 40 años por Levi-Strauss, pionero del tema.

Se realiza aquí, un desmontaje, según dos órdenes, de los mecanismos del lenguaje, para alcanzar la comprensión de la eficacia del símbolo en el acto terapéutico, asignando uno de ellos al plano sintagmático y el otro al paradigmático.

La palabra cura. Al menos ésta es la evidencia que nos proveen distintos registros etnográficos aun cuando la perturbación que ella implica la haga a veces invisible para aquellos mismos que nos la presentan. Este trabajo está destinado a esbozar una recapitulación de la conciencia y análisis de esta evidencia partiendo de los textos que por primera vez discutieron esta cuestión en el ámbito de la Antropología, escritos por Lévi-Strauss a fines de los años 40. El análisis que hago de estos artículos lleva a la conclusión de que este autor se equivocaba allí en todo, salvo en lo central. La intuición que permea esos textos es la que aquí desarrollaré, intentando iniciar el desmontaje de los mecanismos de lenguaje que hacen terapéuticamente eficaz el símbolo. La conclusión provisoria —de hecho, la hipótesis— a la que aquí llego, es que estos mecanismos son de dos órdenes: un plano sintagmático en el que una historia es narrada y que debe ser transparente para el sujeto; un plano dicho y sin el cual la Antropología sería algo mucho más gris y difusa.

Posiblemente sea Durkheim el que ha abierto por vez primera la posibilidad de una línea de investigación que ayude a iluminar aquello que se ha dado en llamar "eficacia simbólica" o, en forma menos condensada, las formas de daño y terapia que se basan en la utilización de mecanismos simbólicos para alcanzar sus fines. En efecto, la identificación entre lo simbólico y lo social —así como el lugar que ocupa el cuerpo en esta ecuación—, a cuya puerta llegaba este autor y definida con mayor precisión por Mauss, es lo que permite establecer un programa concreto de trabajo. Quizás sea ésta la razón por la cual Lévi-Strauss sólo se haya dedicado a esta cuestión en un momento relativamente temprano de su producción; entonces, su anti-sociologismo no estaba todavía tan radicalmente definido aunque sí lo suficientemente esbozado como para impedirle adoptar todas las consecuencias de sus

hallazgos. Veamos estos textos, comenzando con el dedicado a la acción de los hechiceros. (Lévi-Strauss, 1958 (1948)).

La referencia al ya clásico texto de Cannon (1942), que describe los efectos fisiológicos concretos por los que una condena producida y aceptada socialmente podían llevar a la muerte, termina con la constatación de que el poder de la magia descansa sobre la creencia en ella. Una primera observación se hace aquí necesaria. Pensar en términos de **creencias** nos embarca en el campo extremadamente resbaladizo de la subjetividad y en la dificultad, también extrema, de decidir quién (o qué) es el sujeto de esa creencia. De hecho, aquello de lo que legítimamente podemos hablar es de códigos disponibles, frente a los cuales los individuos pueden sentir que su adecuación es mayor o menor, o a los que pueden acudir con mayor o menor confianza. Esto es, por cierto, lo que se trasluce en los casos registrados por el propio Lévi-Strauss, a pesar de la ambigüedad de la terminología empleada y de su empeño de encerrarse en el campo de la Psicología.

Resumamos las historias consignadas por el autor para basar sus análisis: una extraída de su propio trabajo de campo entre los **nam-bikuara**; otra, de un informe de M. L. Stevenson sobre sus observaciones entre los **zuni**; la última, un fragmento de autobiografía de un indio **kwakiutl**, registrada por Boas. La primera nos muestra al chamán de un pequeño grupo indígena que explica por la intervención de fuerzas sobrenaturales su desaparición del campamento, hecho al que algunos rumores dan una causa de tono bien distinto: una maniobra política de acercamiento a una partida de indios a la que él y otros miembros del grupo habían pertenecido hasta poco tiempo antes. La siguiente relata un juicio de hechicería contra un muchacho que, al ver que su declaración de inocencia no es la defensa adecuada, cambia de táctica y brinda a sus jueces todas las evidencias que prueban su culpabilidad. La última narra la paradójica aventura de alguien que no cree en la existencia de poderes mágicos y que, al convertirse él mismo en chamán para desenmascarar mejor tales patrañas, descubre que sus prácticas fingidas poseen capacidad curativa.

¿Qué es lo que Lévi-Strauss quiere mostrar a través de estas historias? En primer lugar, que las culturas cuentan con códigos de distinto rango ('esquemas flotantes') que permiten organizar determinados aspectos de la experiencia de sus miembros; de ellos, los indi-

viduos pueden "objetivar estados subjetivos, formular impresiones in-formulables e integrar experiencias inarticuladas como sistema" (ídem: 188).

Esta primera conclusión será de gran utilidad en la producción del concepto de 'eficacia simbólica'. Su empleo frente al caso del que se quiere dar cuenta, sin embargo, no es totalmente pertinente; este equívoco desaprovecha un esquema interpretativo de alcance aún mayor que Lévi-Strauss comienza a esbozar en este texto, páginas más adelante. En efecto, nos encontramos ante dos proposiciones enfrentadas, ambas explicatorias de determinados acontecimientos —la desaparición del chamán y su posterior reaparición en extrañas condiciones. La versión oficial, la del propio chamán, da sentido a estos hechos acudiendo a un código místico: el chamán ha sido arrancado de las proximidades del campamento por un trueno que luego lo ha traído de vuelta. Los rumores —que en ningún momento entraron en competición pública con la versión oficial— organizaban los acontecimientos con la conjetura de un encuentro secreto con integrantes de otro grupo. La razón de este encuentro era valorada de diversas maneras por los distintos emisores de esta interpretación: pedido de reingreso en su antiguo grupo, alianza para atacar a sus compañeros actuales, propuesta de paz entre ambas bandas. La verdad de estas formulaciones no ponía en duda (y en esto Lévi-Strauss lleva toda la razón) la validez del código al que el chamán había acudido para explicar su ausencia; significaba simplemente que éste había mentido utilizando para ello una verdad posible. Pero lo que aquí se contraponen no son dos códigos del mismo rango —aunque sí lo sean para la conciencia nativa—, sino uno del orden de lo simbólico y otro del conocimiento, aun cuando conjetural.

En el juicio de hechicería de la segunda historia nos encontramos frente a una situación diferente. Aquí no se enfrentan dos sistemas interpretativos, sino que un sistema de sentido total, un sistema simbólico, se contraponen a la ausencia total de sentido, a la inexistencia de sistema. La astucia del muchacho acusado, es la de ser el mejor colaborador de sus acusadores, consolidando dramáticamente, con toda la evidencia que aporta, el sistema que la apelación a su inocencia ponía en peligro:

**"Gracias a él, la hechicería y las ideas a ella ligadas escapan a su modo penoso de existencia en la conciencia como un conjunto difuso de sen-**

timientos y de representaciones mal formuladas, para encarnarse en ser de experiencia" (idem : 91).

La formulación, sin embargo, parece demasiado fuerte; su exceso proviene de la elección —única, por cierto, en la obra lévi-straussiana— de la subjetividad como lugar privilegiado de análisis. La hechicería no es (todo el desarrollo del texto así lo prueba) algo difuso o mal formulado. Pueden serlo los estados subjetivos que tienen en la hechicería un molde en el que volcar y conformar su experiencia en casos bien precisos. Lo que la historia del muchacho **zuni** muestra, por el contrario —y Lévi-Strauss lo hace notar— es la fuerza lógica de los "esquemas flotantes", la inercia absoluta de su coherencia, la inexistencia en ellos (y en los hechos que organizan) de agujeros, de "ruidos": todo tiene sentido.

"Quesilid (el actor de la tercera historia) no se ha convertido en un gran hechicero porque cure a sus enfermos; cura a sus enfermos porque se ha convertido en un gran hechicero" (ibídem: 198). Esta fórmula, que condensa a la perfección la naturaleza de la terapia simbólica, puede incluirse en dos líneas de razonamientos diferentes. Una, que una y otra vez emerge de los hechos presentados, de síntesis del plano objetivo, extra-individual, en el que se ha constituido y existe el código. Otra, la perspectiva subjetivista con que son tratados y con la que continuamente chocan, la de su disgregación en miradas de movimientos psicológicos, de estados de conciencia amorfos, que deben alcanzar plenamente (¿cómo saberlo?, ¿cómo medirlo?) una forma determinada: la creencia. Lévi-Strauss escoge esta segunda línea de abordaje. Por eso está obligado a disolver el hecho unitario en una relación entre dos instancias subjetivas, la creencia del chamán y la del público.

