

La eficacia simbólica

JESÚS GONZÁLEZ REQUENA
Universidad Complutense de Madrid

The Symbolic Efficacy

Abstract

In his seminal text *The Symbolic Efficacy*, Claude Lévi-Strauss carries out an analysis of the shamanic rituals among the Kuna Indians provided to assist women in a difficult labour. He wondered about this particular efficiency, for which he coined the phrase symbolic efficacy. The present paper focuses on a critical review of the said text from the perspective of a theory of the symbolic. Firstly, a differential definition of notions such as sign and symbol, meaning and sense, and semiotic efficacy and symbolic efficiency is made. Then, myth symbolic function is reconsidered by assuming that symbolic stories play a determining role in subjectivity conformation.

Key words: Theory of the symbolic. Semiotics. Ethnology. Psychoanalysis. Myth.

Resumen

En su texto clásico *La eficacia simbólica*, Claude Lévi-Strauss procedió al análisis del ritual chamánico de los indios kuna destinado a asistir a cierto tipo de parto difícil y se interrogó por su peculiar eficacia, a la que dio en denominar, precisamente, eficacia simbólica. El presente trabajo parte de la revisión crítica del texto lévi-straussiano desde la perspectiva de la fundamentación de una teoría de lo simbólico. Para ello se procede a la definición diferencial de las nociones de signo y de símbolo, de significado y de sentido, de eficacia semiótica y de eficacia simbólica, y a una reconsideración de la función simbólica de los mitos, en tanto relatos simbólicos determinantes en el proceso de la construcción de la subjetividad.

Palabras clave: Teoría de lo simbólico. Semiótica. Antropología. Psicoanálisis. Mito.

El chamán y la parturienta

Claude Lévi-Strauss creyó oportuno recurrir a la expresión *eficacia simbólica* para nombrar la sorprendente eficacia de una técnica chamánica empleada por los indígenas kuna para asistir a ciertos casos de partos difíciles¹.

A pedido de la partera, cuenta Lévi-Strauss, cuando el parto se presenta difícil, tiene lugar la intervención del chamán, quien des-

¹ En un principio, este texto debía formar parte del libro *Los tres Reyes Magos. La eficacia simbólica* (Akal, Madrid, 2002), pero decisiones editoriales –seguramente sensatas– condujeron a posponer su publicación. Sirva esta indicación para localizar su contexto de resonancia.

pliega un ritual cuyo primer paso consiste en la confección de ciertas imágenes sagradas –los *nuchu*–

“espíritus protectores que el chamán convierte en sus asistentes y cuyo grupo encabeza conduciéndolos hasta la mansión de Muu, la potencia responsable de la formación del feto. El parto difícil se explica, en efecto, como debido a que Muu ha sobrepasado sus atribuciones y se ha apoderado del purba o «alma» de la futura madre. El canto consiste entonces enteramente en una búsqueda: búsqueda del purba perdido, que será restituido tras grandes peripecias, tales como demolición de obstáculos, victoria sobre animales feroces y finalmente un gran torneo librado entre el chamán y sus espíritus protectores por un lado, y Muu y sus hijas por el otro, con ayuda de sombreros mágicos cuyo peso estos últimos son incapaces de soportar. Vencida, Muu deja que se descubra y libere el purba de la enferma; el parto tiene lugar, y el canto concluye enunciando las precauciones tomadas para que Muu no escape en persecución de los visitantes. El combate no ha sido librado contra la misma Muu, indispensable para la procreación, sino tan sólo contra sus abusos; una vez corregidos estos, las relaciones se vuelven amistosas, y el adiós de Muu al chamán equivale casi a una invitación: «Amigo nele, ¿cuándo volverás a verme?»

2 LÉVI-STRAUSS, Claude: 1958: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 169.

Sin duda es éste un universo simbólico, habitado por figuras mitológicas que son invocadas por el chamán para intentar hacer frente a un proceso de parto que se halla inquietantemente bloqueado. Pero lo primero que sorprende al antropólogo es el hecho de la inesperada correspondencia entre los términos del relato mitológico y la anatomía real de la parturienta:

«Mu-Igala, es decir, la «ruta de Muu» y la mansión de Muu, no son para el pensamiento indígena un itinerario y una morada míticos, sino que representan literalmente la vagina y el útero de la mujer embarazada, que el chamán y los *nuchu* exploran y en cuyas profundidades libran su combate victoriosos.³»

3 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 170.

«El oscuro «camino de Muu», ensangrentado por el parto difícil, y que los *nuchu* deben reconocer al resplandor de sus vestimentas y sombreros mágicos es, pues, incontestablemente, la vagina de la enferma. Y la «morada de Muu», la «fuente turbia» donde ella tiene su mansión, corresponde bien al útero... «la turbia menstruación de las mujeres», llamada también «la profunda, sombría fuente», y «el sombrío lugar interior»⁴.

4 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 172.

De todo ello deduce Lévi-Strauss que nos encontraríamos ante una intervención de índole propiamente psicológica:

“el chamán no toca el cuerpo de la enferma y no le administra remedio; pero, al mismo tiempo, pone en discusión en forma directa y explícita el estado patológico y su localización: diríamos gusto-

«... que el canto constituye una «manipulación psicológica» del órgano enfermo y que de esta manipulación se espera la cura.⁵»

Los «monstruos fantásticos y animales feroces (...) son (...) los dolores mismos personificados. Y aquí también el canto parece tener por objetivo principal el de descubrirlos a la enferma y nombrárselos, de presentárselos bajo una forma que pueda ser aprehendida por el pensamiento consciente o inconsciente.⁶»

5 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 173.

6 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 178.

Pero si en este contexto Lévi-Strauss siente oportuno hablar de *eficacia simbólica* es por la constatación del éxito de la intervención. Pues “la enferma, al comprender, hace algo más que resignarse: se cura”.

7 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 178.

De manera que la expresión *eficacia simbólica* no debe ser entendida al modo metafórico. Por el contrario, el hecho inapelable de la curación, en la medida en que tiene lugar, obliga a dar a estos términos un sentido literal: los símbolos del mito, convocados en el proceso del ritual, consiguen desbloquear al proceso fisiológico. De ahí la índole específicamente psicológica de la intervención del chamán:

«La cura consistiría, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del chamán no corresponda a una realidad objetiva carece de importancia: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo. La enferma los acepta o, mejor, ella jamás los ha puesto en duda. Lo que no acepta son dolores incoherentes y arbitrarios que, ellos sí, constituyen un elemento extraño al sistema, pero que gracias al mito el chamán va a reubicar en un conjunto donde todo tiene sustentación.⁸»



8 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 178.

Tendría lugar, así, por la mediación del relato mítico, una reconciliación de la enferma con el doloroso proceso fisiológico desencadenado en su cuerpo. Tales serían, entonces, las condiciones de la *eficacia simbólica*:

«Las diez páginas que siguen, ofrecen, en un ritmo jadeante, una oscilación cada vez más rápida entre los temas míticos y los temas fisiológicos, como si se tratara de abolir en el espíritu de la enferma la distinción que los separa y tornar imposible la diferenciación de sus atributos respectivos (...) Los temas convergen: como la enferma,

los nuchu gotean, chorrean sangre, y los dolores de la enferma adquieren proporciones cósmicas. «Su blanco tejido interno se extiende hasta el centro de la tierra... hasta el centro de la tierra, sus exudaciones forman un charco, todo como de sangre, todo «rojo».»⁹

9 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 175.

«se trataría, en cada caso, de inducir una transformación orgánica, consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito -ya recibido, ya producido- y cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquella cuya formación se quiere obtener en el nivel del cuerpo. La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta «propiedad inductora» que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente análogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo.¹⁰»

10 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 182-193.

