

De la ciencia al mito: algunas implicaciones epistemológicas de la comparación entre psicoanálisis y chamanismo

Eduardo Restrepo*

"En la situación actual de la filosofía de la ciencia no se trata de volver a una especie de monoliticismo escolástico; de lo que se trata es de reflexionar pausadamente sobre lo que uno hace y/o pretende hacer y, si es posible, tomar alguna decisión sobre el camino a seguir, con una relativa independencia de lo que hacen los demás (si es que deciden tomar alguno y no dejarse llevar por las alas de la moda)"

C.V. Moulines

Es extraño al psicoanalista la cotidiana situación de recelo e incluso rechazo social que Freud anotaba para éste en los comienzos del psicoanálisis. Basta con leer su autobiografía para entender la particular situación de aislamiento intelectual al cual fue sometido por más de una década. El psicoanálisis nació a pesar, o mejor en contra, del imaginario dominante en el contexto sociocultural de fin del siglo XIX y principios del XX. Actualmente, sin embargo, el psicoanálisis -y con él los psicoanalistas- ha encontrado un lugar privilegiado en la práctica y el discurso social. Es probable que una de las razones que han apuntalado este reconocimiento del psicoanálisis en la denominada cultura occidental sea el haberse enmarcado dentro de la epistemología científica; puesto que la ciencia, en el imaginario de occidente, es una de las producciones culturales con mayor carga de narcicismo colectivo.



*Estudiante de Antropología de la Universidad de Antioquia.

Psicoanálisis y ciencia

Analizar las diferentes y complejas relaciones establecidas entre el psicoanálisis y la ciencia escapa al propósito de este ensayo por dos razones fundamentales: de un lado, la aparente unidad del concepto psicoanálisis se diluye al considerar las significativas diferencias teóricas, metodológicas y técnicas entre las distintas "escuelas". Por ello, hablar de psicoanálisis como unidad es una generalización conceptual con un criterio práctico de delimitación en un conjunto de discursos contextualmente heterogéneos.

De otro lado, con relación al concepto de ciencia sucede algo semejante, pues la característica procesual de ésta la ha enmarcado en distintos contextos epistémicos; lo cual ha posibilitado diversos modelos o paradigmas de construcción y validez del discurso científico.

Desde una concepción, no ciertamente poco difundida, la ciencia es una realidad incuestionable, es decir, que es evidente la existencia de un conjunto de conocimientos, de una serie de prácticas y de un grupo de personas pertenecientes al orden de la ciencia; la cual se diferencia claramente de otras formas de conocimiento u órdenes humanos.

Pero esta aparentemente incuestionable y generalizada concepción de la ciencia se fisura cuando se contrasta el discurso e imaginario de los científicos con su hacer y resultados, o cuando se compara la estructura metodológica y epistémica de la ciencia con la de otros tipos de conocimiento. En realidad, aún no existe un consenso entre los diferentes epistemólogos, filósofos, sociólogos e historiadores de la ciencia sobre aspectos tan fundamentales en la definición de ciencia como son los criterios de escisión, de consistencia, de validación o falsación, o con relación a principios como el de la neutralidad y la objetividad.

El psicoanálisis: una ciencia natural

"[...] la concepción según la cual lo psíquico es en sí inconsciente permite configurar la psicología como una ciencia natural entre las otras".

(Freud: 1938, p.156)

Si se recorre retrospectivamente el proceso de surgimiento, consolidación y desarrollo del psicoanálisis,

es sorprendente descubrir cómo de un saber instrumental y marginado deviene una construcción teórica que signa el pensamiento occidental. Sin embargo, en este proceso se han presentado diferencias en las orientaciones metodológicas y epistémicas, e incluso algunas rupturas teóricas entre los psicoanalistas; fenómeno por lo demás, no exclusivo del psicoanálisis, sino inherente a su carácter de discurso sometido a la diversidad de orientaciones, intereses y concepciones de los sujetos de la ciencia.

Así, pues, como un criterio metodológico, y sin pretender con ello agotar el problema, el análisis epistémico del psicoanálisis se circunscribirá a los planteamientos de Freud, como es sabido, fue su fundador y autor más representativo.