La creencia del chamán, sin embargo, no es algo que entre realmente en juego, salvo que nos arriesguemos a supeditarnos a algo tan etéreo como la 'sinceridad' ("No hay razón para dudar .... que los hechiceros, o al menos los más sinceros entre ellos, no crean en su misión, y que esta creencia no esté fundada en la experiencia de estados específicos", ibídem: 197). ¿Cómo entender si no la capacidad curativa de Quesilid que no cree en ella? La moderación de su escepticismo, se dirá, le ha sido impuesta por el otro polo de la relación: la creencia del público. Entraríamos así, paradójicamente, en un campo muy cercano al de la 'mirada' de Sartre, cuyas elaboraciones ideológicas ha sido justamente Lévi-Strauss quien con mayor rigor y fortuna ha ayu-

dado a disolver. Pero no nos conformemos con este argumento *ad hominem*. Lo que este pensador llama 'práctico-inerte', y un código simbólico no puede ser otra cosa, no puede disolverse (éste es el argumento que atraviesa toda la obra de Lévi-Strauss) en el acontecer de prácticas constituyentes, sino que son constituidas por instancias lógicas subyacentes.

Hay un argumento adicional, de orden lingüístico, propuesto por Lévi-Strauss. En un dialecto indígena de California, la relación con lo sobrenatural es clasificada semánticamente, ante la extrañeza del autor, no del lado de la conjetura sino de la percepción corporal, de la inducción, del razonamiento. Pero esta circunstancia nada dice sobre la evanescente experiencia interior de quienes hablan esa lengua, sino sobre la forma en que aquélla es categorizada por ésta: en última instancia, sobre la exigencia que la cultura impone como modelo a la subjetividad, el molde al que se supone que ésta debe acomodarse como pueda, o a mistificarlo: hablar de chamanes sinceros es reconocer, obviamente que hay algunos que no lo son.

Lo que resta, entonces, es la creencia del público, o más bien, aquello que se constituye como foco virtual de la interrelación de creencias individuales; la confianza colectiva en los poderes del chamán, el 'consenso'. En este orden de ideas, escribí hace unos años:

**"(...) no es el poder del agente religioso lo que es dado consensualmente, ni realmente el consenso la 'causa eficiente' de la acción mística. Es el sistema conceptual y otorgador de sentido lo que opera como marco articulador del consenso y que define los poderes, los lugares sociales a que éstos son atribuibles y sus formas válidas de utilización. No estamos frente a la posibilidad de una elección en la que un individuo o un grupo puede pasar de una opción a otra con total libertad; no se trata de una sumatoria de creencias aleatorias sino de la estructura de creencias de la que los individuos participan, el lugar donde las posibilidades son dos: o el sentido o la carencia de él".** (Giobellina Brumena, 1986 e: 36).

Es decir, lo aleatorio, lo que está en el plano del acontecimiento, aquello que puede variar y varía de un momento a otro, es que se considere que Quesalid sea el mejor chamán, es decir, el agente que mejor se adecua al código místico —bajo el que se abrigan él y una cantidad indeterminada de competidores— tal como es retenido por el público; no el propio código respecto al cual y en términos del cual el chamán es juzgado.

Ahora bien, ¿qué hace concretamente el chamán para curar? Ofrece un espectáculo, nos dice Lévi-Strauss, y agrega —con el riesgo por él reconocido de caer en generalizaciones imprudentes— que es el de la repetición del acto de su 'llamada', de la "crisis inicial que le ha llevado la revelación de su estado" (Ibídem: 199). Esta rememoración dramática no es una reproducción; el chamán "las revive efectivamente en toda su vivacidad, su originalidad y su violencia" (Ibídem). Pero tras esa irrupción del origen en el presente, uno y otro vuelven a separarse, ese núcleo de pasado retorna al repertorio disponible del chamán, y el chamán retorna a los hombres. La crisis ha pasado, la normalidad se reinstaura. Este drama vivido públicamente es equiparado por Lévi-Strauss con la abreacción de la cura psicoanalítica. El "chamán es un abreactor profesional", y su acto "induce simbólicamente, en el enfermo, una abreacción de su propio disturbio" (Ibídem).

La relación entre terapia mística y psicoterapia ha sido un lugar común al que llegaron distintos autores prácticamente desde el nacimiento de ésta. Más que la similitud entre los mecanismos de una y otra, sin embargo, interesan ahora sus diferencias. Veamos cómo es esto tratado por Lévi-Strauss; al juego entre equivalencia y disimilitud se dedican tanto las páginas finales del trabajo que he venido analizando como las de Melatti (1963).

En el primero, la convergencia entre psicoanálisis y chamanismo es vista como una deformación mitologizante producida por la vulgarización de aquél que convierte en mecanismo mágico lo que en principio eran "cuerpos de hipótesis científicas verificables en ciertos casos precisos y limitados" (Ibídem: 202). En el segundo, el razonamiento es de otro tipo. En una y otra terapia, dice Lévi-Strauss (1958 (1948): 222), se trata de hacer que "el enfermo viva intensamente un mito", en un caso —el del psicoanálisis—, este mito proviene del propio individuo; en el otro —el del chamanismo—, de la tradición colectiva. Diferencia ésta que se disuelve si se comprende que "el vocabulario importa menos que la estructura", es decir, que el material concreto, anecdótico, del mito, está subordinado a las leyes inconscientes y universales que le dan forma. La cuestión de la diferencia, como vemos, está aquí sólo rozada. Tampoco vamos mucho más lejos si enfocamos la cuestión desde la determinación de quién habla y quién hace la abreacción en un caso y otro, y del sistema combinatorio que así se produce. Lo que escapa aquí al análisis de Lévi-Strauss es el lugar que en una terapia y otra

ocupa el **mito vivido**: mientras que en un caso viene a morir, a desintegrarse, en el otro viene a vivir, a producir efectos, a estructurar la realidad del enfermo. La diferencia entre una cosa y otra nos pone de lleno en la naturaleza de la eficacia del símbolo.

El accionar psicoanalítico, al menos como modelo teórico (fuera de las prácticas analíticas concretas), apunta no a producir un mito sino exactamente a lo contrario, a desproducirlo, recorriendo en forma inversa la 'novela familiar del neurótico'<sup>1</sup> para desmontarla: es cortar los efectos sintomáticos de lo simbólico; al mismo tiempo que el sentido es revelado, es disuelto. Por el contrario, la acción chamánica se basa en los efectos materiales producidos por un mito construido o reconstruido. De esta manera, allí donde la cura se efectúa, estaríamos ante una situación que podría condensarse en esta fórmula altamente paradójica **el agente místico cura enfermando**. En efecto, si nuestra hipótesis no es falsa, la desaparición del síntoma no sería tanto la reabsorción del trastorno en un orden restaurado, sino la producción de un síntoma de sentido inverso al del daño, de un "contra-síntoma", derivado de la 'novela' a la que el cliente ha sido integrado por el discurso del agente. Esto no es decir algo diferente a lo que tiempo atrás afirmaba yo en forma aún más balbuceante que ahora:

"No parecerían pues, errados aquéllos que hablan de paranoia en relación a Umbanda; aún evitando caer en tentaciones psicologicistas parecería evidente que nos encontramos ante una topología, un diseño del espacio social, paranoico. (...)

Aun las potencialidades que Umbanda posee como terapia no oficial precisan ser relativizadas. Sus resultados, en los casos comprobables, implican un precio bien alto: el encierro del cliente en un mundo atomizado, amenazador e irredimible, su cada vez mayor dependencia de mecanismos de protección que generan, ellos mismos, el peligro al anunciar al prójimo como un enemigo encubierto. Umbanda cura a cambio de confinar a sus beneficiarios en una topología paranoica". (Giobellina Brumana, en prensa).

Ya volveré sobre este uso de categorías propias de otros recortes disciplinarios para la descripción y análisis antropológicos. Preguntémosnos ahora, en términos generales, por el nivel lingüístico en el que se produce el sentido místico que lleva a la cura.

1. Tomo esta expresión de un breve artículo, inédito en su momento de Freud, aunque le doy un valor totalmente diferente al que el autor le da allí.

En una forma que la dificultad del problema torna algo crítica, Lévi-Strauss sostiene que el pensamiento posee una exigencia de sentido que la realidad de por sí nunca satisface y que categorías como las de mana —el 'principio activo' de la magia, según Mauss— son el mecanismo por el que los hombres resuelven esta contradicción. Lo que queremos sugerir aquí es que principios de esta naturaleza no son sino subsistemas del sistema global en el que la solución se opera. Veamos esto con mayor detenimiento partiendo no de la exposición de este tema en **Le sorcier et sa magie**, sino su formulación desarrollada un año más tarde en la Introducción a **Sociologie et Anthropologie** de Mauss, en páginas que se encuentran entre las más intensas y luminosas del autor.