Microbios y Monstruos

Ahora bien, si esto es así, si la cura se produce como efecto de un proceso de verbalización que permite a la enferma comprender el proceso que sufre y, en esa misma media, reconciliarse con él, ¿por qué no se produce un efecto semejante en el mundo moderno cuando el médico explica al enfermo las características de su enfermedad? Pues no es eso, desde luego, lo que sucede:

11 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 178.

“nada semejante se produce en nuestros enfermos, cuando se les ha explicado la causa de sus desórdenes invocando secreciones, microbios o virus.¹¹”

De manera que Lévi-Strauss se ve obligado a realizar una compleja argumentación para tratar de resolver la contradicción:

12 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 178.

“Se nos acusará de emplear una paradoja, si respondemos que la razón estriba en que los microbios existen y que los monstruos no existen. Pero la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, es de causa a efecto, mientras que la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu, consciente o inconsciente: es una relación de símbolo a cosa simbolizada o, para emplear el vocabulario de los lingüistas, de significante a significado. El chamán proporciona a la enferma un «lenguaje» en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados o informulables por otro camino. Y es el pasaje a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir, la regulación, en sentido favorable, de la secuencia cuyo desenvolvimiento sufre la enferma.¹²»

Pero es esta una explicación confusa, incluso contradictoria: finalmente, todo parece estribar en el hecho de que el chamán proporcione a la enferma un «lenguaje» en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados o informulables por otro camino. Pero, ¿no es acaso eso mismo lo que hace el médico moderno cuando explica al paciente su enfermedad? ¿No le ofrece, con el discurso de la ciencia médica, un lenguaje que debiera permitirle comprender su enfermedad?

Por lo demás, decir que la relación entre microbio y enfermedad es de causa a efecto y que, en cambio, la relación entre monstruo y enfermedad es una relación de símbolo a cosa simbolizada, de significante a significado resulta, cuando menos, dudoso: ¿por qué no habría el chamán de concebir al monstruo como la causa de esos dolores por los que la enfermedad se manifiesta? Y simétricamente: ¿no es acaso la palabra microbio un significante, un símbolo del lenguaje de la medicina moderna con el que ésta nombra y hace inteligible ese significado que es el de la enfermedad y sus síntomas?

De hecho, para hacer viable tan frágil interpretación, Lévi-Strauss se ve obligado a sentar por adelantado un presupuesto tan equívoco que él mismo se cura en salud afirmando que será acusado de recurrir a la paradoja: que *los microbios existen* y que *los monstruos no existen* y que, por eso, invita a deducir, los primeros serían *causas* –y debemos añadir: reales, eficientes– mientras que los segundos, en cambio, no serían otra cosa que *símbolos*.

¿Los microbios existen y los monstruos no? La aparente contundencia de este presupuesto ontológico parece hacer olvidar a Lévi-Strauss que, después de todo, *microbio* es también, antes que nada, una palabra –un símbolo, un significante–: un término construido por la ciencia moderna para designar cierto proceso real –la *enfermedad*–, y en esa medida ocupa un lugar equivalente, en ese lenguaje, que el que ocupa la palabra *monstruo* en el de los indígenas cuna. *Microbio* y *monstruo* son, después de todo, dos palabras que, en dos lenguajes diferentes, designan un mismo fenómeno real: ese que tanto el médico moderno como el chamán reconocen como motivo de una *enfermedad*. Y por eso, ambos pueden ser concebidos como la *causa* de ese *efecto* que es la enfermedad misma –después de todo, hay dolor porque los monstruos *muerden*, en un caso, como lo hay, en el otro, porque los microbios *infectan*– e, igualmente, ambos pueden ser reconocidos como los *símbolos*, es decir, como los *significantes* de los que ésta sería el significado.

Si una idea constituye hoy patrimonio común del pensamiento científico contemporáneo es que ningún enunciado científico puede ser concebido como una verdad absoluta y definitiva: que toda explicación científica, como todo concepto, es histórica y, en esa misma medida, provisional. Si es un hecho que la civilización contemporánea ha logrado vencer ciertas enfermedades durante siglos incurables gracias a la creación de la teoría de los microbios, uno de cuyos efectos prácticos indiscutibles fue la producción de los antibióticos, ello no excluye en ningún caso la posibilidad de que, en el futuro, un nuevo desarrollo de la biología conduzca a poner en crisis el concepto mismo de *microbio* y a generar nuevas teorías construidas con otros conceptos, hoy inimaginables, que permitan alcanzar efectos curativos mucho más eficaces.



Y por lo demás, si atribuimos al discurso médico un grado de realidad mucho mayor que al discurso chamanístico, ¿no deberíamos deducir de ello que el primero habría de ser mucho más apropiado para inducir esa *reorganización estructural* del *proceso orgánico* en la que cifra Lévi-Strauss la *eficacia simbólica*?

Pero si, después de todo, los hechos confirman lo contrario –si es el discurso chamanístico y no el médico el que demuestra su eficacia, si, como subraya el propio Lévi-Strauss, *las enfermas modernas no se curan* cuando el médico les explica su enfermedad apelando a la palabra *microbio* y, en cambio, sí se curan las enfermas cuna cuando el chamán utiliza la palabra *monstruo*, ¿no deberíamos, de acuerdo con los postulados experimentales de la ciencia positiva, poner en cuestión esa idea aparentemente indiscutible de que *los microbios existen y que los monstruos no*?

Obviamente, no pretendemos sustentar tal cosa. Es incuestionable el hecho de que la ciencia biológica ha iluminado aspectos de lo real que hasta su llegada permanecían ciegos a la mirada de los hombres. Pero la realidad confirmada de la curación chamanística permite sospechar que los monstruos cuna resultan eficaces para nombrar algo real que escapa totalmente a lo que los términos de la biología moderna logran designar. Por lo demás, todo parece señalar que en los partos difíciles que la cura chamanística logra desbloquear, no son los microbios ni los virus los agentes generadores del conflicto, pues, si así lo fueran, difícilmente podría tener efecto sobre ellos un tratamiento que, como el propio Lévi-

Strauss señala, es de índole *puramente psicológica*¹³. Lo que, por lo demás no supone necesariamente descartar su posible presencia en el proceso de la enfermedad, en la medida en que el bloqueo del proceso fisiológico pudiera crear las condiciones de vulnerabilidad, en forma de un nivel bajo de defensas en el organismo, que facilitarían su penetración. Pero, en cualquier caso, si la terapia psicológica alcanza su efecto, parece obligado deducir que el factor determinante de su génesis ha de ser, igualmente, de esa índole.

13 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p.173: «el chamán ... pone en discusión en forma directa y explícita el estado patológico y su localización... el canto constituye una «manipulación psicológica» del órgano enfermo ...»

Eficacia médica vs. Eficacia chamánica

Parece oportuno, entonces, por lo que a la eficacia terapéutica del chamán se refiere, que nos olvidemos de los microbios y que, a la vez, concedamos un cierto grado de realidad a los *monstruos* cuna. Pues, como ya hemos tenido ocasión de comprobar, descartarla a la vez que se afirma la realidad de los microbios sólo conduce a un callejón sin salida. Y conviene por ello, en cambio, que busquemos una vía diferente para explicar la diferencia que opone a esos dos lenguajes –el de la biología moderna y el del chamanismo cuna– y, en esa misma medida, para perfilar la especificidad de la eficacia simbólica del segundo por oposición a esa otra eficacia, propiamente médica, del primero. Pero es necesario, a la vez, que no olvidemos que esta otra eficacia, la médica, no procede del hecho de que el biólogo posea una relación directa con los hechos reales –tales como los *microbios* o los *virus*–, sino que también ella se halla mediada por conceptos –es decir, por *significantes*–, esta vez los propios del discurso científico de la biología. No es cuestión, por tanto, de enfrentar la realidad de la biología a la irrealidad del mito, sino de postular, para ambos territorios, ámbitos específicos –y diferenciados– de realidad y, simultáneamente, de reconocer que, en cualquier caso, debemos vérnoslas con *lenguajes*, es decir, con conjuntos de signos que median inevitablemente en la relación de los hombres, en tanto seres culturales, con lo real.