La última década del siglo XIX y primeras del siglo XX en Europa, fueron las coordinadas espacio-temporales del surgimiento del psicoanálisis y, por tanto, el marco epistémico que, por así decirlo, no sólo lo alimentó sino que también lo posibilitó.

El pensamiento científico en el siglo XIX se encontraba orientado hacia el modelo físico-químico de la ciencia; en el cual la observación y la experimentación jugaban un papel fundamental, hasta el punto de ser paradigmático en los criterios de demarcación de lo científico. El modelo físico-químico se encontraba soportado por la orientación epistémica del positivismo; donde la posibilidad de construcción teórica estaba en una relación directa proporcional con la inducción, es decir, las teorías son una consecuencia lógica de las generalizaciones inductivas de las observaciones y experimentos; y sólo en éstos se pueden *comprobar* aquellas.

Algunos de los planteamientos epistémicos sustentantes del modelo físico-químico prevaecientes en la ciencia del siglo XIX fueron, para plantearlo esquemáticamente, los siguientes:

1. La realidad es una, existe independientemente del sujeto y puede ser fragmentada en objetos para conocerla.
2. La realidad es susceptible de ser conocida en su esencia o, al menos, el sujeto que conoce puede hacerse una representación análoga de la misma.
3. La realidad es de naturaleza regular, causal.
4. El conocimiento es el resultado de una relación entre un sujeto que conoce y un objeto; relación a partir de y mediatizada por los sentidos.

5. La verdad es posible y el objetivo del conocimiento científico es *descubrirla*.

6. La verdad es la concordancia entre el conocimiento y la realidad.

7. El conocimiento puede ser verdadero; esto es, objetivo y neutral.

8. La objetividad es concebida como la ejecución de observaciones y experimentos sistemáticamente realizados para lograr la adecuación del conocimiento con la realidad.

9. La neutralidad es entendida como el abandono voluntario de los prejuicios del sujeto que conoce, limitándose a registrar objetivamente la realidad y así conocerla.

10. La explicación es el resultado de evidenciar las leyes de la realidad. (Vasco:1983; Lecourt: 1973; Foucault: 1982; González: 1987)

La formación de Freud se produjo en un contexto intelectual profundamente marcado por este modelo y, por tanto, por muchos de los principios de la epistemología positiva. Ello influyó en la configuración del psicoanálisis: en su fundamento epistémico y en su estructura teórica y metodológica.

En efecto, este modelo influyó no sólo implícita, sino también explícitamente en la obra de Freud:

“El pensar científico [...] se empeña por mantener cuidadosamente alejados los factores individuales y las influencias afectivas, somete a riguroso examen la certeza de las percepciones sensoriales sobre las que edifica sus inferencias, se procura nuevas percepciones inalcanzables con los medios cotidianos y, variando deliberadamente ciertos experimentos, aísla las condiciones de esas experiencias nuevas. Su afán es lograr la concordancia con la realidad, o sea, con lo que subsiste fuera e independiente de nosotros, y que, tal como la experiencia nos lo ha enseñado, es decisivo para el cumplimiento o la frustración de nuestros deseos. Llamamos <verdad> a esta concordancia con el mundo exterior objetivo”.

(Freud: 1932, p. 157)

No es extraño, entonces, que Freud planteara al psicoanálisis como una ciencia que al igual que “[...]”

todas las ciencias descansa en observaciones y experiencias [...]” (Freud: 1938, p. 157), con la diferencia de que el medio de observación y experiencia, el aparato psíquico, es a su vez el objeto de observación y experiencia del psicoanálisis. Y, además, de que en la ciencia “[...] no existe otra fuente para conocer el universo que la elaboración intelectual de observaciones cuidadosamente comprobadas, vale decir, lo que se llama ‘investigación’ [...]”, (Freud: 1932, p. 146-147).

En este punto, Freud estableció una analogía del psicoanálisis con la epistemología de las ciencias físico-químicas de su época, pues al igual que en éstas el psicoanálisis se fundaba en la observación y experiencia; las cuales proceden en éste histórica y fundamentalmente del ámbito clínico. Sin embargo, la observación y la experiencia además de ser el espacio lógico de construcción teórica son en psicoanálisis también, y fundamentalmente, el particular espacio de *certeza* del mismo:

“Las enseñanzas del psicoanálisis se basan en un número incalculable de observaciones y experiencias, y solo quien haya repetido esas observaciones en si mismo y en otros individuos está en condiciones de formarse un juicio propio sobre aquel.”