La cuestión es la de la categoría de mana, tal como se saca a luz en el texto de Hubert y Mauss sobre la magia. El análisis de estos autores se había interrumpido aquí, y la noción nativa se convertía no sólo en principio explicativo para sus portadores sino también para los observadores, al mismo tiempo que se disolvía en lo arbitrario. Esta arbitrariedad, que caracterizaba al signo saussuriano y, para Mauss (cf. Giobellina Brumana, 1983) a todo hecho cultural, es lo que apunta Lévi-Strauss a desmontar, mostrando la **motivación** del mana, es decir, poniendo a luz los mecanismos a los que esta categoría responde.

Ahora bien, no es en el orden de lo real donde los encontraremos sino en el del pensamiento. Una manifestación de estos mecanismos se revela en un hecho que en principio parece anecdótico. Nombrar lo que no tiene nombre, lo desconocido por una cultura —el caso de la franela roja bautizada como 'animal rojo' por unos indios brasileños visitados por el autor—, pasa a menudo por adjudicarle un término que denota poder. Este tipo de nociones más que significaciones operan un corte en la significación, señalan el desfase entre significante y significado. ¿Cuál es la naturaleza de este desfase?

A esto responde la remisión hipotética que nos propone Lévi-Strauss a un acontecimiento originario: el surgimiento de la lengua que no ha podido ser paulatino sino abrupto; un "fiat" bio-psicológico que ha llevado a que la significación fuese absolutamente allí donde absolutamente no era. Esa irrupción de la significación ha hecho que todo significase aun sin que se supiese qué significaba, que todo tuviera que significar aunque no pudiese realmente hacerlo. Este exceso de significación irrealizable, este desequilibrio incesante entre lo que quiere significar y lo que aún no significa, se reabsorbe haciendo que las cosas signifi-

fiquen por encima de lo que significan. Se abre así el campo de lo simbólico del conocimiento.

Esta oposición entre la exigencia activa y productiva de sentido, por un lado, y el conocimiento, por el otro, es lo que separa aquello que R. Needham ha llamado —sin saber exactamente, según su confesión, de qué estaba hablando— ‘clasificaciones simbólicas’, de lo que Durkheim y Mauss (1968 (1903) : n.225) habían denominado ‘clasificaciones tecnológicas’, segregándolas totalmente de su esfera de interés. La falta de claridad sobre el carácter dual de las operaciones de significación es lo que está por detrás tanto de buena parte de las confusiones de Durkheim y sus colaboradores de *L'Année Sociologique*, como de sus intentos de derivar las categorías de conocimiento de categorías simbólicas. En vez de pensar en un continuo que lleva de un campo a otro y que genera progresivamente la ciencia desde la organización categorial del mundo producida en la religión, sería necesario pensar que la ciencia surge allí donde el pensamiento logra desprenderse de las cargas simbólicas, como señalaba Bachelard. O como podemos leer en Lacan (1981 (1955-56): 263): “Establecer una ley natural es despejar una fórmula insignificante”. La física, por ejemplo, se conforma como ciencia cuando renuncia a la noción de totalidad a la que sólo puede llegar —como actualmente se pretende con una teoría de campos unificados— como un constructo.

Este desvío permitirá ver, espero, detrás de qué estamos realmente yendo con este tipo de preocupaciones. Plantearse la cuestión de la ‘eficacia simbólica’ lleva a descubrir que ésta no es más que una consecuencia, aunque extrema, de la existencia del símbolo, de la producción social de sentido. En otras palabras, allí donde el mundo tiene sentido, allí donde este sentido le es impuesto como la forma que una cultura tiene de controlarlo y controlarse, como lo que una cultura hace para ser tal, es, en el límite, donde ese sentido puede volverse material. Ahora bien, la naturaleza de lo simbólico sólo es visible desde allí donde ya no es el centro de gravedad de la organización de lo real; y no sólo porque allí toda ilusión (la **real ilusión de la real** de la que hablaba Mauss) se disuelve, sino porque es allí donde se pone en operación una relación radicalmente diferente de significación. Esta idea está en forma embrionaria en Mauss, cuando piensa en un corte de la ciencia con sus bases sociales, y por lo tanto, con todo contenido simbólico, correlativa a un

hombre escindido que, al menos en alguna de las esferas de su actividad, no es alcanzado por la acción simbólica.

Ahora bien, de entre los distintos planos lingüísticos posibles, el escogido para plantear la cuestión del sentido por Lévi-Strauss es el del signo; la acción en la que se centra su análisis es la de la denotación. De esta manera, para Lévi-Strauss la magia descansa en la relación entre lo que se intenta manipular por este medio y aquello sobre lo que efectivamente se opera con este fin; en el ejemplo dado por el autor, entre el humo que se produce y las nubes de lluvia que así se supone atraer; la unidad que se restaura por medio de estas operaciones no es una unidad "perdida (ya que jamás se ha perdido nada —ya que esa unidad jamás ha existido en la realidad— FGB) sino inconsciente, o menos completamente conscientes que estas mismas operaciones" (Lévi-Strauss, 1950: XLVII).

Estamos ante dos cuestiones diferenciables: la de la unidad que el pensamiento simbólico produce y la de la naturaleza lingüística de tal unidad. Respecto a lo primero, no hay problema alguno, esa unidad inexistente en la realidad y que el pensamiento le imprime es la del **sentido**: el sentido es —en este 'sentido'— una unidad imaginaria de elementos no conectados en la realidad.

Es respecto a lo segundo que surgen las interrogantes. La opción por un plano atómico de lenguaje es lo que lleva a que Lévi-Strauss desemboque en la noción de 'significante flotante', equiparando así los términos del discurso mágico a unidades de nivel lingüístico aún más bajo, los fonemas, donde es aplicable la categoría de 'fonema cero', de valor nulo, cuya única función es "oponerse a la ausencia de fonema". Esta comparación —esquemática, como el autor reconoce— permite así definir "la función de nociones del tipo mana (como la de) oponerse a la ausencia de significación sin implicar por sí misma ninguna significación particular".<sup>2</sup> El deslizamiento hacia los niveles lingüísticos más elementales es, pues, correlativo a la desistencia de la determinación de la naturaleza del sentido producido místicamente.

2. La noción de 'significante flotante', por otro lado, no vuelve a aparecer en la obra de Lévi-Strauss, aunque sí es utilizada por autores como Deleuze y Derrida. Este no es el lugar adecuado para analizar este pasaje.

Esto, por cierto, es totalmente coherente con la postura general de Lévi-Strauss, una constante de su trayectoria.<sup>3</sup> De 'el sentido nativo nunca es el verdadero' hay un corrimiento a la nulificación de ese sentido. Es aquí donde más se aleja de quien pretende tomar como maestro, Marcel Mauss, y no por ir por detrás del sentido manifiesto de mana o hau (el principio que basa la reciprocidad en *Essai sur le don*), sino por considerarlo irrelevante. Este no es el lugar de discutir esta cuestión en general. Baste sólo explicitar el postulado de que únicamente podremos avanzar en esta investigación si primero nos dedicamos a analizar las formas específicas en que el sentido místico es articulado.

Siguiendo esa formulación general, lo que quiero sugerir aquí es que el significado suplementario al que Lévi-Strauss se refiere no se da ni se puede dar en el plano del signo sino en el de su encadenamiento discursivo. Es este encadenamiento discursivo el que posee esa 'plusvalía' de significación, no ya en la literalidad del texto sino en su estructura.

Al menos en los casos por mí descritos de prácticas de hechicería y de anti-hechicería en Brasil —y, por lo que la literatura muestra, esto sería ampliamente generalizable— los elementos de la acción mística son átomos de un sistema de significación que sólo cobran sentido como totalidad discursiva. Es decir, tenemos dos planos cruzados de constitución de totalidades. Uno, en el que elementos de una cadena significan unívocamente a elementos de otra cadena; otro, en el que los distintos elementos de cada cadena son constituidos como tales cadenas; lo que intento decir aquí es que este segundo plano es el que abre la posibilidad al primero, que la totalidad de la cadena es la que funda la totalidad referencial. En otras palabras, la acción ritual por más fragmentaria que se presente, nunca es puntual. Producir humo no es 'humo' sino una acción verbalizable con un sujeto, un verbo, un objeto, etc. 'Nuve' de hecho es un proceso de llegada de la mis-

3. Lo que no es tan coherente es la atomización de los planos significantes. Veamos, en relación al análisis mitológico, un ejemplo entre tantos de rechazo: "La transferencia de sentido no tiene lugar de término a término, sino de código a código, es decir, de una categoría o clase de términos a otra clase o categoría". (1985: 254).

ma a algún lugar, o de condensación, que sólo tiene valor —en relación a la acción ritual— si produce lluvia. Todo esto, a su vez, está atrapado en secuencias contextuales más amplias: sequías, cosechas que pueden ser perdidas, ciclos de todo tipo, etc. Pero además, cada acción mística está virtualmente enmarcada en conjuntos que le dan soporte y eficacia; en una palabra, que las proveen de sentido. Es que así como las cosas no se han puesto a "significar progresivamente", tampoco se han puesto a significar atómicamente. El discurso torna significativo sus elementos. Pero no se trata aquí de un discurso cualquiera sino de uno que toma la forma de una narración en la que se cuentan determinadas cosas y de determinada manera.