Y bien, si en los dos casos nos encontramos ante lenguajes, ante sistemas de signos, de significantes y significados, y si, sin embargo, sólo en uno de ellos parece apropiado hablar de eficacia simbólica ¿no deberíamos deducir de ello que, finalmente, la causa de las contradicciones que conducen la reflexión de Lévi-Strauss a un callejón sin salida se encuentra precisamente en la inapropiada identificación que realiza entre los *significantes* y los *símbolos*? Pues si optamos por reconocer los símbolos por su especial eficacia –*simbólica*–, debe haber en ellos algo que los diferencie de

aquellos otros significantes –los del lenguaje de la biología, por ejemplo– que carecen de ella aún cuando, nadie lo discute, poseen otra suficientemente acreditada. Sin duda, es este lenguaje, el de la biología, el que define –y en esa misma medida prefigura y hace posible– los procesos de fabricación de medicinas. Son pues significantes eficaces, pero es la suya una eficacia de índole bien diferente a esa otra que aquí nos atañe: la eficacia simbólica.

¿Qué sería entonces lo propio del símbolo, aquello que permitiría diferenciarlo de todo otro tipo de signos? Poco avanzaríamos si tratáramos de resolver la cuestión por la apelación a *factores emocionales*, como en otro momento intentara el propio Lévi-Strauss al señalar que la enferma cuna cree en la realidad de los espíritus invocados por el chamán. Después de todo, el hombre moderno no cree menos en la existencia de los microbios, ni les tiene menos miedo que el que sus antepasados sentían hacia los monstruos mitológicos.

Más sugerente nos resulta otra indicación del antropólogo: aquella en la que afirma que mientras la relación entre microbio y enfermedad es exterior al espíritu del paciente, la relación entre monstruo y enfermedad es interior a su espíritu, siempre que, desde luego, logremos darle otro sentido que el que le concede cuando identifica las categorías de lo interior y lo exterior al espíritu con las de irrealidad e realidad, o con las de causa-efecto y las de significante-significado y que, finalmente, terminan por difuminarla.

Sin duda esa oposición, la de lo *interior* y lo *exterior* al espíritu, encierra un sentido próximo a la que opone lo *objetivo* a lo *subjetivo*. Y ello es seguramente lo que conduce a Lévi-Strauss al equívoco de oponer la *realidad* –biológica, *objetiva*– de los microbios a la *irrealidad* –mítica, *subjetiva*– de los monstruos. Pero ya hemos señalado las contradicciones a los que este equívoco conduce. La constatación de que tanto los microbios como los monstruos son significantes de sus respectivos lenguajes, y que tanto unos como otros poseen su eficacia específica, hace obligado negar toda utilidad, en esta discusión, a la oposición *realidad / irrealidad*. Ahora bien, una vez descartada la confusión que ese equívoco introduce, puede ser posible tratar de desplegar en otra dirección esa diferencia entre lo *interior* y lo *exterior*, entre lo *objetivo* y lo *subjetivo*, en la que parece dibujarse la clave sobre la que se perfila la especificidad de la eficacia simbólica.

El monstruo y la mujer

¿Qué late en el señalamiento que Lévi-Strauss realiza sobre el carácter interior, subjetivo de esos monstruos frente a la exterioridad y objetividad de los microbios? Precisamente: que, en el universo cuna, esos monstruos no sólo habitan a la mujer, sino que forman parte de ella misma, del recinto de su subjetividad. Todo lo contrario de los microbios, en tanto visitantes que el enfermo concibe sin más como cuerpos extraños, totalmente *exteriores* –y en esa misma medida *objetivos*– a su identidad. Recordémoslo:

14 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 169.

«El combate no ha sido librado contra la misma Muu, indispensable para la procreación, sino tan sólo contra sus abusos; una vez corregidos estos, las relaciones se vuelven amistosas, y el adiós de Muu al chamán equivale casi a una invitación: «Amigo nele, ¿cuándo volverás a verme?»¹⁴»

15 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 171.

«Muu no es entonces una fuerza fundamentalmente mala, sino una fuerza descarriada. El parto difícil se explica porque el «alma» del útero ha apartado todas las otras «almas» de las diferentes partes del cuerpo. Una vez liberadas éstas, aquélla puede y debe reanudar su colaboración.¹⁵»

No se trata, pues, de destruir a Muu como si de un microbio se tratara; tan sólo de reconducirla a su justo lugar y, así, de restablecer la armonía de sus relaciones con las diversas almas del cuerpo de la mujer. Y por cierto que la condición de esa restablecida armonía, la condición en suma, de la eficacia de la terapia, es el establecimiento de un diálogo entre Muu y Nele. *Nele*, nos dice Lévi-Strauss, es el chamán. Sin duda. Pero es necesario afinar algo más. Pues *nele* es algo más que un sinónimo de *chamán*. Nombra, precisamente, a esa figura que el chamán encarna en el rito: la figura que, iniciada la invocación, recorre el cuerpo de la mujer, combate a Muu y la domina, pero haciéndolo de una manera tan especial que logra que ésta, una vez vencida, en el momento de la despedida, lo añore –«Amigo nele, ¿cuándo volverás a verme?»



¿No se encontrará en ello, precisamente, el núcleo de esa eficacia simbólica de la que carece el discurso médico moderno? El propio Lévi-Strauss señala que

«Es como si el oficiante tratara de conseguir que la enferma cuya atención a lo real se encuentra sin duda disminuida –y exacerbada

16 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 174.

su sensibilidad— debido al sufrimiento, reviva de una manera muy precisa y muy intensa una situación inicial y perciba mentalmente los menores detalles. En efecto, esta situación introduce una serie de acontecimientos, cuyo teatro supuesto está constituido por el cuerpo y los órganos internos de la enferma. Se va a pasar, pues, de la realidad más trivial al mito, del universo físico al universo fisiológico, del mundo exterior al cuerpo interior. Y el mito que se desarrolla en el cuerpo interior deberá conservar la misma vivacidad, el mismo carácter de experiencia vivida...¹⁶»

«La técnica del relato busca, pues, restituir una experiencia real; el mito se limita a sustituir a los protagonistas. Estos penetran en el orificio natural, y puede imaginarse que, tras toda esta preparación psicológica, la enferma los siente efectivamente penetrar. No sólo ésta los siente; ellos «despejan» —para sí mismos, sin duda, y para encontrar el camino que buscan, pero también para ella, para hacerle clara y accesible al pensamiento consciente la sede de sensaciones inefables y dolorosas— el camino que se disponen a recorrer (...).»

17 LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 176.

«Los nelegan colocan una buena visión en la enferma, los nelegan abren los ojos luminosos en la enferma...»¹⁷.

De manera que *la técnica del relato busca, pues, restituir una experiencia real*. Y todo parece indicar que de lo que se trata es de restituir la experiencia del acto sexual.