(Freud: 1938, p. 139)

En el psicoanálisis, la clínica aparece como su soporte epistemológico en la medida en que es allí donde la experiencia y observación posibilitaron la legítima formulación inductiva de las construcciones teóricas y la comprobación de éstas. El mismo Freud argumentó, sin embargo, como esto no circunscribe lógicamente al psicoanálisis al orden de la patología, pues a partir de los fenómenos de los actos fallidos y de los sueños es posible corroborar en el orden de la “normalidad” las construcciones teóricas planteadas desde la llamada “anormalidad”; desde la clínica.

“Así quedaba demostrado -escribe Freud- que en la vida anímica normal subsisten las mismas fuerzas, los mismos procesos entre ellas, que en la patológica. A partir de la interpretación de los sueños, el psicoanálisis alcanzó una doble significación: no era solo una nueva terapia de las neurosis, sino, además, una nueva psicología [...]”.

(Freud: 1923, p. 212)

El fundamento, entonces, de la validez de la aplicación de las construcciones teóricas inferidas de la clínica al entendimiento del individuo normal era empírico-experimental: los fenómenos del sueño y los actos fallidos. La consecuencia lógica de ello era que entre la "normalidad" y la "anormalidad" no existía una diferencia cualitativa irreductible, sino más bien una fijación cuantitativa diferencial "[...] a unas disarmonías cuantitativas hay que imputar la insuficiencia y el padecer de los neuróticos [...]" (Freud: 1938, p. 183); o desde otra perspectiva, "Era indudable que neurosis y psicosis no estaban separadas por una frontera neta, como tampoco la había entre salud y neurosis [...]" (Freud: 1923, p. 215). Una nueva psicología, la "psicología de lo profundo", estaba entonces epistemológicamente sustentada.

Pero, los alcances de las construcciones teóricas no encontraron aquí sus límites, en la comprensión del individuo "normal", sino que, y por ello mismo, estaban sentadas las condiciones para que el edificio teórico fuese aplicado al ámbito de lo sociocultural. En efecto, Freud elaboró una serie no desdeñable de trabajos en los cuales aplicaba las construcciones teóricas del psicoanálisis o, mejor, sus principios explicativos a la comprensión de la cultura. La validez de esta aplicación radicaba en la analogía formal observada entre ciertos fenómenos patológicos o "normales" y algunos culturales como, por ejemplo, entre los rituales del neurótico obsesivo y las prácticas religiosas, o entre el simbolismo onírico y el de los mitos.

Sin embargo, la posibilidad epistémica de la aplicación de las construcciones teóricas del psicoanálisis a la comprensión de los fenómenos culturales no se circunscriben a la analogía, a la semejanza formal, sino que también implicaba un supuesto fundamental: la ontogenia recapitula la filogenia. En efecto, la elaboración del supuesto presenta la forma siguiente: si el individuo repite, no solo biológica sino también psíquicamente, la historia de la especie; y el psicoanálisis, en tanto "psicología de lo profundo", contribuye a explicar el desarrollo psíquico del individuo; entonces, es lógicamente posible y epistemológicamente correcto aplicar las construcciones psicoanalíticas para la comprensión de lo sociocultural, de la especie en su aspecto mental.

El chamanismo

"Si los chamanes se curan a sí mismos y saben curar a los demás, es, entre otras cosas, porque

conocen el mecanismo o mejor aún, la teoría de la enfermedad."

(Eliade: 1982, p. 43)

La posibilidad de la configuración simbólica del universo determina y circunscribe el orden del hombre y lo humano. Allí, a través del tiempo y el espacio, no solo se han presentado un sinnúmero de fenómenos culturales signados por la diferencia, sino, también, han existido ciertas constantes que trascienden los marcos histórico-culturales. El chamanismo parece ser una de estas constantes presente desde Asia hasta América del Sur.