Con las consecuencias de la diferencia entre terapia psicoanalítica y mística, y del nivel lingüístico en el que la cura se efectúa en mente, podemos ahora volvernos sobre el tipo de orden que instaaura o reinstaura el discurso chamánico en el enfermo. Si lo que he sostenido no carece de razón, este orden no es una simple ausencia de orden y conflicto sino la elaboración simbólica específica de ese desorden y de ese conflicto, un orden, por así decirlo, desordenado. La organización conceptual de la realidad en la que es encapsulado el cliente por medio del discurso místico, al menos en lo que hace a mi área de investigación, es simultáneamente la visión conflictiva de la realidad que se produce desde un lugar específico de emisión y la resolución en el plano imaginario de contradicciones irresolubles en lo real. Volveremos sobre esto cuando hablemos de los contenidos concretos del discurso místico.

Ahora bien, la idea de 'orden' con que Lévi-Strauss opera en su texto es bien diferente. Este es, ante todo, la estructuración de estados internos, inefables, del paciente; supone así que lo que el enfermo lleva a la consulta con el chamán es un estado subjetivo, confuso e informulado. Lo que hace el discurso del chamán, de esta manera, sería dar nombre al desarreglo del cliente. Pero esto no es así, ese nombre está ya dado; el repertorio lingüístico al que el enfermo puede echar mano se lo brinda desde un comienzo: dolor de cabeza, pie hinchado, manchas en la piel, etc. Lo que hace el discurso místico del cual el chamán es especialista es darle **otro** nombre que integra a aquél en un sistema más amplio, es poner en funcionamiento un segundo orden de lenguaje, un sistema clasificatorio de otro nivel, que da razón de su mal, que reemplaza, si se quiere, varios nombres por

uno solo. El procedimiento por el que el discurso místico organiza el mal del cliente, por el que le da sentido, opera con dos ejes conjugados en los que, hechos que fuera de este marco serían dispares, se constituyen como un objeto único a partir de su etiología.

Es difícil que el cliente traiga un problema único; generalmente son varios y de órdenes que, desde el punto de vista habitual de las agencias terapéuticas oficiales, son diferentes: desarreglos orgánicos, psicológicos, de relación, etc. La palabra mística reúne todos estos fenómenos, los integra en un cuadro que los homogeneiza por una causa única, los convierte en un solo objeto, los torna isotópicos. El orden que se ofrece al cliente es la inscripción de su daño en una historia; éste tiene sentido, un sentido que, hablo de mis casos brasileños, la medicina no ha logrado producir al no poder diagnosticar o al diagnosticar en forma terapéuticamente inconducente, o que lo ha producido pero en una forma cerrada: el mal sentido de la detección de una enfermedad fatal e incurable. Frente a la ausencia de sentido o a la existencia de un mal sentido, la terapia mística genera un tipo de sentido que nunca se agota en su mera formulación sino que tiene un segundo momento que lo completa y que garantiza su autenticidad. La historia que narra tiene siempre un lugar para la acción de aquél que la narra, el agente místico, y/o de aquél de quien se narra, el paciente.

Pero hay más. Hasta ahora he hablado como si la historia que va a dar sentido al daño del cliente del agente místico fuese un producto de éste. No es así. Cliente y agente comparten un campo en el que tal historia es posible y por esa precisa razón es que son cliente para agente y agente para cliente. La historia les preexiste y los exige a ambos como términos suyos, uno en función del otro.

La historia en la que se puede integrar lo que le sucede al enfermo, además, no basta para que se produzca la cura. Si fuese así, no habría necesidad de agente místico. De hecho, y como acabo de sugerir, esta historia, el cliente ya la tiene esbozada, sabe de antemano cuál es el registro al que el agente recurrirá, y puede saber o sospechar aún más: quién o quiénes son las entidades espirituales que lo perturban, el eventual enemigo que las ha manipulado, etc. Si no fuese así, no acudiría a un especialista en ese código. Es, en cierto sentido, lo mismo que ocurre con el cliente del psicoanalista; sabe con qué términos va a estar tejido el discurso que va a ser producido en el gabi-

nete al que acude. Es que, repito, el sistema de creencias es público, está en el aire; la historia está siempre en ciernes, dispuesta a que cualquiera la tome como propia.

Lo que el agente místico brinda al cliente, y que sólo él puede brindar, es otra cosa: no sólo una confirmación del autodiagnóstico y una profundización y concretización del mismo (¿quién?, ¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿con qué?, etc.), sino, fundamentalmente, una acción en la que todos estos datos sean un referente **significado** y en la que la huella de la significación quede borrada, un discurso práctico y/o una práctica discursiva de un plano diferente a aquél en el que la historia ha sido contada, cuyo lazo con ella es hecho invisible. Este es el núcleo de la hipótesis que estoy aquí presentando.

En otro lugar (Giobellina Brumana y González Martínez, 1988: Introduction), se ha intentado establecer el esquema que subyace a todos los diagnósticos de las diferentes expresiones de la religiosidad subalterna brasileña y que parece operar también, por lo que se puede deducir, de la literatura existente, en las terapias místicas de otras latitudes. Daré aquí una versión telegráfica del mismo.

Todo diagnóstico de cualquiera de esos cultos es la puesta en operación de un esquema común que pone a la persona afectada como blanco de la acción perturbadora, bien de instancias espirituales superiores,<sup>4</sup> bien de espíritus inferiores.<sup>5</sup> En el primer caso, el daño es producido para obligar a que el individuo establezca, restablezca, reencamine o intensifique sus vínculos con la instancia superior. En el segundo, es producto de la maldad y la ignorancia de los espíritus inferiores, y de la persona que eventualmente los haya manipulado, el hechicero (cf. Giobellina Brumana, 1988).

Estos ejes del esquema conforman matrices de las que los relatos de los informantes o los diagnósticos de los agentes religiosos o de espíritus encarnados en ellos, son actualizaciones fragmentarias o totales, es decir, historias que dan contenidos concretos, anecdóticos, idiosincrásicos, al conjunto de los factores esquemáticos o a algu-

4 Guías en el Espiritismo kardecista. Orixás en el Candomblé, ambas denominaciones en Umbanda, Jesús en el Pentecostalismo.

5 Prácticamente los mismos en los cuatro cultos.

nas de sus partes. Estas matrices constituyen los verdaderos repertorios mitológicos de estos sistemas que —al menos éste es el caso de Umbanda— están prácticamente desprovistos de un nivel narrativo del tipo habitualmente tomado como mitología.<sup>6</sup>

Encarar los ejes del esquema de diagnóstico como mitos no es un simple capricho sino la forma más adecuada, creo, de echar luz sobre lo que es pensado, lo que es elaborado simbólicamente, en ellos. En efecto, estas matrices narrativas son el núcleo del aparato categorial por medio del cual amplios sectores sociales del Brasil urbano —los sectores subalternos, es decir, aquéllos que son al mismo tiempo marginales al sistema y dependientes de él— organizan y controlan conceptualmente la realidad en la que viven, producen su sentido. Ahora bien, si seguimos la idea de Lévi-Strauss de que los mitos *sirven* para resolver problemas de lógica social, pensar en este núcleo como mitológico no es otra cosa que indagar por las contradicciones que en ellos son resueltas idealmente. Como ha sido mostrado mucho más ampliamente en otro lugar en relación a Umbanda (Giobellina Brumana y González Martínez, 1988: Cap. 6), las dos matrices mitológicas de las que hablamos elaboran las relaciones derivadas de la propia condición de subalternidad, tanto entre los propios subalternos, como entre ellos y los valores oficiales, o, como dice Mary Douglas, las 'clasificaciones del centro':

**"Ser igual a los otros y no serlo, estar con los otros y no estarlo; el juego pendular de los sectores subalternos a los que su misma condición subalterna lleva a la fragmentación y a los que cada intento de control**

6 Es significativo que en sistemas similares —el caso del vodu haitiano— tampoco exista un plano mitológico en el sentido clásico. Cf. Metraux, 1958: 81. Esta oposición entre sistemas relacionados con la hechicería, por un lado, y la mitología, por el otro, ha sido reconocida también por Nagel (1952). Mucho tiempo antes de que los trabajos de campo registrasen este fenómeno, ya Mauss y Hubert habían advertido que

"(...) si la magia conoce mitos, sólo los conoce muy rudimentarios, muy objetivos, apuntando solamente a las cosas, y no a las personas espirituales. La magia es poco poética, no ha querido hacer la historia de sus demonios". (Mauss, 1950 [1902-1903]: 78).

de la realidad lleva a superarla; esto es lo que se elabora una y otra vez en los relatos sobre las demandas (hechicería; es decir, el eje vertical). (...)