«la penetración de la vagina, por mítica que sea, es propuesta a la enferma en términos concretos y conocidos. En dos oportunidades, por otra parte, Muu designa directamente el útero y no el principio espiritual que gobierna su actividad («el muu de la enferma»). Aquí son los nelegan quienes, para introducirse en el camino de Muu, asumen la apariencia y las maniobras del pene en erección...» (175)

18 ««Los sombreros de los nelegan brillan, los sombreros de los nelegan se vuelven blancos;

«Los nelegan se vuelven lisos y bajos, como si fueran puntas, derechos;

«Los nelegan comienzan a ser aterradores, los nelegan se vuelven todos aterradores;

«para salvar el nigapurbale de la enferma.»»

LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 175.

«El chamán (...) es (...) esta vez quien, imitando al pene, penetra en la «abertura de Muu» y se agita allí.» (177)¹⁸

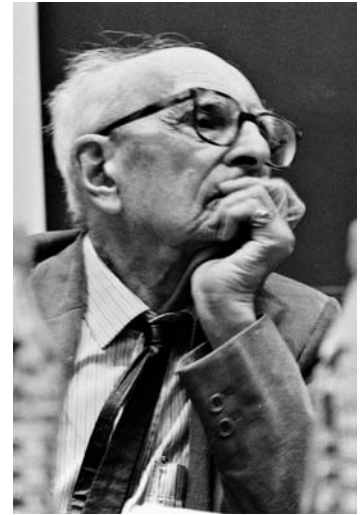
Ahora bien, ¿por qué es ésta precisamente la experiencia real que es necesario restituir? Resulta en extremo sorprendente que Lévi-Strauss no se formule esta cuestión, cuando todo parece indicar que en ella se cifra la clave de esa eficacia que trata de esclarecer. Sólo nos dice que se trata de *hacerle accesible al pensamiento consciente de la enferma la sede de sensaciones inefables y dolorosas*. ¿Se trata tan sólo de eso, de localizar esa *sede*, de ubicar la fuente del dolor, de restituir a la enferma la conciencia de la geografía de su cuerpo dolorido? Ahora bien, incluso si se tratara de eso, ¿por qué la vía más eficaz debiera ser la construcción de ese complejo relato del viaje de nele, en vez de una descripción directa de esa misma geografía?

El coito y el parto

Creemos ver aquí el punto donde se ciega la reflexión de Lévi-Strauss: no percibe que la eficacia del rito estriba en la actualización ritual de un relato mítico que permite a la paciente ligar dos experiencias que ha vivido y vive de manera inconexa y desintegrada: la experiencia del acto sexual que originó el embarazo y los dolores mismos del *parto difícil* que ahora padece. No se trata, desde luego, de postular que la parturienta desconozca la relación funcional entre el coito y el parto: ese es sin duda un saber del que dispone la cultura cuna tanto como la nuestra. Pero todo parece indicar –pues de lo contrario el conjunto de la intervención del chamán carecería de sentido– que en ella se manifiesta una resistencia inconsciente a aceptar, en lo concreto de su experiencia vital, esa relación. Y, en esas condiciones, diríase que la intervención del chamán, investido ritualmente en la posición de *nele*, restituye el ausente lazo simbólico que permite a la mujer ligar esas dos experiencias que rechaza y, así, reconciliarse con su situación.

Pues, después de todo, si es necesaria la intervención simbólica del chamán, ello indica que es cierta carencia simbólica la que ha postrado a la mujer en su situación actual. Pero, antes de indagar en esa carencia, para poder ceñirla mejor, conviene que nos detengamos en el estado en que la mujer se encuentra y que reclama de esa intervención simbólica. De ella nos dice Lévi-Strauss que *debido al sufrimiento, su atención a lo real se encuentra disminuida a la vez que en extremo exacerbada su sensibilidad*¹⁹ (174). Pero sería necesario, también aquí, afinar la caracterización de esa situación. Pues igualmente podríamos afirmar que su *atención a lo real* de su dolor es, por el contrario, máxima, dado lo *exacerbado de su sensibilidad*. Pero parece evidente que no es a lo real del dolor a lo que Lévi-Strauss se refiere, sino a la situación de la conciencia de la mujer, anegada por el dolor, es decir, sometida a una *experiencia incoherente, arbitraria, anárquica*²⁰ que le impide ese correcto procesamiento de los estímulos ambientales del que depende nuestra percepción de la realidad.

De ahí que insista Lévi-Strauss en ese carácter *inefable* de esos dolores, es decir, en esa incapacidad de su conciencia para pensarlos, asimilarlos, dotarlos de sentido, es decir, integrarlos en su realidad, que exige la intervención del chamán.



¹⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 174.

²⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 178.

La realidad y lo real

Pensamos que la situación se vuelve más comprensible si introducimos una diferencia conceptual que permita diferenciar esas dos realidades en juego: la del dolor en su imperativa violencia, desordenando la conciencia hasta el límite de su desintegración, por una parte, y la de la percepción cotidiana tal y como la conciencia la procesa de manera regular e integradora. Podemos hablar de *lo real* –ya no como adjetivo, sino como sustantivo– a propósito de la primera y de *la realidad* por lo que se refiere a la segunda²¹.

21 Cfr.: GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: "En el principio fue el Verbo. Palabra versus Signo", en *Trama&Fondo* nº 5. Madrid, 1998.

Podríamos formularlo así: esos dolores, por *incoherentes, arbitrarios y anárquicos*, se imponen con su primaria violencia sin que la conciencia de la mujer pueda anclarlos en su realidad, dotarlos de cierto sentido y, en esa misma medida, reintegrarlos a su mundo subjetivo. Y, por ello mismo, la invaden a la vez que desarticulan su realidad. Ahora bien, si es de tal de lo que se trata, ¿no podríamos decir que la situación de la parturienta se aproxima al tono de desorden, de desintegración, de quiebra de la conciencia que caracteriza al brote psicótico? Pues es lo propio del psicótico, en su crisis, la pérdida de realidad, la pérdida de anclaje de su subjetividad, la imposibilidad de acceder a la realidad intersubjetiva de los otros²². Pero hay, además, otro motivo: sabemos que el embarazo constituye uno de los momentos característicos en los que tienden a producirse, en la mujer moderna, el desencadenamiento de procesos psicóticos²³.

22 Cfr.: GONZÁLEZ REQUENA, Jesús: "Emergencia de lo siniestro", en *Trama&Fondo* nº 2. Madrid, 1997.

23 Que la temática de la psicosis tiene algo que ver con todo esto, es algo que percibe el propio Lévi-Strauss, aún cuando no lo liga con la problemática específica del embarazo. Así, cuando explica la eficacia simbólica de la intervención del chamán, la asocia con la terapia de la esquizofrenia desarrollada por Sechehaye: "el discurso, por simbólico que pueda ser, chocaba todavía con la barrera de lo consciente, y que sólo por medio de actos podía ella llegar a los complejos demasiado profundos. Para resolver el complejo del destete, la psicoanalista debe entonces asumir una posición materna realizada, no por una reproducción literal de la conducta correspondiente, sino a fuerza de actos discontinuos, si cabe decirlo así, cada uno de los cuales simboliza un elemento fundamental de esta situación... La carga simbólica de tales actos les permite constituir un lenguaje; en realidad, el médico dialoga con su paciente no mediante la palabra, sino mediante operaciones concretas, verdaderos ritos que atraviesan la pantalla de la conciencia sin encontrar obstáculo para aportar directamente su mensaje al inconsciente." LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 181.

Y es fácil, después de todo, comprender por qué: el embarazo supone un proceso de metamorfosis en el cuerpo de la mujer que amenaza la integridad de su yo, de su imagen de sí.

