

Más allá de la eficacia simbólica del chamanismo al psicoanálisis

Francisco de la Peña

Resumen: El trabajo aborda las tesis elaboradas por Lévi-Strauss en torno al chamanismo con el fin de mostrar que los elementos que vinculan la cura chamánica con la psicoanalítica son tan importantes como aquellos que las separan. Los límites de la interpretación levistraussiana del psicoanálisis se hacen evidentes a la luz de las ideas de Jacques Lacan.

Abstract: This paper concerns the theses elaborated by Lévi-Strauss about shamanism with the finality of showing that the elements which link shamanistic and psychoanalytic cure are as important as those which separate them. The limitations of the Lévi-Strauss interpretation of psychoanalysis become evident under the perspective of Jacques Lacan's ideas.

Antropología estructuralista y psicoanálisis

Claude Lévi-Strauss fue el primer antropólogo en llamar la atención sobre los paralelismos entre los principios curativos del chamanismo y el psicoanálisis. No obstante las luminosas intuiciones con las que dio origen a un largo debate intelectual sobre las relaciones entre ambas prácticas curativas, es sabido que las reflexiones del sabio francés enfatizaron sobretudo el parentesco entre el chamanismo y el psicoanálisis (caracteriza al psicoanálisis como una "forma moderna de la técnica chamánica") y descuidaron sus diferencias cualitativas, que no son pocas.

Nos proponemos abordar en este trabajo las tesis elaboradas por Lévi-Strauss para mostrar que los elementos que vinculan la experiencia chamánica y la psicoanalítica son tan importantes como aquellos que las distinguen. A fin

* ENAH-INAH

de hacer evidentes los límites de la interpretación levistraussiana ahondaremos en las reflexiones de Jacques Lacan, acaso el más importante psicoanalista después de Freud, cuya crítica del psicoanálisis hegemónico (dominado por el freudismo norteamericano y anglosajón) no es ajena a una “crítica del chamanismo”. La influencia de las ideas estructuralistas de Lévi-Strauss en la obra de Lacan es de sobra conocida, en particular lo concerniente a la concepción del inconsciente y del orden simbólico. Con todo, Lacan se opone radicalmente a Lévi-Strauss al demostrar de una manera rigurosa que el psicoanálisis es una práctica que pretende ir más allá de la eficacia simbólica del mito, clave de todo dispositivo chamánico. Irreducible a la lógica del chamanismo, el psicoanálisis es para Lacan una producción cultural inédita que sólo en apariencia puede ser confundida con el chamanismo o comparada con él.

La estructura mítica de la cura chamánica

Como es sabido, el chamán clásico, descubierto y estudiado por primera vez entre los pueblos de Siberia, es un individuo que desempeña distintos roles, que pueden ser políticos, religiosos o mágicos. Como terapeuta, se caracteriza por utilizar técnicas muy específicas de trance controlado que le permiten servirse de estados alterados de conciencia para curar (la palabra chamán significa en las lenguas siberianas “exaltado”).

En una acepción estricta, el fenómeno del chamanismo se localiza únicamente dentro de ciertos complejos culturales específicos, y más concretamente en ciertos tipos de sociedades ágrafas. Sin embargo, la categoría de chamán puede ser también entendida en un sentido bastante amplio e incluir a su interior actores culturales muy diversos. En esta acepción, la noción de chamanismo no se refiere a un fenómeno propio de ciertas sociedades sino a una lógica transcultural de la curación, y el chamán podría ser definido como todo tipo de sujeto capaz de curar las enfermedades, y en particular las enfermedades del alma, que se vale de técnicas con una fuerte carga simbólica que están revestidas de una eficacia vinculada a lo sagrado, es decir, vinculadas a la otredad en su sentido más radical.

Ya definido, podemos incluir dentro del campo del chamanismo, y como variantes culturales de su lógica, tanto al chamán *strictu sensu*, como al exorcista, al mago, al brujo, al hechicero, al médico tradicional, al curandero, al gurú, al profeta, al místico, al sacerdote e incluso a ciertos psicólogos y psiquiatras (Lévi-Strauss incluye igualmente al psicoanalista, que le sirve de referencia mayor en sus célebres ensayos sobre el chamanismo).

La antropología ha demostrado que la oposición entre medicina alopática y homeopática, o medicina de los contrarios y medicina de lo semejante, no distingue la concepción de la enfermedad occidental de la no occidental. Por el contrario, las teorías que localizan el origen de la enfermedad tanto en factores patógenos objetivos, naturales o externos al paciente y al médico, como en factores extraempíricos o subjetivos que no son extraños ni al paciente ni al médico, existen en las más diversas culturas, y expresan dos abordajes posibles del problema de la enfermedad en todo tipo de sociedad. En otras palabras, en toda sociedad pueden coexistir dos tipos de concepciones de la enfermedad, la racional-empírica y la personal-sobrenatural.