Asumir el código valorativo de la sociedad y no asumirlo, participar del 'centro' y estar en el margen, esto es lo que está en juego en la relación de los seguidores del culto umbandista y los Orixás, en los interminables relatos sobre sus favores y castigos, en las interdicciones y obligaciones respecto a ellos. La Ley es arbitraria, la Ley debe ser obedecida, parecen ser entonces las dos proposiciones contradictorias que se armonizan misticamente".

Esto es lo que las historias cuentan, al menos en uno de los planos en los que se hacen significativas. El discurso místico no acaba sin embargo aquí. Las prácticas de hechicería y anti-hechicería, aquéllas destinadas a provocar daños o a repararlos, también **hablan**, es decir, también están tejidas con los mecanismos básicos de la significación: narran con significantes materiales; que refieren por una vía u otra a los distintos protagonistas del drama, el mal que se hace o que se deshace.<sup>7</sup>

Es este el sentido que va a ser materializado en la cura mística, abriendo pasaje entre cuerpo y entorno social, trasladando de uno a otro el conflicto, absorbiéndolo en un lado a costas de recrearlo indefinidamente en otro. Pero sólo lo será, quiero insistir en ello, si logra ser trasladado a otro plano de significación que permanezca hermético. Este hermetismo, este corte en la significación, producto último de ese excedente de significación del que ya he hablado, es a lo que me refiero con esa denominación que no deja de ser en parte metafórica de 'la metáfora rota'. ¿Cómo se produce esto?

En estas prácticas, en esta materialización discursiva, hay siempre un punto en el que el protagonista humano, agente místico o clien-

7. Los materiales que se manipulan en estas prácticas pueden indicar a la persona a la que se dirigen por su nombre escrito en un papel, fotografía, desechos corporales, piezas de ropa, etc. A la parte del cuerpo a la que se quiere alcanzar por un equivalente inanimado (pierna: pata de pollo). A la entidad espiritual encargada de efectuar la acción por el tipo de ofrenda o por un elemento que caracterice su estereotipo (como su morada: tierra de cemento). Al tipo de daño por una acción equivalente sufrida por un referente (nombre en un papel comido por las hormigas: la persona es comida por dentro); etc. Fuera de algunas notas idiosincrásicas, estos modelos son universales.

te, pierde pie. La acción es realizada por **otro**, un otro radical por definición, la entidad mística, el espíritu a quien se ha encargado la tarea. Aun conociendo todos los detalles que rodean y provocan esta intervención, el agente más sabido no puede menos que reconocer que lo que realmente ocurre se le escapa. Más aún, este reconocimiento del desconocimiento es esencial a la economía de la acción mística: es la garantía de que efectivamente está envuelta en ella una entidad de otra naturaleza. Los espíritus, los **Orixás**, tienen sus **misterios**, sus **secretos**, y es eso mismo lo que les da su eficacia. Si los secretos no fueran secretos, si los misterios no fueran misterios, nadie necesitaría de los **Orixás**. Estos no existirían, tampoco su accionar, tampoco sus efectos.

Vemos entonces que así como el procedimiento místico convierte en absolutamente transparente una cosa —los acontecimientos que organiza como sistema—, torna totalmente opaco otra —la acción específica de resolución de la aflicción diagnosticada. Para analizar esto un poco mejor vayamos al estudio de Lévi-Strauss sobre un canto chamánico **cuna**, el Mu-Igala utilizado entre estos indígenas panameños para ayudar a un parto dificultoso:

**"(...) Mu-Igala, es decir 'la ruta de Muu' y la estadía de Muu no son para el pensamiento indígena un itinerario y una estadía místicas sino que representan literalmente la vagina y el útero de la mujer embarazada, que el chamán y los muchus (espíritus protectores) exploran y en cuyo interior libran su victorioso combate". (Lévi-Strauss, 1958 (1948) : 207)**

Hay aquí dos aspectos que debemos ver con mayor detenimiento: por un lado, el valor del término *igala* (o *ikala*); por el otro, el carácter de la literalidad de la narración.

*Ikala* no sólo es el viaje descripto sino también la propia descripción: lo que llamamos 'literatura', el cuerpo narrativo del que los cantos terapéuticos forman parte, se dice en lengua **cuna** *ikala*. Este término significa literalmente 'donde uno pone el pie' (Kramer, 1970: 120; cf. Holmer, 1950: 26), forma alegórica de decir 'camino' (y 'río', dada la realidad geográfica de los **cuna**). De ahí deriva 'viaje', 'vida', 'hechos', 'aventura'. La forma de las narraciones **cuna** lleva también a que su denominador genérico signifique 'justicia'; la relación entre narrador y oyentes le da, finalmente, el valor de 'lección'.

### La estructura del relato

“muestra un orden notable: en la mayoría de los casos el comienzo y el final son sólo diferentes realizaciones de un mismo escenema; entre uno y otro, el conflicto se desarrolla en dos secciones: entrega del alma y defensa del alma, el primero de ellos también se divide en tres partes: viaje por el mundo externo, batalla por la fortificación, viaje de retorno (...)” (Kramer, 1970: 82).

No es necesario mucho esfuerzo para percibir que estamos ante una forma de realización narrativa comparable —aunque de otro tipo— a la analizada por Propp. Ha sido él quien primero se ha sorprendido por la sistemática regularidad de formas que se encuentran en diversos tipos de relato —y posiblemente Lévi-Strauss—, quien más calurosamente lo ha convertido en dominio público. Quizás el extremo formalismo con que Propp y sus seguidores han encarado la tarea de desmontar las tramas narrativas sea el escollo principal para llegar a las estructuras reales que hacen que una narración sea una narración. Estamos todavía a la espera del develamiento de estas estructuras —y más aún del ‘orden de los órdenes’ que las integre en un nivel más general—; este texto, en definitiva, no es más que un intento de desbrozar algún paso hacia la estructura de un tipo peculiar de narración, aquéllas que pueden provocar efectos corporales.

De hecho, la terapéutica mística *cuna* tiene la excepcional importancia de llevar a luz algo que sólo es esbozado en las prácticas místicas de la mayoría de los otros pueblos indígenas: lo que en estos casos permanece como ‘acciones de encantamientos e invocaciones de espíritus’ sin un lazo narrativo explícito, aquí es formulado abiertamente como un texto. Lo curioso es que Lévi-Strauss, aun cuando tenga todos los elementos en la mano y nos los muestre, no avanza en esta dirección sino en otras. Una de éstas, la de su equiparación con la abreacción psicoanalítica, ya ha retenido nuestra atención. Veamos la otra, donde los hechos traicionan al autor, la de la literalidad del discurso.

En principio, el propósito chamánico parece ser el de lograr que su paciente se torne de alguna manera protagonista de su narración:

“cuando el cantante comienza su recitado bajo la hamaca del enfermo, relata primero aquellos acontecimientos de los que él o el paciente realmente han sido testigos (...). Por medio de una descripción muy

detallada el paciente debe haberse identificado a sí mismo con el paciente de la historia, y debe haber reconstruido en su mente los acontecimientos inmediatamente anteriores. Pero en este punto, la narración se torna simbólica. Si el paciente hasta ese momento ha sido capaz de verificar todo, considera también que lo que sigue es verdad y no será consciente de su carácter simbólico". (ídem: 82).

Esta astuta manipulación, sin embargo, parecería impracticable si se toma en consideración lo que el propio autor afirma páginas antes: los cantos *cuna*, no sólo los terapéuticos sino el conjunto de su literatura, es incomprensible para auditores no entrenados.<sup>8</sup> No están contruidos en lengua llana sino que son expresiones "derivadas del léxico del lenguaje coloquial por medio de reglas semánticas de transformación" (ídem: 60). En la introducción a la segunda, y completa, edición del *Mu-Igala*, podemos leer esta reflexión de sus compiladores que reafirma lo anterior:

"Al igual que tantas otras especies de composición literaria de naturaleza mágica o mística, la canción de *Mu-Igala* no puede ser entendida correctamente salvo por el propio *medicine-man* o por aquellos que él ha iniciado. Es posible hacer una meticulosa traducción literal de su contenido, pero su significado oculto permanece secreto en muchos puntos. Dejamos al estudioso de la religión y la medicina primitivas la solución de problemas que el lingüista no puede dominar" (Holmer y Wassén, 1953: 14).