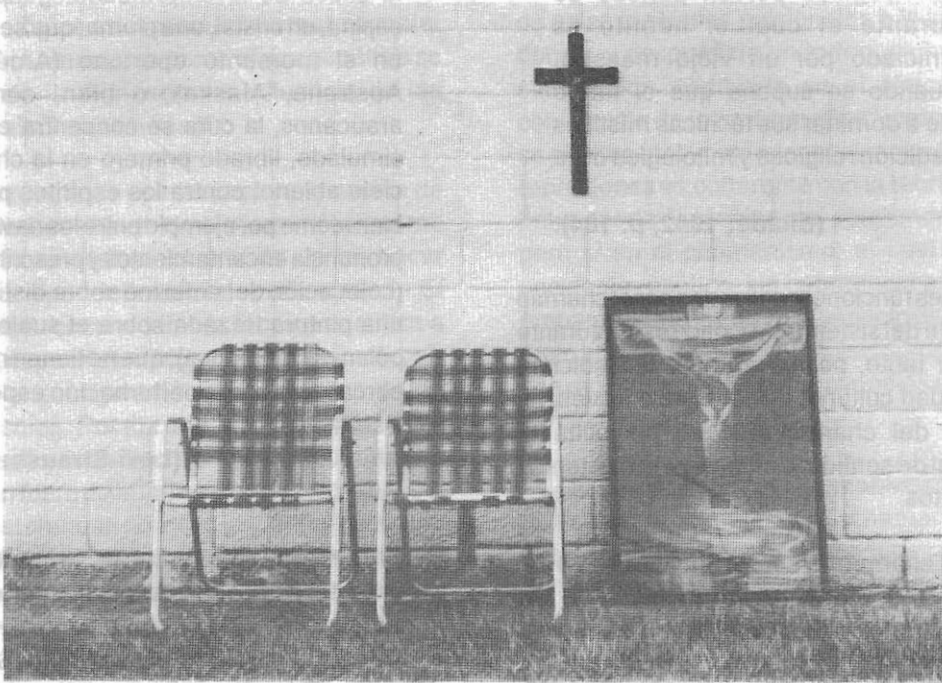
Si bien es cierto que el chamanismo es un sistema relativamente extendido; esto no implica que no existan confusiones conceptuales y diferencias en la apreciación del mismo, ni que posea manifestaciones o estructuras semejantes en todos los puntos del planeta. Así, en Colombia, por ejemplo, el kareka entre los Tunebo, el nele en los Kuna, el jaibaná de los Embera y, quizás, el mama entre los Kogi, son manifestaciones del sistema chamánico con variables significativas y funciones diversas.

Sin embargo, sin que el chamanismo sea exactamente igual de una cultura a otra, sí se pueden plantear teóricamente algunas constantes que lo definen. En primer lugar, el chamanismo es un sistema de representaciones del universo, de la naturaleza de los seres, de la sociedad, de la salud y la enfermedad; en el cual no solo éste adquiere sentido sino que, además, posibilita la existencia social y el ser cultural de los individuos.

Este sistema de representaciones se manifiesta en el texto mítico: espacio simbólico de recreación del origen, lugar del devenir del orden natural y social, escenario de representación de lo existente; por fuera de él nada existe culturalmente o, lo que es lo mismo, carece de sentido.

El sistema de representaciones del chamanismo se caracteriza por las relaciones causales establecidas entre las fuerzas, imaginadas o reales, del universo. Así la pregunta por la presencia o ausencia de un fenómeno es respondida por la influencia de seres o fuerzas, sagradas o profanas, que encuentran referente en el texto mítico.

Además de este sistema de representaciones, el chamanismo implica un agente material del mismo, es



decir, un individuo portador del saber-hacer chamánico: el chamán. Muchas son las características del sujeto soporte del sistema chamánico, variable su relación con el grupo y diversos los caminos por medio de los cuales llega a ser chamán.

A menudo se estableció una relación entre el carácter del chamán y la psicosis, es decir, se argumentaba que el chamán es simplemente un psicótico. Sin embargo, esta primera concepción del chamán se diluyó cuando se profundizó en la comprensión del fenómeno y se cuestionó la pertinencia de las categorías como la psicosis, propias de un contexto cultural, para explicarlo.