La mujer, desde luego, sea la occidental moderna como la mujer cuna, sabe de la existencia de una relación objetiva entre el coito y el parto; ese saber constituye uno de los datos –podríamos decir también: de los enunciados– que conforman su realidad, la realidad intersubjetiva que habita y comparte con los otros individuos de su cultura. Pero ese, en sí mismo, es un saber distante, objetivo, abstracto. Constituye, en suma, un dato, para expresarnos con los términos de Lévi-Strauss, *exterior a su espíritu*. Y es posible, por eso mismo, que su espíritu –su inconsciente– no sepa nada de eso: rechace totalmente la posibilidad de que esa relación abstracta, ese enunciado objetivo del que dispone –*el acto sexual puede provocar un*

embarazo–, pueda manifestarse como un hecho real que la afecte de manera concreta. Y así, si el suceso real se desencadena después de todo, si su cuerpo se ve objeto de esa extrema metamorfosis que es el embarazo, se encuentra totalmente incapaz de aceptarlo, de afrontarlo, de integrarlo como una experiencia propia. Eso es, después de todo, lo que encontramos tanto en el informe cuna como en los informes psiquiátricos sobre brotes desencadenados en jóvenes embarazadas.

Conviene, por lo demás, llamar la atención sobre un aspecto del caso que Lévi-Strauss tiene buen cuidado en señalar: que la intervención del chamán es excepcional, que sólo se produce a petición de la partera en partos que se presentan difíciles²⁴. No se trata, pues, de un rito general, del tipo de aquellos que, en una cultura dada, acompañan preceptivamente los momentos más señalados de la experiencia vital. Es éste un rito, en cambio, que sólo se pone en marcha de manera excepcional en casos en los que se ha producido una quiebra que muestra, precisamente, el fracaso de los expedientes rituales convencionales. Por ello, en nuestra parturienta cuna, como en las jóvenes embarazadas modernas que padecen un episodio psicótico, parece necesario postular la existencia de una fractura psíquica a la que escapan el resto de las mujeres y que le hace vivir su embarazo como un proceso real intolerable, insoportable, como un agujero negro en el tejido de su realidad en el que ésta parece hundirse hasta desvanecerse totalmente.

24 «el objeto del encanto es ayudar en un parto difícil... La intervención del chamán es, pues, rara y se produce en caso de dificultades, a pedido de la partera.» LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p.168.

La eficacia de las palabras del chamán

Tal es pues el contexto en el que el chaman despliega la eficacia que le es propia. Una eficacia, recordémoslo, que encuentra toda su fuerza en las palabras que profiere –pues no son otra cosa que palabras las herramientas de su intervención. Y si esas palabras tienen éxito, si permiten suturar el desgarró que hiende la conciencia de la mujer, eso indica que es precisamente una carencia de esa índole –y por ello la llamamos simbólica– la que se encuentra en el origen de su enfermedad. Ciertas palabras necesarias, en un momento dado, faltaron y nada pudo dar sentido a la violencia dislocada con la que hubo de vivir esas dos experiencias que el rito revive: el acto sexual y el embarazo. Palabras que le permitieran aceptar su condición de mujer, tal y como se perfila, precisamente, en la conjunción de esas dos experiencias.



Es evidente, en todo caso, que no se trata de cualesquiera palabras. Pues hemos visto ya cómo los refinados discursos de la biología y la medicina, a pesar de ser tan precisos en la descripción de los procesos fisiológicos, nada poseen de tal eficacia. Pero es fácil deducir que tampoco hubieron de servir de nada los discursos equivalentes, más o menos mitológicos, de los que los cuna disponían. Pues la mujer a la que visita el chamán, como aquella otra, contemporánea, que responde con un brote psicótico a la irrupción de su embarazo, los conocía: eran precisamente esos los que le permitían concebir su realidad: la realidad de un cuerpo, el suyo, que los otros, los que la rodeaban, identificaban como de mujer. Aunque como ellos, ella misma, es decir, su conciencia, se reconocía a sí misma mujer, aunque entendía que su cuerpo podría ser habitado por ese proceso biológico que llamamos embarazo, resulta evidente que, en otro ámbito más esencial de su ser, en ese *interior de su espíritu* del que nos habla Lévi-Strauss, en su inconsciente en suma, no se había producido la ascensión de su condición de tal. Y por eso, cuando el embarazo se manifiesta, su yo, su imagen de sí, sólo puede vivirlo como un desgarramiento intolerable que invade y anega su conciencia.

Puede resultar difícil, en principio, comprender tal disociación: que, en su conciencia, la mujer se reconozca como tal, se identifique como perteneciente al género de las mujeres, sepa que, por ello, su cuerpo es susceptible de constituirse en origen biológico de una nueva vida y que, sin embargo, su inconsciente resulte, por el contrario, incapaz de aceptar esa idea, de interiorizarla como propia. Y a pesar de todo, a poco que recapitemos sobre ello, podremos encontrar, en muchas de nuestras experiencias cotidianas, la evidencia de procesos contradictorios de esa índole. ¿Cuántas veces, por ejemplo, aunque entendemos, en abstracto, los riesgos que acompañan a una determinada conducta, aún cuando reconocemos que, en teoría, esos riesgos podrían alcanzarnos, nos comportamos, no se sabe por qué inexplicable sortilegio, como si no pudieran afectarnos a nosotros mismos? Si es otro, en cambio, el que realiza esa conducta arriesgada, comprendemos en seguida los peligros que le acechan, y nos sorprenderá en extremo eso que entonces reconoceremos como su *irresponsabilidad*. Percibiremos entonces con claridad que es su narcisismo el que le empuja en busca de su deseo a la vez que le hace sentirse invulnerable ante los probables efectos de sus actos.

Y por cierto que es de eso de lo que se trata: del narcisismo que caracteriza a la imagen de sí –al yo inconsciente– que cada uno posee y que tantas veces se ve desmentido por las amargas experiencias a las que lo

real le somete. Si en un ámbito eso se manifiesta de manera más obvia es en lo que se refiere a la certidumbre de la muerte. Aunque toda nuestra experiencia confirma ese viejo enunciado según el cual *todos los hombres son mortales*, aunque nuestro entendimiento maneja a la perfección el silogismo que en él encuentra su fundamento –*si yo soy un hombre, entonces...*–, no cesamos de instalarnos, en nuestra vida cotidiana, en la idea delirante de que eso no tiene que ver con nosotros mismos.

Se manifiesta en ello hasta qué punto el inconsciente es inmune a esos usos del pensamiento abstracto que identificamos con el entendimiento. Su lógica no es la lógica formal de las clases y los silogismos, sino la (i)lógica del deseo. Y ésta es por eso, después de todo, la cuestión que explica esa peculiar disociación que se manifiesta en la parturienta cuna cuyo embarazo amenaza con conducirla al peor de los desenlaces. Nada significa para su inconsciente la idea abstracta de que el embarazo puede seguir al coito, como tampoco aquella otra según la cual, por ser el suyo un cuerpo de mujer, es un parto lo que le aguarda, en la medida en que ha sido embarazada. Nada, mientras que en ese tejido de deseos articulados que es el inconsciente no se halle presente el deseo de ser mujer, de estar embarazada, de tener un hijo. Y porque, después de todo, rechaza esa herida narcisista que es la vía inevitable para la asunción de su identidad –es decir, de la diferencia– sexual, solo puede vivir las sensaciones que acompañan al proceso biológico que padece como dolores extraños, incomprensibles que la asaltan con la brutalidad ciega de lo real.