En un trabajo de Wassén (1949: 48) podemos presenciar la acción de estos especialistas, en un encuentro de jefes indios y sus pueblos:

"(...) los dos jefes estuvieron cantando hasta la medianoche, cuando los dos *arkala* asumieron la tarea de explicar lo que antes había sido dicho en el lenguaje arcaico usado por los jefes".

El conocimiento de las canciones terapéuticas, por otro lado, es considerado peligroso por los *cuna*, razón por la cual sólo un hombre de cierta edad puede acceder a él.

8. Existe, informa el autor (ibídem: 60) sobre la base de datos de Wassén y Marshall, una categoría de especialistas, los *arkala*, que "han recibido una educación especial que los capacita para interpretar literatura (sin embargo, sólo la poesía histórico-política) a la gente, para descifrarles las expresiones poéticas y metáforas".

Lo que ocurre es, pues, lo siguiente: La idea **cuna** de enfermedad como producida por la captura del alma por determinados espíritus, así como algunas de las características de estas fuerzas sobrenaturales, lugares de morada, etc., es de dominio público entre los nativos. El esquema narrativo encerrado en esa concepción, así como los protagonistas en juego en éste, son evidentes para ellos. Uno de estos protagonistas, el especialista ritual, es el que sabe lo que el común de los mortales no sabe, aquél a quien hay que acudir para reparar el daño; esta realidad fáctica es, al mismo tiempo, realidad narrativa, ya que el canto la atrapa como una escena suya. El relato es desencadenado, tanto en la realidad como en el canto, justamente por el enfermo o un familiar suyo que procura una ayuda que, como el esquema impone, sólo pueden brindarle los agentes terapéuticos —y no todos sino aquéllos concretamente encargados de combatir los malos espíritus.<sup>9</sup> La acción del cliente, el específico equilibrio de conocimiento e ignorancia que ésta implica, es entonces, una condición del canto que el canto encierra de antemano. Por otro lado, el agente sólo interviene en el canto —así como en la realidad—, como invocador de quienes serán los reales vencedores de la justa mística, los espíritus. Como se ve, un alucinante juego de espejos.

Para dar una ligera idea de estos procedimientos narrativos, y sin ninguna expectativa de análisis, asomémonos a otro de los textos **cuna**, el *Nia-Ikala*,<sup>10</sup> cuya recopilación debemos a los mismos estudiosos suecos que habían editado el texto analizado por Lévi-Strauss.

Al comienzo de este canto, se presenta al curandero, el **abisúa**, que duerme, se baña, come. Una visión de normalidad que, si segui-

9. Sobre la jerarquía de agentes terapéuticos entre los **cuna**, cf. Wassén, 1938: 148:

“El tipo común de ‘medicine man’ es un *inatuledi*. Además de este tipo, hay una variedad más especializada, el *absoguedi*, el ‘*expeller of plagues*’, los muy importantes *neles*, y especialistas en determinadas canciones como *kurginigtuletgana*, aquéllos que conocen medicinas para el cerebro, etc.”.

10. Este canto, que contiene 1.045 versos, tiene como origen el mismo informante al que se debe el *Mu-Ikala*. La versión **cuna** es acompañada de traducción castellana, sinopsis y comentarios.

mos a Kramer, es la típica de todo inicio de narración **cuna**. En estos primeros 150 versos, sólo una nota parece advertir de algo, la monótona repetición de estrofas ('él es **abisúa**', 'el **abisúa** está mirando el lugar') como si el texto quisiese enfatizar una presencia, la construcción de un personaje. Personaje, que, sin embargo, no va a ser protagónico. Una mujer llega a pedirle que 'vea' para ella:

"Los diablos de casa se han abierto paso hasta mi hombre. (...) Convertidos en pilote de oro, los **nia** (espíritus) seducen la vista de mi hombre. (...) Mi marido está dirigiendo la vista hacia el camino de los **maikuki** (diablos inferiores)" (Holmer y Wassén, 1958: 79).

Pero el curandero nada puede hacer por sí mismo:

"¿Pues me crees espiritual? (...) ¿Pues crees que yo tengo luz? (...) ¿Pues me crees curandero que conozca los lugares oscuros subterráneos? (...) El uno como el otro tenemos la 'vista oscura' " (ídem: 83).

La propia acción es de resultados dudosos: "Sí o no alcanzo a vencerlos (a los malos espíritus), ¿cómo saberlo?" (Ibidem: 80). Pero los **neles** (cf. n.24) de madera balsa del curandero están allí para asistirlo. Lo penetran como si fueran un pene, llenan su 'útero', lo tornan un alma. El curandero, así preparado, se dispone a acudir junto al enfermo: se viste y se maquilla mientras una y otra vez se repite: "Me fortaleceré ante los **maikuki**, cobraré valentía frente a los **maikuki**" (Ibidem: 81).

Llega la hora de que el canto muestre al enfermo: sólo siete versos en los que lo vemos girando, gritando, silbando, llamando, riendo, como los **maikuki**. Esa es su enfermedad, su locura, imitar a los espíritus inferiores.

El **abisúa**, el curandero, se presenta acompañado de su mujer e hijos junto al enfermo. Su primera acción se dirige a sí mismo: ahúma su sombrero y su cabeza con granos de cacao, prepara chicha de maíz. ¿Quiénes son —se pregunta— los espíritus que han perdido al hombre enfermo? ¿Son **nias** errantes? ¿Son estúpidos? ¿Son mudos? ¿De qué **kalu** (recinto amurallado, casa de espíritus) han venido? Se conecta espiritualmente, por la **tupa** (cadena, cuerda) del corazón, con los **neles** (jefes de las medicinas) de la montaña y los convoca, con ellos vienen sus mujeres, las dueñas de las redes de oro y plata con que el espíritu perturbador será cazado que han vestido ropas terroríficas, con dibujos

'como de sierra'. Vienen para escuchar y registrar. Fortalecen las cuentas de sus collares, extienden las redes y se lanzan con ellas a la acción, invocando una a la otra para atrapar al espíritu.

En ese momento, en el canto se produce un corte, un salto atrás que lleva al comienzo de la enfermedad:

"Encima del *kalu Suisuikunkalu*, la *nia*— 'señorita' (el espíritu) está mirando afuera.

Encima del *kalu Suisuikunkalu*, las casas de los hombres están asomando.

Las casas de los hombres están formando grupos.

Las casas de los hombres aparecen bajas.

Las casas de los hombres aparecen blancas.

La *nia*— 'señorita' está mirando afuera.

Encima del *kalu Suisuikunkalu*, un hombre se está moviendo en el mundo de las viviendas, al lado de su mujer.

La *nia*— 'señorita' está mirando afuera encima del *kalu*" (ibidem: 97).

El espíritu quiere casarse con el hombre ("ciertamente hace bien de marido"). Se cambia de ropa y pinta la cara para parecer una india. Sale de su *kalu* ("la *nia* 'señorita' se está moviendo") rumbo a la aldea: animales feroces la acompañan. Atraviesa el mar, ríos, cocoteros, platanales ("la *nia*— 'señorita' viene de prisa a causa del hombre"). El espíritu acecha el paso del hombre cerca de su casa. Cuando éste aparece lo encara y le pide que se case con ella. Al tiempo, le pone un sombrero; así se pierde el alma del hombre.

Con una descripción del estado de locura similar al hecho antes (el hombre imita a los *maikuki*) el canto vuelve al momento de la acción de las mujeres *nele*. La *nia*— 'señorita' se acerca sigilosamente a la hamaca de su hombre; cuando se acuesta junto a él, las mujeres acometen y la apresan con sus redes.

La lucha es fiera. "Estamos a punto de desfallecer" —dice uno de los *neles*; el curandero los insta a no acobardarse y acude en ayuda de las mujeres. Finalmente, la captura termina:

"Alrededor de la *nia* la red empieza a flotar.

Alrededor de la *nia* la red empieza a ondear.

La *nia* empieza a encogerse en la red, la *nia* empieza a redoblar en la red.

La nia empieza a encogerse en la red, la nia está encogiéndose en la red. (...)

Los dueños de las cadenas de hierro la están amarrando con la cadena de hierro”.

“¿Qué me harás?”, pregunta la nia— ‘señorita’ al jefe de sus captorres. Ofrece todo lo que tiene, su servidumbre y hasta su cuerpo, para ser liberada y vuelta a transformar de mujer en espíritu. El trueque es rechazado y mientras algunos de los neles quedan para proteger al curandero de cualquier dificultad que quieran causarle los maikuki, otros van a buscar un lagarto, propiedad de otro espíritu maligno, para llevar de vuelta la nia— ‘señorita’ al mundo subterráneo.