El chamán, al contrario del psicótico, es el soporte de un quehacer estrechamente ligado a las técnicas del éxtasis y a un sistema mítico-religioso de un contexto cultural específico. Así, el chamán, para serlo, se articula desde la especificidad de sus funciones en el orden social, al principio de realidad de su cultura; el cual no tiene porqué ser igual al de occidente. Además, los chamanes dan pruebas de una constitución psíquica "normal", pues requieren de una "alta capacidad intelectual" para el manejo conceptual del sistema chamánico, y los estados de éxtasis son producidos generalmente con la utilización de psicoactivos.

No obstante estas semejanzas generales, las características específicas del chamán en las distintas sociedades son muy diversas; pues mientras que en algunas culturas se aísla de todas las funciones cotidianas, en otras es, y aún fundamentalmente, quien va a pescar, cazar o cultivar como todos los demás. Así puede coexistir espacial y temporalmente con la cotidianidad y lo profano, o permanecer en el orden de lo extraordinario: ser el soporte de la ruptura con lo cotidiano, con la normalidad. El chamán "[...] se separa del mundo de los profanos justamente porque se halla en relación más directa con lo sagrado y manipula más eficazmente con sus manifestaciones." (Eliade: 1932, p. 43).

A pesar de las profundas diferencias culturales no se pueden desconocer teóricamente las características comunes del chamán. En efecto, la capacidad de relación con lo sagrado, lo mítico o espiritual; el dominio de un conjunto de técnicas extáticas y terapéuticas; y el conocimiento del sistema de representaciones chamánico; no solo son comunes a todo chamán, sino que lo implican y lo definen. (Eliade: 1982; Hamer: 1976).

Además, el chamán debe haber sido elegido, por lo general, mediante una experiencia mítica personal e iniciado mediante un proceso complejo y prolongado por un maestro chamán:

"Tanto en Asia septentrional, como en otras partes del mundo, -dice Mircea Eliade- la elección extática va generalmente seguida por un período de instrucción durante el cual el neófito es debidamente iniciado por un viejo maestro. Entonces es cuando se supone que el futuro chamán aprende a dominar sus técnicas místicas y a asimilar la tradición religiosa y mitológica de la tribu."

(Eliade: 1982, p. 104).

Entre las múltiples funciones realizadas por el chamán está la de ser soporte del sistema simbólico estructurante del universo y, por tanto, posibilitante de la tradición, recreación e identidad cultural. Por ello, es a través del discurso y praxis del chamán que se posibilita la configuración social de sentido y, entonces, la existencia cultural de los sujetos.

Otra función del chamán, la cual lo implica dentro del sistema, es la ser sujeto, agente y/o mediador de los espíritus, lo sagrado, lo mítico. Así:

"[...] los chamanes han jugado un papel esencial en la defensa de la integridad física de la comunidad [...] pues son 'los especialistas de lo sagrado', hombres capaces de 'ver' a los espíritus, de subir al cielo y encontrarse con los dioses, de descender a los infiernos y combatir contra los demonios, la enfermedad y la muerte."

(Eliade: 1982, p. 387)

Por último, y como consecuencia de esta capacidad de relación con lo sobrenatural, está la función, por así decirlo, médica del chamán. Así, según Mircea Eliade, la principal función del chamán es la curación; la cual, entonces, es posible y pensable desde unas concepciones y mecanismos diversos a los del psicoanálisis, por solo anotar el caso de interés.

En efecto, la curación por el chamán se inscribe e implica un sistema de concepciones de la enfermedad y de la salud, las cuales no son universales y que articulan al específico sistema de representación del universo.

Además, los mecanismos o técnicas de la cura por medio del chamán son, según Lévi-Strauss:

"[...] de tres tipos, que por otra parte no se excluyen mutuamente: o bien el órgano o el

miembro enfermo es sometido a una manipulación física o una succión, que tiene por objeto extraer la causa de la enfermedad, generalmente una espina, un cristal, una pluma, que se hace aparecer en el momento oportuno (América tropical, Australia, Alaska); o bien, como entre los araucanos, la cura se concentra en un combate simulado, librado primero en la choza y luego a cielo abierto, contra los espíritus perjudiciales; o bien -como por ejemplo entre los navajo- el oficiante pronuncia encantamientos y prescribe operaciones (colocación del enfermo sobre distintas partes de una pintura trazada sobre el suelo con arenas y pólenes coloreados), que no tienen relación directa perceptible con la perturbación especial que se va a curar."