En este sentido, el tratamiento de la enfermedad vía el “espíritu” es una forma posible de tratar con las enfermedades. Una forma que, en el caso del chamanismo, supone la utilización de relaciones de transferencia o sugestión que hacen depender la cura de la identificación entre el paciente y el chamán (Lévi-Strauss precisa que la cura chamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y una terapéutica como el psicoanálisis).

La discusión sobre las relaciones entre el chamán tradicional y el psicoanalista tienen como referentes los ensayos que sobre este tema escribió Lévi-Strauss en 1949: “La eficacia simbólica” y “El hechicero y su magia”. En ellos el chamanismo es definido por Lévi-Strauss como un complejo cultural que comprende tres actores que, relacionados entre sí, inciden en la curación: el chamán, el paciente y el conjunto de los integrantes de la sociedad que los incluye.

Para el etnólogo francés el chamán es un abreactor profesional, es decir, alguien que al poner en escena los trastornos que originaron su “vocación” de chamán, provoca que su paciente reviva intensamente la situación inicial que provocó su enfermedad a fin de superarla. Al igual que el psicoanalista, que debe pasar por un análisis personal y confrontar su relación a lo inconsciente, “enfermarse” (de la llamada neurosis de transferencia) y curarse de dicha enfermedad a fin de poder desempeñar su actividad y tratar a sus pacientes, el chamán utiliza su “llamado” (la crisis, experiencia sobrenatural o enfermedad que le reveló su condición) para poder curar.

Ahora bien, la curación mágica requiere, para ser eficaz, de la creencia del chamán en su técnica, del paciente en la virtud del chamán, y del grupo en el chamanismo. Esta creencia es indispensable ya que el poder del ritual curativo reside, según Lévi-Strauss, en la actividad inconsciente de mecanismos psicológicos capaces de originar por igual trastornos o reajustes psicoafectivos.

El chamán requiere ser proclive o haber experimentado ciertos estados psicossomáticos, ya que ello le permite dotar de un sistema de símbolos a los

conflictos inconscientes que están en el origen de la enfermedad de su paciente. El chamán traduce los significados difusos de la enfermedad a un lenguaje que permite el desbloqueo y la reorganización del caos que manifiesta el organismo, procurándole su alivio.

Lévi-Strauss afirma que el chamanismo opera por la reducción a un orden lógico de fenómenos inexplicables como las enfermedades, expresiones del caos y el desorden, y que dicha restitución lógica es inconsciente en sus mecanismos. La enfermedad provoca que el individuo exprese un trastorno que en su fondo es doble, biológico por una parte, social por la otra, y la función del chamán estriba en conducir al paciente a su regeneración mediante ritos y mitos que lo resitúan en la estructura social. Así, a través de una manipulación psicológica el chamán resuelve la enfermedad como si se tratara de un conflicto intelectual, y de esta manera disuelve sus síntomas afectivos.

Si la cura consiste en “volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehusa a tolerar” (Lévi-Strauss, 1949b: 173) la función del mito utilizado por el chamán consiste en hacer inteligible y darle sustento a la incoherencia y arbitrariedad de los síntomas de la enfermedad.

Lévi-Strauss nos indica que en el chamanismo, a diferencia de la relación causal entre microbio y enfermedad, exterior al espíritu del paciente, la relación entre mito y enfermedad es interior a su espíritu, y en consecuencia simbólica, puesto que liga un significante a un significado, y traduce a un lenguaje verbal un estado informulable como el de la enfermedad. Para Lévi-Strauss, el principio de la eficacia simbólica del chamán, que provoca una transformación real en el cuerpo o la conducta del paciente a través de representaciones y manipulaciones, puede ser explicada a dos niveles:

Por una parte, por la propiedad inductora que poseen, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas, es decir traducibles una a otra, constituidas a diferentes niveles del ser vivo (procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo) y que son puestas en consonancia por la operación del curandero.

Por otra parte, por la relación que existe en el complejo chamánico entre pensamiento normal y pensamiento patológico. El primero es aquel que aspira a que la realidad le entregue su sentido, tratando de comprender un mundo cuyas leyes escapan a su dominio; el pensamiento patológico, por el contrario, desborda de interpretaciones y sobrecarga de sentido a la realidad. Así, si el pensamiento normal padece de un déficit de significado, el pensamiento patológico dispone de una sobreabundancia de significante.