Nele

Tales son las condiciones en las que el chamán invoca el mito. Lo invoca, decimos, y eso es algo más que narrarlo: propiamente, lo convoca en el rito. Y lo encarna, encarnándose en una figura sobre la que, finalmente, todo pivota. *Nele*. Héroe mitológico y a la vez –lo dice literalmente Lévi-Strauss– pene en erección capaz de penetrar por la vagina de la mujer, introducirse en su cuerpo y alcanzar su morada más interior –allí donde habita Muu–, librar las más difíciles batallas, y luego retornar de allí, descender por el conducto interior que hubo de atravesar, prefigurando así el necesario movimiento de descenso del bebé que constituirá, finalmente, el feliz desenlace del parto.

¿Quién, qué es, entonces, Nele? Una figura mitológica, sin duda, una figura simbólica que carece de otra realidad que la de las palabras que la

nombran. Pero que, en cuanto esas palabras existen, en cuanto existe el texto que las conforma en forma de relato, constituye, después de todo, una presencia. Propiamente: una presencia simbólica. Pues Nele no es, desde luego, un pene en erección: éste existió con su contundente realidad fisiológica en un momento del tiempo que la enferma no puede ligar con ese otro momento, no menos desgarrador, que ahora, durante el parto, vive –pues el tiempo, para ella, se ha roto, como desintegrada se halla su conciencia. Pero en cuanto manifiesta los rasgos de aquel, Nele convoca, en la desencajada memoria de la mujer, la presencia de su huella. Y, a la vez, la asocia a su propia presencia: la de un héroe mitológico que promete a la mujer hacer frente a eso que, en el mundo cuna, designa lo que, en su propio interior, hace de ella, precisamente eso, una mujer. Hacerle frente, dominarlo y, a la vez, amarlo, hacerse amar –*Amigo nele, ¿cuándo volverás a verme?*

Y al igual que da nombre –y una figuración heroica– a ese pene en erección que hubo de penetrar el cuerpo de la mujer, Nele nombra también el retorno necesario que, como hemos visto, cobra la forma de un descenso que prefigura el descenso mismo del bebé²⁵. Y en ello se nos descubre finalmente el ámbito completo de la densidad que lo constituye en presencia necesaria: el descenso que debe seguir al ascenso, el efecto que emana de la causa, desde luego, pero también mucho más que eso. Pues Nele es, precisamente, la presencia que, con su constancia, liga, encadena en una relación necesaria, esos dos momentos en una cadena de sentido.

25 «Tras la liberación del nigraburbalele viene el descenso, tan peligroso como el ascenso: porque el objetivo de toda la empresa es provocar el parto, es decir, precisamente un descenso difícil.» LÉVISTRAUSS, Claude: *op. cit.*, p.177.

Causa, efecto, Relato

Y, después de todo, ¿es el embarazo el efecto del coito? ¿Son ambos, a su vez, la causa del parto? A pesar de la aparente evidencia de estos enunciados, la ciencia moderna nos dirá que planteamos mal el problema, que el pensamiento causal, la explicación en términos de causa y efecto, hace ya décadas que ha sido descartada. Que sólo es posible hablar de porcentajes de probabilidad. Por lo demás, sabemos que sólo algunas veces, en ciertas circunstancias que sólo pueden determinarse de manera probabilística, el embarazo sigue al parto. Y, por otra parte, todo un discurso de la modernidad insiste en la separación del sexo y la procreación, a la vez que vive tal aserto como la conquista de una nueva libertad que, muy apresuradamente, considera inalienable. Finalmente, el caso que nos ocupa muestra cómo ni siquiera el parto es un efecto indis-

cutible del embarazo: éste puede fracasar o incluso bloquearse hasta la muerte de la embarazada. En suma: no existe, en lo real, una causalidad irrecusable que ligue esos tres aconteceres, esas tres experiencias que le puede ser dado vivir a una mujer. De manera que si, a pesar de todo, podemos vivir eso como un encadenamiento causal de sucesos necesarios, eso sólo puede ser así en la medida en que exista un relato que así lo instituya.

Se nos objetará, seguramente, que después de todo así sucede en el mundo animal, que aunque se trate de una relación probabilística –todo el mundo sabe que no todas las hembras paren, que no todos las cópulas las fecundan–, no deja de ser por ello natural, y que el proceso se produce por sí mismo, sin que sea necesario relato alguno. Lo que es, sin duda, cierto. Pero tan cierto como que debe sacarse de ello todas sus consecuencias. Por ejemplo ésta: que decir que eso se produce de manera *natural* no es más que una desafortunada tautología en la que el adjetivo *natural* no añade más que confusión. En rigor, lo único que podemos decir es, sencillamente, que eso se produce, cuando se produce. Porque muchas veces, sencillamente, no tiene lugar. Y por cierto que sabemos de muchas especies en las que son menos los casos en que eso se produce que en los que no se produce. Tan *natural* es por eso, finalmente, lo uno como lo otro, independientemente de sus respectivos grados de probabilidad. Pero por supuesto: no interviene en ello relato alguno, al margen de que nosotros, los hombres, construyamos narraciones sobre ello –y que nos dediquemos, de paso, a distribuirlas ingenuamente en *naturales* o *antinaturales*. Sucede, sencillamente, que las hembras de cualquier especie, excepto la nuestra, carecen de conciencia que se interroge angustiada por su existencia en el mundo –lo que es lo mismo, después de todo, que decir que carecen de la facultad del lenguaje–, al igual que carecen de imágenes de sí –de su *yo*, en suma–, que puedan sentirse amenazadas por las metamorfosis que en su cuerpo puede producirse. Sencillamente, viven lo que les es dado vivir, en un presente constante que carece de espacio de reflexión. Rehúyen el dolor como buscan el placer, pero jamás se interrogan por la existencia del dolor –por su existir frente al dolor. Desconocen, por eso, la angustia, cuya manifestación primera es precisamente ésta: la conciencia de la posibilidad del dolor incluso cuando éste no se halla ausente. Carecen de conciencia, nada saben de la muerte y, por ello, nada saben del tiempo. No necesitan, por eso, de relatos.



Y así, la objeción se descubre sólo aparente, al tiempo que el relato se manifiesta como el instrumento que permite a la conciencia sobrevivir sin desintegrarse frente a las siempre azarosas series de sucesos que le es dado padecer. Pues sólo el relato ofrece el hilo de sentido que permite ligar esos acontecimientos en sí mismos deshilachados que constituyen la experiencia de lo real. De manera que cuando ese hilo se rompe, en ese mismo momento, necesariamente, la conciencia se resquebraja: ya no puede ligar esa historia que ella misma es con la brutalidad del instante real en el que todo, de pronto, amenaza con abismarse.

Parece sensato deducir que es eso lo que sucede en la parturienta cuna visitada por el chamán. Su relato se ha roto. Sin duda su tejido no era lo suficientemente resistente. O quizás faltaba, en él, cierta costura, precisamente la necesaria para afrontar esa extraordinaria –y violenta– metamorfosis que encuentra su eclosión en el parto. Nada puede, frente a ello, esa narración biológica que la medicina moderna ofrece, como tampoco sirve de gran cosa la narración equivalente al uso entre los cuna. No basta, en suma, con que exista, en el acervo del lenguaje de la tribu, una narración general –biológica o mitológica– a disposición de la enferma. No basta, como los hechos así lo demuestran, si la mujer no puede vivirla como propia: reconocerla como su narración, es decir, como el relato que constituye su verdad interior –y desde este momento optaremos para reservar la palabra *relato* para ese tipo especial de narración que permite a un ser constituirse, anclar en él las experiencias con las que lo real le sorprende y, así, sustentar –y configurar– su subjetividad.