Todos los espíritus —los neles y la nia: ‘señorita’—, y sólo ellos, montan en el lagarto y se echan al mar. Se dirigen al ‘lugar submarino’, allí donde el Oriente es Occidente. Uno tras otro comienzan a aparecer los kalus (las moradas de los maikuki). La nia va retorciéndose y llorando. El viaje llega a su fin, los neles desembarcan con su prisionera y, como burla, la ofrecen al espíritu del que habrían conseguido el lagarto.

Entonces aparecen las tías-tortugas con sus sobrinas-congrejos que las protegen cuando aquéllas desovan en la playa. Su fuerte respiración trae maderas que los neles juntan: es la leña con la que harán arder a la nia— ‘señorita’. Tienen prisa (“ya pronto será tiempo de entrevistarnos con el curandero”). El fuego está encendido. Los neles cogen a la nia que se debate y suplica inútilmente:

“¡Ahora levantamos el cuerpo de la nia— ‘señorita’! —empiezan a levantar el cuerpo de la nia— ‘señorita’.

Sobre el fuego la nia estaba extendida.

La nia se está retorciendo, la nia se está desmayando, el cabello de la nia empieza a humear todo como sangre.

Empieza a cubrir el lugar subterráneo.

La nia está cociendo, la nia está hirviendo.

El vestido de la nia se está haciendo pedazos todo como fuego.

El cabello de la nia se está quemando todo como fuego.

La nia empieza a asarse, la nia empieza a hacerse cenizas.

La nia ya se ha hecho polvo de fuego” (ibidem: 113).

Los neles vuelven a subirse al lagarto. El viento arrecia y la navegación es difícil; hay peligro de naufragar, pero consiguen tomar tierra.

Llegan a un lugar subterráneo y desde allí, por el pozo de agua, suben a la casa del curandero. Los **neles** hablan entre ellos:

—El **abisúa** podrá oírnos, ¿no es verdad?, el **abisúa** podrá vernos, ¿no es verdad? (...)

—El **abisúa** por el oscuro lugar subterráneo había abierto la vista, ¿no es verdad?

—El **abisúa** estaba todo con vista oscura, entonces el **abisúa** es espíritu, ¿no es verdad?

—Entonces el **abisúa** es poseedor de luz, ¿no es verdad?" (ibídem: 115).

El curandero bebe chicha y canta. Una y otra vez, con leves modificaciones, se repite una estrofa que lo deja junto a los 'jefes de las medicinas', a los **neles**. ("Por última vez...").

Este canto, cuyo núcleo no tiene al curandero como protagonista sino como una tercera persona de la que se habla, a la que se pide ayuda, con quien hay que encontrarse, parece tenerlo a él como objeto de su acción. En efecto, es él quien obtendrá visión y luz al fin de este viaje, él quien se tornará por fin un espíritu. Se refuerza de esta manera la figura real y narrativa de quien tiene que construir las narraciones. La presencia del 'chamán', de su canto, de su acción, es la que permite pasar de un mundo a otro, de un plano de discurso a otro, del sentido manifiesto de la historia a su metáfora. Es él mismo quien opera, al mismo tiempo que de gozne, de pantalla entre ellos, quien oculta con el mismo acto que revela.

Entre los **yaminahua**, grupo **panoan** del sureste peruano estudiado por Graham Townsley (1988), ocurre algo parecido a lo que hemos visto entre los **cuna**. Los cantos chamánicos están elaborados en trabajadas metáforas ('palabras retorcidas') totalmente opacas para los no especialistas y que apuntan a revelar relaciones verdaderas entre las partes del cuerpo afectadas o la naturaleza de la afección y fenómenos de la naturaleza, traspasando de ésta a aquélla su regularidad. Sin embargo, esta manipulación es tan sólo para el chamán, consciente de los mecanismos puestos en juego. El canto no se dirige al enfermo, dice Townsley, ni consciente ni inconscientemente, ni desde el punto de vista de los protagonistas de la cura, ni desde el de los observadores. En este caso, a diferencia de lo que ocurre entre los **cuna**, existe otro tipo de canción, sin propiedades curativas, que sí es comprensible para cualquiera. La rela-

ción entre ininteligibilidad y eficacia aparece así más claramente marcada.

Un corte de naturaleza similar pero que pone en juego otros recursos se produce entre los **ayoreo** del Chaco paraguayo y argentino. Las canciones que tienen el poder de dañar, o de curar en determinadas circunstancias, son comprensibles pero no hablan de daño o de su reparación. Son "historias que relatan los orígenes de las cosas" contadas en circunstancias impropias que refieren al daño por una relación metafórica que se establece entre el protagonista de la narración y su auditor: contar la historia del espíritu del carbón hace que las herramientas de quienes la escuchen se deshagan como éste<sup>11</sup> (Idogaya Molina, 1982).

Estos ejemplos, a los que será necesario agregar otros, son los que basan mi hipótesis de que no es la literalidad de la narración, su referencia transparente, lo que está por debajo de su eficacia, y de que, por el contrario, ésta exige ese hiato que la torna incomprensible a sus destinatarios. Ocurre como si el eje paradigmático en el que la metáfora es producible se viese roto por la introducción de un desvío que oculta la yuxtaposición parcial de los campos semánticos que la hace posible. Rozamos así una discusión de un tema en el que los propios especialistas parecen confusos.<sup>12</sup> A este respecto, la cuestión que posiblemente sea la más relevante en la prosecución de esta investigación es la del nivel lingüístico en el que opera la acción metafórica del discurso mítico. En los cantos **cuna**, por ejemplo, la relación no se establece entre palabras, entre sus campos semánticos, sino entre las cadenas que las incluyen. Al menos, eso es lo que nos da a entender Kramer (1970: 61):

11. En este caso no se trata de la producción de un daño corporal, pero es el único ejemplo con que contamos. En el artículo citado se hace referencia a la causación de enfermedades de todo tipo pero no hay mayores detalles. Este silencio quizás se deba a la prudencia de la autora: el suicidio de Lucien Sebag, nos dice, posiblemente haya sido resultado del manejo inadecuado de estas historias.
12. Sobre las discusiones al respecto de las teorías de la metáfora, cf. Le Guern, 1980. Un estudio de materiales simbólicos que usa algunas de las ideas expuestas en este libro puede verse en Thouvenot (1977). Anotemos una frase de Lacan (1984: 322) sobre lo más problemático del estudio del lenguaje: "¿Cómo puede ser que el lenguaje tenga su máxima eficacia cuando logra decir algo diciendo otra cosa?".

"(...) la unidad lingüística en la que la metáfora es expresada no es la palabra sino la frase. Son los hechos, no los objetos, los que son comprendidos metafóricamente". Aquí se detiene el análisis y se delimita el dominio en el que debe prolongarse. Restan a hacer un par de observaciones respecto a lo dicho y a lo no dicho en este trabajo.

El corte que se hacía en la introducción a **Anthropologie et sociologie** entre simbolismo y conocimiento, habría sido esbozado algo más rudimentariamente por su autor en el primer trabajo que aquí he analizado. De las diferencias entre un texto y otro, una de las más marcadas es que la versión anterior ve esta separación como la existente entre pensamiento psicopático y normal, y la posterior la toma como un rasgo propio del pensamiento humano en general. Lévi-Strauss había tenido razón al aceptar la crítica de Michel Leiris y apartar su interpretación del campo de la psicopatología. Había tenido razón porque esa segregación volvía al pensamiento mágico una extravagancia ajena a nuestra normalidad.<sup>13</sup>

Pero si lo anormal ya no lo es, resulta indispensable sacar a luz la ley de su normalidad. Esto es —como dice Lévi-Strauss en la cita de la nota 22— lo que hace Freud en relación a la histeria. Es lo que hace él mismo en el campo de la mitología. En la esfera mística, hemos visto cómo es posible hacerlo recurriendo a las modalidades de la significación. Pero hay algo más importante: no bastan las buenas intenciones para borrar el parentesco que, desde el punto de vista de la relación con el sentido, Lévi-Strauss veía entre magia y psicopatología. El exceso de significación que define al pensamiento mágico es comparable a lo que —trabajando también en el campo de la palabra— Lacan (1984: 36) ha señalado como la característica clave de la paranoia:

"Uno de nuestros psicóticos relata el mundo extraño en que entró desde hace tiempo. Todo se ha vuelto signo para él. No sólo es espiado,

13 Años después, este rechazo —en relación esta vez al totemismo al que comparaba con la histeria y la 'naturalización' de las deformaciones pictóricas del Greco por la segregación ideológica de que había sido objeto, era formulado explícitamente:

"Al volver anormales al histérico o al pintor innovador, se daban el lujo de creer que no nos concernían y que no ponían en causa, por el mero hecho de su existencia, un orden social, moral o intelectual aceptado". (Lévi-Strauss, 1962: 3).

observado, vigilado (...) sino que esto invade (...) el campo de los objetos inanimados, no humanos”.