Es por esta razón que la colaboración colectiva en la cura es decisiva, pues permite establecer un equilibrio entre estas dos formas de pensamiento. A través de la participación colectiva en la curación de la enfermedad, el universo de efusiones simbólicas (tanto del chamán como del paciente) es integrado en una estructura que concilia en un todo la riqueza afectiva desordenada y la invención individual con la tradición social y el pensamiento normal: “gracias a sus trastornos complementarios, la pareja hechicero-enfermo encarna para el grupo, de manera viva y concreta, un antagonismo que es propio a todo pensamiento, pero cuya expresión normal sigue siendo vaga e imprecisa; el enfermo es pasividad, alienación de sí mismo, como lo informulable es la enfermedad del pensamiento; el hechicero es actividad, desborde de sí mismo, como la afectividad es la nodriza de los símbolos. La cura pone en relación estos polos opuestos, asegura el pasaje de uno a otro y manifiesta, en una experiencia total, la coherencia del universo psíquico, proyección del universo social” (Lévi-Strauss, 1949a: 165).

Para Lévi-Strauss la similitud entre chamanismo y psicoanálisis es evidente: ambos tienen como propósito llevar a la conciencia conflictos de carácter inconsciente, que presentan ese estado en razón tanto de su represión por obra de fuerzas psicológicas como de su naturaleza orgánica. Ambos buscan disolver los conflictos y resistencias que causan la enfermedad a través de un conocimiento supuesto, más que real, que provoca una experiencia de reactualización de los conflictos, en un plano que permite su desenvolvimiento y desenlace bajo la forma de una abreacción. Y en ambos casos también, tanto la figura del psicoanalista y el chamán surgen en los conflictos del paciente a través de la transferencia y posibilitan la explicitación de una situación inicial, la enfermedad, que había permanecido informulada.

En función de su interpretación, Lévi-Strauss postula una serie de paralelismos y oposiciones lógicas entre chamanismo y psicoanálisis:

- a) Mientras que el chamán en la cura habla y abreacciona “para” el enfermo, haciendo que éste a su vez abreaccione, en el psicoanálisis es el enfermo el que habla y abreacciona “contra” el analista, que sólo lo escucha y cuya abreacción no es concomitante a la de su paciente, sino anterior y parte de su formación profesional previa.
- b) Cuando la transferencia se instituye, el enfermo hace hablar al psicoanalista atribuyéndole supuestas intenciones y sentimientos; por el contrario, el chamán habla por su paciente, poniendo en su boca réplicas que corresponden a la interpretación de su estado, un estado con el cual debe identificarse.

- c) Mientras que la cura chamánica readapta el grupo a problemas predefinidos que le plantean el enfermo y la enfermedad, el psicoanálisis readapta el enfermo al grupo. En otras palabras, si en el chamanismo la enfermedad se presenta como un desarreglo del universo de significado colectivo, para el psicoanálisis la enfermedad es un desarreglo del universo de significado individual, que no altera ni compromete al conjunto de la sociedad como tal, o en todo caso sólo en la medida en que ésta es troquelada, por decirlo así, a través de la subjetividad.
- d) Chamanismo y psicoanálisis buscan provocar una experiencia reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero mientras en el psicoanálisis se trata de un mito individual que el enfermo elabora con elementos extraídos de su pasado, en el chamanismo se trata de un mito social que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a vivencias personales.
- e) Mientras el neurótico enfrenta su malestar con un mito individual que requiere de una oposición al psicoanalista real, el enfermo chamánico vence su enfermedad identificándose con un chamán míticamente traspuesto e idealizado.
- f) Mientras que en el psicoanálisis el médico cumple las operaciones, dirigiéndose a su paciente más allá de la palabra, mediante gestos y significantes que inciden en el inconsciente, permitiéndole al paciente producir su mito, en la cura chamánica el médico proporciona el mito, el discurso y la interpretación, y el paciente cumple con las operaciones.

Lacan, el psicoanálisis y la crítica al chamanismo

Las penetrantes y lúcidas observaciones que nos ofrece Lévi-Strauss sobre el chamanismo lo condujeron a un conjunto de reflexiones sobre la naturaleza del psicoanálisis de los años de posguerra, reflexiones de gran importancia para interrogarnos el significado de esta práctica en nuestra sociedad.

Al preguntarse por el papel del grupo en la cura chamánica y en el psicoanálisis, Lévi-Strauss observa que en la sociedad tradicional la enfermedad es concebida como un problema de significado, que afecta al conjunto de los miembros del grupo, altera el universo de su cultura y los obliga a reintegrar el sinsentido que representa el padecimiento del enfermo. La conducta mágica frente a la enfermedad no es más que la respuesta a un hecho que tiene una naturaleza simbólica, intelectual y social, más allá de su manifestación afectiva.