Nele y Purba

Tal es, entonces, la tarea del chamán en el rito: invocar a Nele, permitir que se reencarne en él y realizar la travesía necesaria. Nele, lo hemos dicho ya, nombra el pene en erección que penetrara a la mujer no menos que nombra al niño que procede del parto que aquel coito desencadenara. Y, al hacerlo, liga lo uno con lo otro en una cadena de sentido. Pero se nos escaparía del todo el fundamento de lo que ahí sucede si no atiendiéramos a lo que, con su presencia, realizada en el rito, introduce: la presencia misma de Nele. Y porque esa presencia es narrativa, porque presupone un trayecto necesario, es decir, porque posee una tarea que le aguarda, convoca, con su misma irrupción, otra presencia: la del *purba perdido*, es decir, *el alma de la futura madre*²⁶ que aguarda ser rescatada.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude: *op. cit.*, p. 169.

La tarea de Nele, rescatar, salvar el alma raptada por ese monstruo que es Muu, se nos descubre así, de pronto, extraordinariamente semejante a la de ese prototipo de héroe occidental que fuera San Jorge: el caballero medieval que, vistiendo su armadura de santo guerrero, pertrechado con su lanza de caballero, afronta al dragón que ha raptado y esconde en su gruta a la bella doncella. En ambos casos, el héroe masculino, viril, confrontado a dos formas de la feminidad: Muu y purba, el dragón y la doncella, el monstruo y la pureza. Semejantes constelaciones simbólicas de la confrontación entre lo masculino y lo femenino: del lado de éste, el espacio interior –la cueva, la gruta–, el cuerpo que se antoja simultánea y contradictoriamente bello y amenazante, dócil e indómito, bello y horroroso. Y, del lado de aquel, el héroe destinado a penetrar allí, combatir y dominar y a la vez, liberar y salvar. O también: herir –y es sin duda la herida, y la sangre, lo que de manera más inmediata se asocia al acto agresivo del órgano viril que atraviesa y hiende el cuerpo de la mujer– y nombrar a la mujer: desgarrarla y, a la vez, restituirla en la pureza de la dama a la que corresponde constituirse en morada sagrada de un nuevo ser.



Paolo Uccello, *San Jorge libera a la princesa*, 1460, National Gallery, Londres.

Llama la atención la inexpresividad de los rostros, tanto del caballero como de la dama. Diríase que cada uno estuviera, sencillamente, en su lugar, asumiendo sin más la tarea que les corresponde en un drama inme-

morial. Son por eso las actitudes de sus cuerpos las que importan. El caballero fundido con su caballo en el movimiento de ataque decidido y vigoroso. Del otro lado la dama, cuya pasiva aquiescencia aguarda el ímpetu de esa embestida concitándola con el gesto de su mano izquierda abierta. Como el hombre está ligado al caballo que monta y con el que se funde, está ella unida al dragón por la cadena que va desde el cuello de éste hasta sus manos atadas, aun cuando –tal es la ambigüedad de la disposición de la imagen– pudiera también pensarse que la caída mano derecha de la mujer sostuviera esa cadena, como si fuera ella la dueña del dragón.

Así, la simbólica de lo masculino y de lo femenino se organiza en un cuadro que se divide fácilmente sobre su eje vertical. Lo humano y lo animal de los dos sexos en liza encuentra así su detenida caracterización. Y lo mismo por lo que se refiere a la configuración de los espacios: del lado de lo masculino, el espacio abierto, exterior. Del de lo femenino, en cambio, el espacio cerrado de la gruta que enmarca simultáneamente a la mujer y al dragón. Y aunque los rostros son, como hemos señalado, del todo inexpresivos, el dramatismo de la escena es anotado en la contundencia de la embestida del caballo y en la violencia de las fauces abiertas y mordientes del monstruo, no menos que en la oscura violencia de las nubes que se cierran en espiral sobre la cabeza del caballero y que replica a la negrura del interior de la cueva que rodea la cabeza de la dama. Así, la ciega violencia de la pulsión queda escrita más allá de la aparente impasibilidad de sus semblantes.

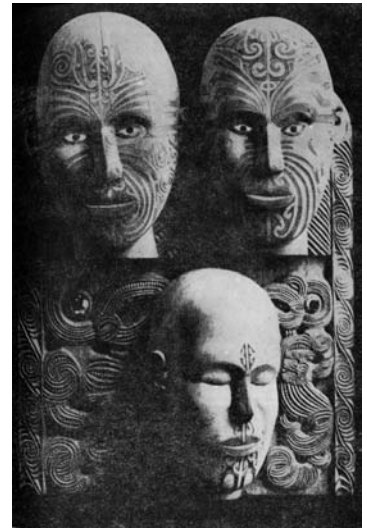
Es por lo demás, el rojo de la sangre lo que liga al conjunto de las figuras de la pintura: es roja la sangre que mana de la cabeza del monstruo, como son rojos los arneses del caballo, la boca del dragón y la parte delantera del cuerpo de la mujer. La lanza del caballero atraviesa el ojo del dragón: vence y somete a la fiera, libera a la dama. Satisface, en suma, la demanda que su mano izquierda abierta formula.

Inútil preguntarse si *purba* existe como una realidad objetiva. Sin duda, no existe correlato orgánico para ella, como no existe para Nele. La suya es, desde luego, como la de Nele, una realidad mítica. Pero ello, lejos de conducirnos a descartarla como una mistificación propia de pueblos primitivos, debería obligarnos a tomarla en serio; después de todo, su eficacia se mide por sus efectos. Y esos efectos son, después de todo, indiscutibles, en la medida en que la mujer enferma logra reorganizar su subjetividad y reconstruir su conciencia en torno a ella. Pues Nele es una

presencia simbólica que interpela a la mujer, más allá de como un cuerpo enfermo, como una morada sagrada en la que un alma aguarda ser nombrada, es decir, reconocida como tal, de la que se espera el origen de un nuevo ser humano. Porque, finalmente, todo estriba en eso: que el inconsciente de la mujer pueda vivir la violenta metamorfosis que experimenta como un suceso dotado de sentido, es decir, de dignidad humana. Y, lo que no es menos importante para su equilibrio psíquico, que pueda reconocer como un ser humano diferenciado ese trozo de carne nueva que la habita. Se trata, en suma, de eso: de que la palabra se haga presente en su dimensión fundadora: introduciendo en el campo de lo real, en el de ese cuerpo dolorido y ensangrentado, la promesa de que todo eso, después de todo, pueda merecer la pena.

Símbolo / Signo

De manera que el poder de Nele estriba menos en lo que significa –en aquello de lo real a lo que concede un nombre– que en lo que, en sí mismo, es: precisamente: una palabra narrativa; una palabra que –en la medida en que, en el momento preciso, es proferida– se atraviesa al cuerpo de la mujer modelando su experiencia como una experiencia humana –es decir, propiamente, simbólica. Y en ello, precisamente, se diferencia del signo, aun cuando un signo –*Nele*– se encuentre ahí en juego. Porque, como el propio Lévi-Strauss recordara, lo propio de un signo es la relación entre un significante –un sonido lingüístico– y un significado –cierto segmento del mundo que designa. Y lo propio del símbolo –esto es, después de todo, lo que se le escapa–, es otra cosa: algo que funda, en el campo de lo real, algo que, antes de su irrupción, no existía. Podemos decirlo, también, de otra manera: lo propio del símbolo no es significar, su valor no estriba en lo que designa. Y ello porque, en el límite, no designa nada. Por el contrario: funda. Funda, en el ámbito de lo real, eso mismo que allí no existía hasta que su presencia hubo de desencadenarse: una entidad simbólica. También podemos decirlo así: lejos de nombrar lo que hay, funda el ser.