“A fin de cuentas, ¿qué dice el sujeto, sobre todo en cierto período de su delirio? Que hay significación. ¿Cuál?, no sabe, pero ocupa el primer plano, se impone, y para él es perfectamente comprensible”.

No se trata de reducir pensamiento místico a psicosis: el lazo que une a ambos es una vía de doble dirección: si el pensamiento simbólico comparte rasgos con el patológico, el pensamiento patológico los comparte con el simbólico. La tarea que se abre a la investigación no es la de pasar de un plano de discurso a otro sino construir uno desde el que se pueda pasar libremente por los distintos niveles de constitución del sentido.

Son varios los planos que en este trabajo han sido dejados en la sombra. El intento de echar luz sobre la lógica discursiva que produce efectos no puede ocultar que hay otras lógicas en juego y que probablemente todas ellas estén articuladas en un plano más profundo. De las cuestiones de las que aquí no se ha hablado hay tres, muy relacionadas entre sí, que exigen al menos una breve indicación.

Una de ellas es lo que podríamos llamar el aspecto weberiano. La terapia mística remite a agentes, a especialistas rituales; es por su intermedio que se ponen en operación los mecanismos cuya descripción he esbozado. Una investigación más profunda debe revelar la sistemática de sus prácticas, tal como lo intenta el trabajo de Townsley, que tan por encima hemos visto, en una sintonía equivalente, aunque más fructífera; a la focalización en ‘la creencia del chamán’ a la que apuntaba Lévi-Strauss. Además, la articulación de estos agentes tanto en la sociedad en su conjunto, como específicamente en el campo religioso, debe ser explicitada. Hay un juego entre códigos, entre aquéllos de los que estos especialistas son portadores y ejecutantes, y los de la sociedad o de ciertas áreas de la sociedad, que potencia la operatividad de la acción simbólica, que, por el contrario, la mengua, o que la arrincona a regiones determinadas del espacio social, según las conformaciones específicas de las diversas culturas. De todos modos, y esto nos lleva a la segunda cuestión, los poderes de la índole que hemos estado enfocando, no están repartidos homogéneamente, algunas zonas están cargadas de poder, o, mejor dicho, diferentes poderes están concedidos, en forma siempre he-

terogénea, a distintas zonas. Podemos pensar que la atribución de los diversos tipos de poderes conforman sistemas articulados, del tipo de los que M. Douglas ha intentado descifrar.

Los 'mitos' operantes en el esquema de diagnóstico de la religiosidad subalterna brasileña a los que me he referido, por ejemplo, implican una estratificación social en la que hay un 'centro' y un 'margen'. Esto es obviamente lo que ocurre en el caso brasileño y lo que también encontramos en las sociedades abordadas por los antropólogos británicos en sus análisis sobre **witchcraft and sorcery**. La hechicería —y ésta es una constante de la literatura sobre la cuestión— está vinculada a lo que I. Lewis ha llamado cultos periféricos, o, en un plano correlativo, a algún tipo de marginalidad. Es este tipo de regularidad lo que ha hecho que se hable del poder del margen o de las propiedades de la liminariedad.

Por último, la cura mística de la que aquí hablamos difiere de la que puede presentarse en los 'milagros' en que aquélla depende de una acción ritual. Se conoce la importancia que ésta tiene ante los ojos de los antropólogos, fundamentalmente los ingleses. Pero éstos han chocado con una dificultad, que se agravaba cuando más profunda y seriamente pretendían dar cuenta del problema, como ha sucedido con M. Douglas. Desde un punto de vista ortodoxamente durkheimiano, el ritual vale por lo que Leach llamaría su capacidad expresiva, o mejor dicho, en la capacidad expresiva del rito radicaría su capacidad operativa. Pero ésta, entonces, no sería ya la que explícitamente el rito pretende (producir lluvia, como en el ejemplo bosquimano dado por M. Douglas en **Purity and Danger**), sino actuar como uno de los mecanismos de refuerzo de la cohesión social, o, como indicó la autora que acabo de mencionar, unificar la experiencia. Pero, ¿qué ocurre entonces con aquellos rituales, como los que aquí nos ocupan, en los que no sólo todo el interés está volcado sobre su operatividad sino que además frecuentemente ésta es, si se me permite la redundancia, operativa? La vía de abordaje que supongo más adecuada para la resolución de este problema es pensar en los lugares sociales en los que este tipo de ritual es producido no ya como movidos por una dinámica que meramente refleje los mecanismos por los que el 'centro' se reproduce, sino por una lógica propia en la que esos mecanismos son uno de los factores a manejar.

Un modelo en el que estos aspectos, al igual que los que hemos encarado en este trabajo, estén comprendidos, un modelo que muestre cómo están tejidos unos con los otros, cómo son una única y misma realidad; ese es el objetivo al que apuntamos y al que esperamos haber contribuido con estas páginas, y es una de las vías para restituir toda su magnitud a la noción maussiana de 'hecho social total'.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- DOUGLAS, M. 1966. **Purity and Danger**. London.
- DURKHEIM, E. 1982 (1912) **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid. Akal.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 1983. **Antropología dos sentidos. Introdução a obra de Marcel Mauss** Sao Paulo. Brasiliense.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 1986. **La función terapéutica de Umbanda. Estudio de un caso de cura mística**. ASCLEPIO, 1986.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. 1988. **Hechicería, antihechicería y cura de la aflicción en el campo religioso brasileño**. In "Mito y Ritual en América". Manuel Gutiérrez Estévez (comp.) Madrid. Alhambra.
- GIOBELLINA BRUMANA, F. (en prensa). **Violencia urbana y religión. Acerca de los mecanismos de legitimación de las formas ilegales de represión del delito**. In: Actas del Coloquio "La Ciencia Española e Iberoamérica".
- GIOBELLINA BRUMANA/GONZALEZ MARTINEZ. 1988. **Spirits from the Margin. Umbanda in Sao Paulo: A Study on Popular Religion and Social Experience**. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Acta Universitatis Uppsaliensis.
- HENNINGSSEN, G. 1983. **El abogado de las brujas**. Madrid. Alianza Editorial.
- HOLMER, N. 1951. **Cuna Chrestomaty**. Göteborg. Etnografiska Museet. Etnologiska Studier N° 18.
- HOLMER, N. 1952. **Ethno-Linguistic Cuna Dictionary**. Göteborg. Etnografiska Museet. Etnologiska Studier N° 19.
- WASSEN. 1953. **The Complete Mu-Igala in Picture Writing. A Native Record of a Cuna Indian Medicine Song**. Göteborg. Etnografiska Museet. Etnologiska Studier N° 21.
- IDOGAYA MOLINA, A. 1982. **El daño mediante la palabra entre los Ayoreo del Chaco boreal**, in "Göteborgs Etnografiska Museum Arstryck 1979/1980.
- KRAMER, F. 1970. **Literature among the Cuna Indians**. Göteborg. Etnografiska Museet. Etnologiska Studier N° 30.
- LACAN, J. 1984 (1955-56) **Las psicosis**. Barcelona. Paidós.
- LEVI-STRAUSS. 1950. **Introduction a "Sociologie et Anthropologie"** de Marcel Mauss. Paris. P.U.F.
- LEVI-STRAUSS. 1958. **Le sorcier et sa magie**. in "Anthropologie Structurale". Paris. Plon.

- LEVI-STRAUSS, 1958. **L'efficacité symbolique**. in "Anthropologie Structurale" Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, 1962. **La pensée sauvage**. Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, 1985. **La potière jalouse**. Paris, Plon.
- MELATTI, J. C. 1963. **O mito e o xamã**. in "Revista do Museu Paulista". Vol. XIV.
- MAUSS, M. 1950 (1902-1903) **Esquisse d'une théorie générale de la magie**. in "Sociologie et Anthropologie". Paris, P.U.F.
- MAUSS, M. 1969 (1903)
- MERLEAU-PONTY, M. 1945. **Phénoménologie de la perception**. Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. 1960. **Eloge de la philosophie et autres essais**. Paris, Idées. Gallimard.
- METRAUX, A. 1958. **Le vaudou haïtien**. Paris, Gallimard.
- NEU, J. 1975. **Lévi-Strauss on Shamanism**. in "Man", 10.
- THOUVENOT, M. 1977. **Chalchihuitl: emplois méthaphopriques du mot et symbolisme**. in Journal de la Société des Américanistes LXIV.
- TOWNSLEY, G. 1988. **Shamanic singing and the metaphors of shamanism**.
- WASSEN, H. 1938. **Original documents from the Cuna Indians of San Blas, Panamá**. Göteborg. Etnografiska Museet. Etnologiska Studier N<sup>o</sup> 6.
- WASSEN, H. 1949. **Contributions to Cuna Ethnography**. Göteborg. Etnografiska Museet, Etnologiska Studier N<sup>o</sup> 16.