Ahora bien, el pensamiento mágico se distingue de la ciencia porque su finalidad es alcanzar, por los medios más económicos, una comprensión general del universo, partiendo del principio de que si no se comprende todo no puede explicarse nada. Por contraste, la ciencia opera por etapas, distinguiendo diferentes dominios del universo y dividiendo los problemas que se plantea en tantas partes como sean necesarias. Por ello, el chamanismo, a diferencia del psicoanálisis, recurre al pensamiento mágico para salvar el abismo que separa el universo del significado del universo del significante a través de una integración global y colectiva de ambos, integración que supere la contradicción y el sinsentido que la enfermedad provoca en la vida social.

En este sentido, Lévi-Strauss advierte el riesgo que corre el psicoanálisis de perder su penetración y criticidad científica y convertirse en una técnica comparable al chamanismo. En efecto, al convertirse en lo que Lévi-Strauss llama una "mitología difusa", el psicoanálisis tiende a dejar de ser un sistema de hipótesis que aborda las causas de la psicopatología individual, provocando curas reales, para transformarse poco a poco en un sistema terapéutico aplicable a cualquier sujeto.

Al hacer esto, el psicoanálisis pasa, de disciplina científica, a convertirse en una tradición terapéutica entre otras, conforme a la cual se reconstruye el universo del individuo, apoyándose en el sentimiento de seguridad aportado al grupo por el mito fundador de la cura.

Para Lévi-Strauss, al incluir en su técnica ya no sólo a los pacientes anormales sino a cualquier sujeto típico de nuestra sociedad, el psicoanálisis arriesga transformar lo que es un tratamiento en una conversión, es decir que en vez de producir soluciones a trastornos específicos, el psicoanálisis se reduce a reorganizar el universo del paciente en función de una interpretación psicoanalítica oficialmente reconocida, divulgada y sancionada socialmente. El psicoanálisis desemboca así en la técnica chamánica y se confunde con un sistema mágico-social, perdiendo toda su especificidad.

El costo de ello es la imposibilidad de un progreso del conocimiento científico al interior del psicoanálisis. Si el psicoanálisis no se confunde con el chamanismo es porque, como lo reconoce Lévi-Strauss, no basta que la integración de la enfermedad de un individuo al universo simbólico del grupo sea posible y hasta eficaz para que sea verdadera, ni para asegurar que una adaptación de este tipo no constituya la afirmación de un estado mórbido. Como observa con razón el antropólogo francés: "reabsorber una síntesis aberrante local mediante su integración, con las síntesis normales, en el seno de una síntesis global pero arbitraria representaría una pérdida en todos los frentes" (1949: 167).

En este punto adquiere todo su sentido la crítica de Jacques Lacan a la interpretación de la teoría freudiana desarrollada por el psicoanálisis norteamericano, dominante hasta nuestros días, una interpretación muy influenciada por el relativismo culturalista y la psicología de inspiración empírico-pragmática, sea conductista, cognitivista o biologista. Sin poder reconocerlo, dicha concepción del psicoanálisis, que se ha convertido en su versión oficial en todo el mundo, ha operado en la práctica como un auténtico chamanismo basado en la socialización de la enfermedad por medio del mito colectivo del *american way of life*, es decir, el mito del individuo libre, autosuficiente, maduro y adaptado a la realidad.

Basando su técnica en la adaptación del paciente a la "realidad", dicho psicoanálisis adapta más bien "la realidad" al paciente, encarnando en la figura del analista (a quien el paciente debe identificarse) los ideales de la maduración, la integración, el libre albedrío, la iniciativa y la adecuación a las normas establecidas de la sociedad occidental. Al anteponer la eficacia a la verdad subjetiva, el psicoanálisis americanizado ha estado más interesado en la adecuación de sus resultados a los fines esperados que en el avance o la profundización de la ciencia freudiana. En esa medida su lógica no es distinta de la lógica del complejo chamánico, pues comparte con él la asimilación de la enfermedad al universo simbólico de los ideales sociales y no la elaboración personal de la enfermedad por el sujeto.

Lacan ha mostrado la manera en la que al seno del psicoanálisis hegemónico el abandono del trabajo sobre lo inconsciente y lo reprimido, sobre la división subjetiva y el deseo, ha sido correlativa de la primacía otorgada al ego y al fortalecimiento del ego, el yo o el *self* a través de la identificación al analista-chamán. Identificación que no es sino la contraparte de la interiorización del mito de la "adaptación" o de la "buena" relación de objeto por parte del paciente.

Al recuperar el sentido radical de la doctrina freudiana, Lacan se sirvió sin duda de las ideas de Lévi-Strauss en un doble plano para, por una parte, "deschamanizar" al psicoanálisis y convertirlo en una teoría capaz de ser formalizable y dar cuenta de sus elaboraciones, condición de cualquier quehacer científico; y por otra parte, para abordar el estudio de lo inconsciente a la luz del orden simbólico y sus leyes.