(Levi-Strauss: 1958, p. 152)

En síntesis, por tanto, el chamanismo es: (1) un sistema simbólico que explica y da cuenta del orden sagrado/profano del universo, y (2) un conjunto de mecanismos, asociados a las técnicas de éxtasis sobre aspectos de él; (3) mediante un agente del sistema y de los mecanismos, el cual se convierte, entonces, en el manipulador de lo sagrado. Es por ello, que la eficacia simbólica del chamán en la cura, al igual que la de la magia planteada por Levi-Strauss, se fundamenta en tres aspectos: la creencia del chamán en la certeza del sistema y en la eficacia de sus técnicas; la creencia del enfermo en la capacidad del chamán para curarlo; y el reconocimiento colectivo del sistema y las técnicas de aquél, y la enfermedad de éste. (Levi-Strauss: 1958, p. 152).

Psicoanálisis y chamanismo

"Que la mitología del chamán no corresponda a la realidad carece de importancia [para la cura]: la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella."

(Levi-Strauss: 1958, p. 178)

Es en este punto donde se nos ocurren establecer una serie de analogías entre el psicoanálisis y el chamanismo. La primera de ellas se refiere a la cura. En efecto, ambos consideran factible y deseable modificar la "enfermedad", o por lo menos algunos tipos de ellas, y lo hacen. Si bien existe también una diferencia

fundamental en este punto, pues el móvil de la praxis chamánica es la cura, mientras que no necesariamente lo es en la clínica psicoanalítica porque teóricamente la modificación psicológica es consecuencia mas no meta. Así, pues, tanto el chamanismo como el psicoanálisis se inscriben dentro de la teorización e influencia de las constelaciones "salud-enfermedad".

La segunda analogía es con respecto a la noción de "enfermedad". Ciertamente, tanto el psicoanálisis como el chamanismo circunscriben el ámbito de su hacer terapéutico a un tipo definido de enfermedad. El psicoanálisis -Freud- circunscribió la técnica analítica a las psiconeurosis, específicamente a la histeria y neurosis obsesiva, pues la configuración de éstas las hacía accesibles a la técnica. Por el contrario, las psicosis, las "neurosis actuales" y todo tipo de "enfermedades" no psíquicas, estaban fuera de la influencia del psicoanálisis. Igualmente, para el chamán no todas las "enfermedades" son del mismo tipo, ni consecuencia de las mismas causas. Así, él también circunscribe a un tipo específico sus procedimientos terapéuticos. Por tanto el psicoanalista y el chamán consideran que el tipo de "enfermedad" de su interés no son las somatógenas, sino las causadas por fuerzas psíquicas o míticas; es decir, simbólicas. Por último, la "enfermedad", tanto en el psicoanálisis como en el chamanismo es la consecuencia de una interrelación - e incluso conflicto- entre el individuo y lo social. En el primero, el conflicto entre mociones pulsionales prohibidas y un Yo subordinante de los requerimientos del mundo exterior, de la cultura. En el segundo, entre el comportamiento o pensamiento del individuo y las fuerzas míticas, representaciones culturales. Así, la enfermedad no es concebida, por ninguno de los dos, como un proceso exclusivamente interno o acultural, sino como un conflicto socio-individual.

La tercera analogía se refiere a la técnica. En efecto, dos son los aspectos de la analogía entre la técnica psicoanalítica y la del chamanismo. De un lado, la adecuación de la técnica a la teoría o sistema simbólico respectivamente; es decir, los criterios que suponen la técnica son consecuencia lógica de lo teórico, pues si los fenómenos del universo son fuerzas míticas y la enfermedad es consecuencia del robo o la pérdida del alma es coherente que la técnica curativa sea un proceso que logre a partir de la lucha o la transacción con estas fuerzas la recuperación del alma. O, del lado del psicoanálisis, si el síntoma es el resultante de un conflicto entre las mociones pulsionales y el yo, el cual subroga