Se comprende entonces por qué el símbolo, para serlo, debe ser narrativo: en el campo, siempre azaroso, de lo real, debe introducir una cadena de sentido que genere una causalidad necesaria allí donde, por sí misma, no puede existir. Y se comprende igualmente, por ello mismo, que esa

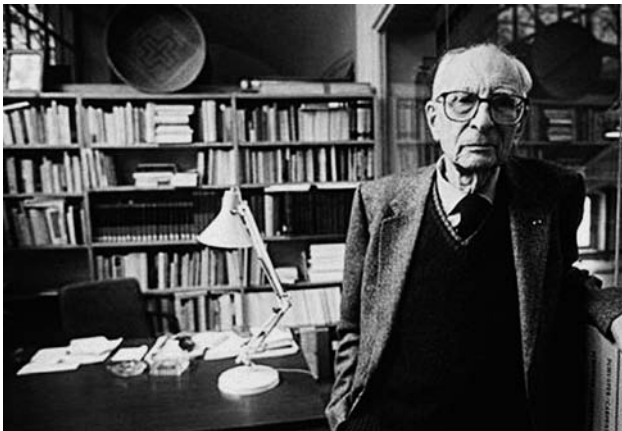
narración no pueda ser genérica, sino concreta: su eficacia depende, en buena medida, de que el relato irrumpa en el momento necesario; justo en el del fragor del dolor extremo que embarga a la mujer. No sin más un signo perteneciente a un lenguaje preexistente y, en esa medida, estandarizado, sino una palabra singular, pronunciada en el momento justo y, así, capaz de atravesarse con el cuerpo real –y por eso siempre singular de la enferma– en un instante no menos singular, irrepetible, del tiempo. Pues el símbolo, la palabra que alcanza la eficacia simbólica, es por eso, necesariamente, una palabra que duele y que, sólo porque duele, puede, a la vez, aliviar el dolor: no suprimirlo, sino dotarlo de sentido. No hacer desaparecer la herida, sino cicatrizarla, creando finalmente la costura que habrá de dejar ya para siempre su huella en la suturada historia del sujeto.

Y, porque se trata de una eficacia simbólica, debe cobrar, necesariamente, la forma de un diálogo –de un intercambio simbólico–: el chamán, depositario de los mitos sagrados de la tribu, encarna a Nele para, en nombre de éste, dar a la mujer la palabra que aguarda. Y ella, a cambio, devuelve a la tribu el que, después el todo, es el bien más valioso: un hijo²⁷.

²⁷ LÉVI-STRAUSS, Claude: 1958: «La estructura de los mitos», en *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

Nota final

No podemos concluir esta revisión del trabajo de Lévi-Strauss sin advertir que sus últimas conclusiones teóricas, allí precisamente donde trata de confrontar su noción de eficacia simbólica con la teoría psicoanalítica, le conducen en una dirección opuesta a la que hemos sostenido en este trabajo. Dice así:



«conviene preguntarse si el valor terapéutico de la cura [psicoanalítica] depende del carácter real de las situaciones rememoradas o si el poder traumatizante de estas situaciones no deriva más bien del hecho de que, en el momento en que se presentan, el sujeto las experimenta inmediatamente. Entendemos por esto que el poder traumatizante de una situación cualquiera no puede resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el molde de una estructura preexistente. En relación con el acontecimiento o la anécdota, estas estruc-

turas –o para ser más exactos, estas leyes de estructura– son verdaderamente intemporales. En el psicópata, toda la vida psíquica y todas las experiencias ulteriores se organizan en función de una estructura exclusiva o predominante, bajo la acción catalizadora del mito inicial; pero esta estructura y las otras que, en él, quedan relegadas a un papel subordinado, se encuentran también en el hombre normal, primitivo o civilizado. El conjunto de estas estructuras formaría lo que llamamos inconsciente. Veríamos de esta manera como se desvanece la última diferencia entre la teoría del chamanismo y la del psicoanálisis... el inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda...»²⁸

28 LÉVI-STRAUSS, Claude:
op. cit., p.183.

Resulta sorprendente que después de haber insistido en la eficacia curativa del rito –y, por tanto, del mito que contiene y que lo funda–, afirme Lévi-Strauss que *el poder traumatizante* de las situaciones generadoras de la enfermedad psíquica dependan de que éstas sean experimentadas *bajo forma de mito vivido*. Hemos tratado de demostrar justamente lo contrario: que es precisamente la ausencia en la mujer de un *mito vivido* capaz de configurar su subjetividad de manera que pueda afrontar y dar sentido a las experiencias que le aguardan lo que se encuentra en el núcleo mismo de su mal. Es fácil, en cualquier caso, comprender el motivo de la conclusión leví-straussiana: en el mito, como en el inconsciente mismo, sólo reconoce estructuras significantes: la eficacia simbólica no sería otra que la eficacia de esas estructuras:

«El subconsciente, receptáculo de recuerdos y de imágenes coleccionados en el transcurso de la vida, se convierte así en un simple aspecto de la memoria... El inconsciente, por el contrario, es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte –y esto agota su realidad–: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos... el subconsciente es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación –para nosotros mismos y para los demás si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso... El vocabulario importa menos que la estructura... el inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica.» (p. 184)

Ya hemos tenido ocasión de anotar las contradicciones a las que este enfoque conduce: si esas leyes son las de las estructuras significantes, se hace imposible, después de todo, diferenciar los signos de los símbolos, la significación del sentido, la eficacia significativa de la eficacia simbólica. Podemos añadir ahora que sus limitaciones proceden del mismo factor

del que dependen sus aciertos: los presupuestos estructuralistas que configuran el conjunto de la obra de Claude Lévi-Strauss. A ellos se debe su ceguera ante el ser esencialmente narrativo del mito –recuérdese, por ejemplo, su análisis sobre el mito de Edipo²⁹: conducía admirablemente a la determinación de su estructura de significación, pero a la vez, lo vaciaba totalmente de dimensión temporal. Y a ello se debe, igualmente, su incapacidad para deslindar el ámbito del entendimiento, que es después de todo el ámbito semiótico, el de los significantes y las estructuras de significación, del ámbito simbólico en tanto dimensión de configuración de la subjetividad.

29 LÉVI-STRAUSS, Claude: 1958: «La estructura de los mitos», en *Antropología estructural*, capítulo XI, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

La eficacia simbólica no es, sin más, la eficacia de los signos; es, por el contrario, la eficacia de los signos encarnados en palabras proferidas en el momento justo, vívidamente dadas en un acto de donación simbólica. Palabras que valen no por la significación de los signos que contienen, sino por formar parte de un relato que se ofrece como matriz temporalizada de sentido para el sujeto y, en esa misma medida, como vía para configurar su deseo. Y palabras simbólicas que, por eso mismo, encuentran su más densa manifestación en el rito: allí donde esa matriz de sentido que es el mito es invocada, proferida y, en esa misma medida, realizada, convertida en acto. En un acto que es simbólico porque encuentra su sentido en el relato que lo funda, pero que es a la vez real porque es, precisamente, realizado en el momento justo. Es decir: en ese momento en que la presión de lo real amenaza con desmantelar el frágil equilibrio del yo, esa imagen de sí con la que ese extraño ser dotado de conciencia trata de protegerse de la violencia, siempre arbitraria y por eso absurda, de lo real.

La eficacia simbólica, en Trama y Fondo. Lectura y Teoría del Texto nº 26, Madrid, 2009.

www.gonzalezrequena.com