En efecto, la definición de lo inconsciente propuesta por el antropólogo francés tuvo un impacto decisivo en la lectura de Freud por Lacan. En cierta medida, Lacan coincide con Lévi-Strauss en la afirmación de que la matriz que opera en la cura chamánica y psicoanalítica tiene la estructura de un mi-

to, en un caso recibido de la tradición colectiva, en el otro producido a partir de la elaboración del pasado individual de un paciente.

La cura psicoanalítica, así concebida, depende menos del carácter real de las situaciones rememoradas que del hecho de que el sujeto las experimente bajo la forma de un mito vivido. Por esta razón, el efecto traumatizante de una situación o acontecimiento pasado en la vida de un paciente no resulta de su carácter intrínseco sino de su cristalización en una estructura preexistente, cuya eficacia es totalmente simbólica. Así, mas allá de los acontecimientos y la historia individual, lo inconsciente podría concebirse a través del conjunto de estas estructuras preexistentes y sus leyes, lo que Lacan ha definido como el orden simbólico.

Para Lévi-Strauss y para Lacan el inconsciente freudiano, que no debe ser pensado como un depósito de particularidades subjetivas, puede reducirse a una función, la función simbólica, que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes, y que se limita a imponer dichas leyes a un conjunto de elementos inarticulados. Independientemente de que la fuente del mito sea un material de imágenes individuales o colectivas, recreado por el sujeto o extraído de la tradición, el inconsciente opera sobre ambos tipos de materiales, imponiéndoles una estructura.

Se derivan de estas consideraciones tres conclusiones:

- 1) Si el inconsciente es un producto de la función simbólica y está vinculado a sus leyes, se comprende el sentido de la definición lacaniana de que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, tesis que inaugura su llamado "retorno a Freud" así como su posición dentro del psicoanálisis (Lacan: 227-310).
- 2) Si la lógica del mito que opera en la cura chamánica y psicoanalítica deriva de la misma fuente, la función simbólica y sus leyes inconscientes, se comprende también la posible relación entre las leyes de estructura del mito y la de los complejos psicoafectivos de un individuo.
- 3) Si con todo, el chamán no psicoanaliza y el psicoanalista no es un chamán, es porque en nuestra civilización el tiempo y la experiencia mítica y sagrada sólo pueden expresarse en un plano individual y no colectivo.

Los límites del mito de la estructura

Ahora bien, a pesar de que es evidente la coincidencia de muchas de las ideas de Lévi-Strauss y de Lacan, es necesario reconocer que su relación no es convergente en todos los puntos. El inconsciente del estructuralismo antropo-

lógico tiene más semejanzas con una suerte de “kantismo sin sujeto” que con la particular concepción de Lacan, de la cual difiere radicalmente. La identidad de las leyes del psiquismo y de la cultura no es una idea común a Lacan y Lévi-Strauss, sino a éste último y Geza Roheim (aunque uno la establezca en función de la unidad y universalidad de la ontogenia humana, y el otro en función de la emergencia del orden simbólico).

Mientras que para Lévi-Strauss la estructura inconsciente del mito es subjetiva y formalizable, para Lacan el inconsciente en tanto orden simbólico es inconsistente y formalizable sólo en la medida en que está marcado por la presencia de la pulsión, la subjetividad y la castración.

La originalidad de Lacan consistió sin duda en la aplicación que hizo al psicoanálisis de los aportes de la lingüística estructural y la antropología de Lévi-Strauss, para quien la cultura y el psiquismo derivan de las leyes del lenguaje, leyes cuya naturaleza es inconsciente. Dicha tesis llevó a Lacan a concebir la universalidad de las leyes del inconsciente freudiano a partir de las leyes del lenguaje (y no a partir de la teoría evolucionista de la herencia filogenética) y a afirmar que el inconsciente está estructurado según estas leyes.

Con ello Lacan logró liberar al inconsciente freudiano de todo reduccionismo biologista o culturalista, y esclareció como nadie su especificidad y legalidad propias. Sin embargo lo más importante es que su importación de las ideas de la antropología estructuralista al psicoanálisis no fue mecánica. La originalidad de la reflexión lacaniana se hace evidente en su lectura de los ensayos de Freud calificados como “antropológicos”.