los requerimientos del mundo exterior, en una época en donde la inmadurez de aquel implicó la utilización del mecanismo de la represión y, por tanto, la desestimación de estas mociones pulsionales a lo inconsciente; desde donde, y después de un rodeo, se han encontrado una satisfacción sustitutiva en el síntoma. Si es esta la concepción de la "enfermedad", entonces la técnica que se plantea el levantamiento, o mejor la "revisión", de las represiones es coherente con la teoría. Esta coherencia entre teoría y técnica no sorprende en psicoanálisis, pero sí en el chamanismo; el cual se supone -desde occidente- caótico, sin coherencia e incluso ilógico. Sin embargo, éste es el primer aspecto de la tercera analogía: tanto la técnica del psicoanálisis como la del chamanismo son racionales; es decir, son medios eficaces adecuados a fines determinados.

De otro lado, se puede establecer una analogía entre la técnica psicoanalítica y el chamanismo en el carácter ritual y en la "eficacia simbólica" de ambos. Que el carácter ritual sea evidente, a los ojos del occidental, en el caso del chamanismo y no en el del psicoanálisis, no implica que éste no sea igualmente ritual. Al igual que el del chamán se acompaña de un conjunto de prácticas ceremoniales, una indumentaria, utensilios, actitudes, bailes y cantos:

"[...] la propia consulta del psicoanalista se ha convertido en un rito en algunas sociedades, ceremonia de iniciación equivalente a las de la antigüedad. El sofá del psicoanalista, la posición espacial que el paciente y el especialista ocupan dentro de la habitación configurada y establecida ya desde la primera sesión, el honorario fijo, el plazo inexorable de los cincuenta minutos que cada paciente dispone, el pago también inexorable son formas rituales de una ceremonia convencional, que vale tanto por su significado social como por la confianza que ejecutar un rito proporciona".

(Rossi: 1978, p. 55)

Independientemente de la rigidez de esta apreciación, el antropólogo puede evidenciar en el denominado "encuadre analítico" múltiples aspectos propios de cualquier ritual y, por ello, considera fundamentalmente acertada dicha apreciación.

Además, tanto el psicoanálisis como el chamanismo proceden en el orden de la eficacia simbólica; la cual es a su vez el soporte y el criterio de validez no solo de la

técnica, sino también de las construcciones teóricas o del sistema de representaciones asociadas a ella. En la cura del enfermo, el chamán y los miembros de su cultura ven una prueba de la verdad del sistema de representaciones mítico-religiosas. Igualmente, es en las transformaciones y "resistencias" del paciente donde se funda la certeza de las interpretaciones y construcciones teóricas del psicoanálisis. Así, entonces, el psicoanalista y el chamán corroboran sus "imaginarios teóricos" en su praxis, la cual a su vez está definida y circunscrita lógicamente por ellos: se cierra así el círculo y aparece la paradoja.

La cuarta analogía se refiere al sujeto. En esta analogía se presentan dos aspectos específicamente. El primero, en el carácter de convicción por vivencia propia de la iniciación del proceso de formación del chamán y del psicoanalista. En efecto, y como se planteó anteriormente, la selección e iniciación del chamán está condicionada a la vivencia de las fuerzas míticas, de lo sagrado. El proceso de formación, de iniciación, del psicoanalista implica la vivencia de psicoanálisis, que haya sido psicoanalizado. Ambos, pues, implican un proceso formativo en la vivencia del sistema mítico o teórico, y solo quien haya sido influido personalmente por él puede ser un chamán o un psicoanalista. El segundo aspecto es que tanto el chamán como el psicoanalista ocupan el lugar de lo hermenéutico, es decir, interpretan el discurso o la condición del Otro de acuerdo con su específico sistema. La "enfermedad", la "normalidad", la sociedad e incluso -y a pesar de la *insistencia* en que el psicoanálisis no es una cosmovisión- la humanidad y el universo, son significantes de otros: fuerzas y procesos míticos o psíquicos.

Epistemología, psicoanálisis y chamanismo

"En la mayoría de los diálogos sacralizados, rituales, lo importante no es lo que se dice, sino repetir una fórmula".