En efecto, más que considerar tales trabajos como los fundamentos de una antropología psicoanalítica, es decir como aplicaciones del psicoanálisis a la cultura a fin de explicar los hechos sociales a partir de causas psíquicas, Lacan los concibe más bien como tentativas para resolver los problemas lógicos derivados de la comprensión estructural del psiquismo. Para Lacan, Freud no explica la cultura por el psiquismo. Freud nos permite comprender los principios universales del psiquismo considerando ciertos rasgos estructurales de la cultura, inherentes a su naturaleza simbólica e inconsciente (expresados en el ritual, el mito, la religión, el arte, la economía, la organización social o política) pero abordados bajo la forma en que se manifiestan a través de sus efectos subjetivos, como estructuras psíquicas y no culturales.

En otros términos, esto significa que para Lacan la articulación entre lo inconsciente con lo cultural, por un lado, y con lo psíquico, por otro, es distinta en cada caso. Si bien Lacan coincide con Lévi-Strauss en que tanto las leyes de la cultura como las del psiquismo están basadas en las leyes del lenguaje

y en que ambas tienen una naturaleza inconsciente, no deduce de ello, a diferencia del antropólogo francés, que la cultura explica al psiquismo o viceversa, que el psiquismo explica la cultura.

Para Lacan las leyes de lo inconsciente en el plano psíquico suponen el proceso material a través del cual cada individuo es inscrito como sujeto dividido en el orden del lenguaje.

Por el contrario, para Lévi-Strauss la dicotomía entre individuo y sociedad, subjetivo y objetivo, yo y otro, es sólo una apariencia que nos hace creer en una diferencia entre el psiquismo y la cultura. Según el etnólogo francés, sólo desde una perspectiva que se desplace del nivel de los fenómenos conscientes a los inconscientes es posible superar dicha antinomia, y comprobar que las leyes del psiquismo son homólogas a las de la cultura, y ambas un producto de la existencia del orden simbólico, que es el orden del lenguaje (Lévi-Strauss, 1950). Pues más que distinguirse, la sociedad y el individuo serían las dos caras de un mismo fenómeno, la consecuencia necesaria de la existencia del lenguaje, variaciones específicas de una lógica que deriva de las leyes del orden simbólico (aunque esto no signifique que el paralelismo lógico de las leyes del psiquismo y la cultura se confunda necesariamente con la armonía entre individuo y cultura).

En cualquier caso, a diferencia del inconsciente estructural de Lévi-Strauss, que es un inconsciente sin falla, consistente y totalizable, producto del conjunto de permutaciones lógicas a que dan lugar las leyes del intelecto o la mente, que no son sino las leyes de la cultura, el inconsciente para el psicoanálisis lacaniano se constituye y está soportado por una radical inconsistencia, una falla que testimonia la presencia de un sujeto del inconsciente marcado por la hiancia que hace de todo ser humano un ser deseante, dividido y marcado por la otredad.

Para Lacan, el inconsciente freudiano es ante todo psíquico, y aunque estructurado según las leyes del lenguaje, no supone su reducción a dichas leyes más que hasta cierto límite. Un límite desde el cual se presentifica el campo de la castración, de lo real, de lo inarticulable y de lo no simbolizable, del goce y la pulsión de muerte, fenómenos que tienen para el psicoanálisis una importancia capital para comprender las paradojas de la dialéctica subjetiva.

En Lacan, el orden simbólico que el lenguaje introduce en la vida de los hombres regula la economía inconsciente de un goce pulsional mudo y abismal que debe de ser encuadrado en los márgenes del deseo. Deseo y ley sin duda son las dos caras de un mismo fenómeno, el lenguaje, pero ambas producen y derivan a la vez del goce, de un plus que es un más y un menos des-

de el que la inconsistencia de lo simbólico se revela como necesaria e insuperable. Para el psicoanálisis freudiano y lacaniano el lenguaje, sus leyes pero sobre todo sus límites, son la materia de la experiencia analítica, una confrontación del deseo a la falta de goce, la sustitución del goce del otro por un "otro" goce hecho de actos y no de razones.

En otras palabras, el inconsciente psicoanalítico no se agota en el orden del lenguaje, y por lo tanto en la lógica de la cultura tal y como la entiende el estructuralismo antropológico. Más aún, el inconsciente del estructuralismo levi-straussiano, en la medida en que no se constituye por la represión originaria, podría ser calificado de prefreudiano. Dicho inconsciente se asemeja más a una no conciencia o preconciencia que reenvía a la inabarcabilidad por parte de una conciencia particular del alcance de las leyes culturales, un inconsciente que se reduce a una idea de lo simbólico como un orden totalizable y asimilable al conjunto de sus leyes. Tal inconsciente "es universal, allí donde para Freud solo hay inconsciente en singular, está abierto al descubrimiento y a la formalización, como un yo ahí totalmente cognoscible y previsible" (Dunand: 313).

La ilusión chamánica

Hasta aquí hemos constatado que si Lévi-Strauss libera al inconsciente freudiano de sus connotaciones más elementales: depósito del instinto, de lo arcaico, de lo genético o de lo ilusorio, Lacan retoma sus críticas y las desarrolla hasta sus últimas consecuencias. Pero comprobamos también que la convergencia entre ambos se vuelve divergencia a partir del lugar desde el cual hablan, la antropología y el psicoanálisis. Ahí donde Lévi-Strauss encuentra un común denominador entre la actividad del chamán y el psicoanalista, la eficacia simbólica del mito y de sus leyes, Lacan establecerá su radical diferencia.

Si es posible establecer una diferencia entre el chamanismo y el psicoanálisis es porque el primero opera siempre bajo una lógica normativizante y socializante, en beneficio del superyó y el ideal del grupo. Como afirma Anne Dunand: "el psicoanálisis se opone a la antropología, pues ésta se ocupa de lo normal (ideal) y aquel de lo que trastabilla" ya que "contrariamente a lo que sucede con el chamán, no puede haber voluntad de curar en el analista, pues él está de lado del sujeto en su posición frente al inconsciente y no del lado del ideal del yo" (Dunand: 306).

Si el inconsciente psicoanalítico no se reduce a las leyes del simbolismo universal de la cultura, si no es equivalente de lo inconsciente en el sentido de la antropología estructuralista, es porque introduce al sujeto en la definición de

la estructura inconsciente. Lévi-Strauss opera una forclusión del sujeto que le lleva a establecer una relación no subjetivada del sujeto al inconsciente, lo que le impide reconocer la originalidad de la experiencia psicoanalítica y le lleva a subsumirla, a pesar de sus brillantes observaciones, a la lógica del chamanismo.

¿De que manera deberíamos, en consecuencia, concebir la especificidad del psicoanálisis frente al conjunto de técnicas tradicionales de curación? En un brillante estudio comparado entre las tradiciones curativas hindúes y el psicoanálisis, Sudhir Kakar comprueba que la principal diferencia entre ambas estriba en la forma en que la persona es concebida culturalmente en la sociedad occidental y la hindú. Mientras en occidente la persona es de naturaleza indivisible (individuo), esto es, permanente homogénea y cerrada, en la hindú la persona más que una mónada es un individuo, constituido y definido por relaciones abiertas, fluidas y relativas.

Para los hindúes los desórdenes afectivos y emocionales son desórdenes de las relaciones sociales, no del individuo, y por ello para su psicoterapia el origen de la enfermedad está en el nivel del grupo más que en la fantasía individual. En lugar de la deconstrucción de las fantasías inconscientes del individuo, la terapéutica tradicional en la hindú opera a través de una fantasía primaria, socialmente reconocida por los practicantes de un sistema curativo determinado, que se ajusta al conflicto inconsciente central de determinados pacientes.

La proliferación de escuelas curativas de las más diversas orientaciones mágico-religiosas (budista, hinduista, islámica, etcétera) a lo largo y ancho de India, se explica así por el hecho de que la fuerza de la sociedad tradicional limita al mínimo la diferencia individual al interior de un grupo. Por ello, la cultura religiosa o de casta de cada grupo predetermina el tipo de marco mítico-fantasmático al interior del cual el deseo de la mayoría de sus miembros se manifiesta, ofreciendo a todo individuo un dios para cada estado psíquico, un mito para cada deseo o una leyenda para cada angustia (Kakar).

Sin duda Kakar retoma la clásica dicotomía entre occidente y oriente que opone las sociedades individualistas a las sociedades holistas, y que no es más que una variante de la oposición entre la sociedad occidental y la sociedad tradicional en general. Con todo, las conclusiones a que arriba Kakar y que son válidas para la mayoría de las sociedades de las que habla la etnología (en donde se expresa con mayor transparencia el complejo chamánico) podrían serlo también para el mundo occidental, puesto que el individualismo puede en el fondo considerarse como una variante empobrecida del holismo.

La sociedad occidental contemporánea no está exenta de la práctica del chamanismo, como el mismo Lévi-Strauss reconoce y el psicoanálisis postfreudiano a la americana lo prueba. En efecto, el culto al individuo no es más que otra forma del ideal del grupo, en la que el ego representa la norma colectiva. La proliferación de todo tipo de psicoterapias que aspiran a sustituir al psicoanálisis del yo (legitimado en todas sus variantes en la Asociación Psicoanalítica Internacional) ofreciendo métodos más eficaces de reforzamiento yoico, recuerda al estado de las terapéuticas tradicionales descrito por Kakar en la India. No es una casualidad que la mayoría de las técnicas psicoterapéuticas más difundidas hoy día (Gestalt, análisis transaccional, psicodrama, terapias sistémicas, etcétera), tengan como objetivo el apuntalamiento del ego, y que recurran a la dinámica de grupos. Cada una de estas doctrinas ofrecen, al igual que sus homólogos hindúes, diversos tipos de fantasías primarias que operan como mitos colectivos y que sujetan al individuo a los ideales superyoicos de nuestra sociedad.