(Rossi: 1978, p. 54)

En el recorrido realizado en este ensayo se han dejado algunas conclusiones que serán el punto de partida para este último trayecto. Con relación al chamanismo se concluyó que era un sistema simbólico y un conjunto de mecanismos y técnicas del éxtasis, soportados por el chamán, a partir de una específica

ordenación y construcción de lo profano/sagrado del universo. Se concluyó, además, que la cura se fundaba en la creencia del chamán en la certeza del sistema y en la eficacia de sus técnicas, la creencia del enfermo en el poder de éste y el reconocimiento social de ambos.

Con relación al psicoanálisis se concluyó que la clínica era el espacio de validación de las construcciones teóricas del psicoanálisis; lo cual estaba signado por el modelo físico-químico del siglo XIX y por el positivismo como orientación epistémica. Así, la observación y experiencia clínica, al igual que el requerimiento de la vivencia personal del mismo psicoanalista, como fuentes de la certeza de las construcciones psicoanalistas plantea una relación lógica entre teoría y observación, o mejor entre enunciados teóricos y de realidad, de la siguiente naturaleza: $T \rightarrow O$, donde, por un lado, T es el resultado inductivo de O y, del otro, si O es verdadero necesariamente también lo es T .

A partir de la exposición y analogías establecidas entre el chamanismo y el psicoanálisis se puede plantear el argumento de la insuficiencia de los criterios epistemológicos desde donde se funda el criterio de certeza de las construcciones teóricas del psicoanálisis.

En efecto, si se considera que el sistema teórico y la técnica psicoanalítica T_1 es excluyente lógicamente del sistema simbólico y de las técnicas del chamanismo T_2 y, además, O es el enunciado de la observación de X - la "cura", por ejemplo-: entonces, la presencia o verdad de O ($O=1$) no es implicante lógico de la verdad de T_1 ni de T_2 . Así, pues:

"[...] si $T \rightarrow O$ a partir de la verdad de O no podemos afirmar la verdad de T . Si lo hiciéramos, cometeríamos el error al que los lógicos llaman 'falacia de afirmar el consecuente', porque si O es verdadero, T puede ser verdadero o falso".

(González: 1987, p. 29)

Además, si T_1 es lógicamente excluyente con T_2 y O es explicado y transformado por T_1 y T_2 . ¿Entonces por qué fundar la certeza de T_1 en O y negársela a T_2 ? y, por tanto, sería procedente preguntarse si también el psicoanalista "cura" por su creencia en la certeza de su sistema teórico y en la eficacia de su técnica, por la creencia del "enfermo" en el poder de él, y por el reconocimiento social de ambos y el prestigio creciente

del primero: acaso ¿"también aquí Dios está de parte de los batallones más fuertes [...]". (Freud: 1938, p.182).

"[...] no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos; sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero."

(Lévi-Strauss: 1958, p. 163)

Referencias bibliográficas

Eliade, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Éxtasis*. 1982, México, Fondo de Cultura Económica.

González, Aurora. *La Construcción Teórica en Antropología*. 1987, Barcelona, Editorial Anthropos.

Harner, Michac. *Alucinógenos y Chamanismo*. 1976, Madrid, Editorial Labor.

Foucault, Michel. *Las Palabras y las Cosas: Una Arqueología de las Ciencias Humanas*. 1982, 13 ed. México, Editorial Siglo XXI.

Freud, Sigmund. *Breve Informe Sobre Psicoanálisis*. (1923). Buenos Aires, Amorrortu Editores, Tomo XIX.

----- Nuevas Conferencias de Introducción al Psicoanálisis. (1932). Buenos Aires, Amorrortu Editores, Tomo XXII.

----- Esquema del Psicoanálisis. (1938). Buenos Aires, Amorrortu Editores, Tomo XXIII.

Lecourt, Dominique. *Para una Crítica de la Epistemología*. 1973, México, Editorial Siglo XXI.

Levi-strauss, Claude. "El Hechicero y su Magia", En: *Antropología Estructural*. 1958, Buenos Aires, Editorial Universitaria.

Rossi, Cristina. "Los Ritos Sociales de la Clase Media", En: *Viejo Topo*. 1978. Número 24.

Vasco, Guillermo. "Algunas Reflexiones Epistemológicas sobre la Utilización del Método Etnográfico en el Trabajo de Campo", En: *Memorias del Segundo Congreso de Antropología en Colombia*.

Boletín de Antropología de la Universidad de Antioquia. Números 17, 18, 19.