Toda la originalidad de la obra de Lacan consistió en librar al psicoanálisis, temor compartido por Freud mismo, del destino al que lo condenaba su apropiación por los representantes de las normas colectivas: los médicos, los psiquiatras, los psicólogos y los sacerdotes.

El error de Lévi-Strauss no consiste en haber constatado la semejanza entre el chamanismo tradicional y el psicoanálisis, sino en reducir éste último a su versión americanizada. El desacuerdo entre Lacan y Lévi-Strauss, sin embargo, no se reduce a esto. La teoría del chamanismo y la concepción del psicoanálisis de Lévi-Strauss desconocen los efectos que la existencia del sujeto y la castración tienen en la definición misma del inconsciente, y por lo tanto en la estructura misma del mito, colectivo o individual, que le sirve al antropólogo de fundamento a su teoría de la eficacia simbólica.

Lacan hará explícita su relación con Lévi-Strauss en su trabajo "El mito individual del neurótico" de 1953, que representa la aplicación de los principios del estructuralismo antropológico al campo psicoanalítico a fin de refundar la ortodoxia freudiana con otro lenguaje. Sin embargo, su concepción del mito no es del todo idéntica a la del antropólogo francés.

Lacan propone en este ensayo, a través de la articulación del caso del hombre de las ratas y la autobiografía de Goethe, una revisión del complejo de Edipo en clave estructuralista, que tratando a dicho complejo como un mito, permite un desplazamiento de su articulación triangular a una estructura cuaternaria.

Si el título de este trabajo alude a la relación de inversión que establece Lévi-Strauss entre el mito colectivo de la cura chamánica y el mito individual que

produce el análisis, para Lacan se trata de demostrar la naturaleza imaginaria del complejo edípico, mito individual que encubre la presencia de la castración dando su sentido a la neurosis, y no de situar en el mito la eficacia de la cura, como postula Lévi-Strauss.

A diferencia de la capacidad socialmente reguladora y adaptativa que tiene en Lévi-Strauss el simbolismo del mito, Lacan sitúa en la falta en lo simbólico la subversión y la originalidad de la experiencia analítica, que apunta a un real que en el mito neurótico es reprimido imaginariamente.

Como señala Roudinesco, al interpretar las tesis freudianas a la luz del estructuralismo antropológico, Lacan introduce sus propias hipótesis, que no se encuentran ni en el corpus freudiano ni en los textos de Lévi-Strauss (288). Más que la incidencia del mito, es su desplazamiento lo que el psicoanálisis tiene como meta. Como lo afirma con toda precisión Dunand:

lo que se pone en juego en un análisis no tiene el fin de hacer al sujeto conforme a la regla, tal como ella se formula en su mito individual, sino llegar a que él se despegue de este mito, mito que es inconsciente a diferencia de los mitos etnológicos que no lo son. El mito, en tanto que recibe la adhesión de los individuos de una misma sociedad, no es inconsciente. Es una representación imaginaria que obtura el agujero abierto por lo real en lo simbólico, explica y describe la ley, e incluso, la justifica. Su función es la misma que la del mito individual (328).

Si el mito es la expresión de los ideales del grupo (y en consecuencia encarna lo que Lacan denomina el discurso del amo), independientemente de que sea transmitido al individuo o producido por él, su función es en todos los casos la de asegurar la represión, y por ello puede ser utilizado a través del ritual o la técnica para una curación adaptativa convencional. Toda la diferencia entre el chamán y el psicoanalista consiste en que este último no apuntala al yo ni al ideal del yo, sino que permite manifestarse al sujeto como sujeto del lenguaje y de la castración.

Bibliografía

Dunand, Anne

1989 "Lacan lector de Lévi-Strauss" en Nestor Braunstein *Las lecturas de Lacan*, Editorial dos velas, México.

Kakar, Sudhir

1989 *Chamanes, místicos y doctores. Una investigación psicológica sobre la India y sus tradiciones para curar*, FCE, México.

Lacan, Jacques

1987 *Escritos*, Siglo XXI editores, México.

Lévi-Strauss, Claude

1949a "El hechicero y su magia", en *Antropología estructural*, 1977, Eudeba, Buenos Aires.

1949b "La eficacia simbólica", en *Antropología estructural*, 1977, Eudeba, Buenos Aires.

1979 "Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, [1950].

Roudinesco, Elisabeth

1993 *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Fayard, París.

Miscelánea

PAGINA # 154 BLANCA