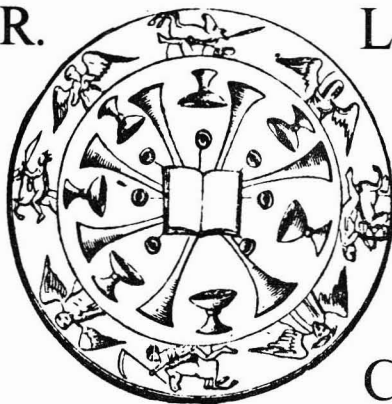




LA MAGIA, UN INTENTO DE EXPLICACION CIENTIFICA

Existen suficientes pruebas en la literatura antropológica para no dejar lugar a dudas de que la magia es *eficiente*. Con esto queremos decir que produce efectos. Que la magia puede matar o curar según sea la intención del hechicero.

Ahora bien. Si no aceptamos la existencia de los poderes sobrenaturales, ¿qué explicación científica podríamos dar a los hechos producidos por la magia?

Al escribir de magia me viene a la mente el relato que un colega hizo hará unos quince o veinte años. Estábamos en un congreso internacional de psiquiatría y este colega reunió a un grupo de psiquiatras para relatar un caso con el propósito de obtener ayuda para encontrar una explicación lógica a los sucesos que se narran a continuación.

Un mes de agosto se presentó en su consultorio una acaudalada viuda de más o menos treinta años para consultarle sobre un sueño que le predecía que iba a morir el 4 de abril del año siguiente (a pesar de haber pasado tantos años está fresca en mi memoria la fecha). Nuestro colega calmó a la viuda y le mandó hacer exámenes físicos frecuentes y todos resultaron negativos. El 4 de abril la viuda amaneció muerta. La autopsia practicada, ante la sospecha de un crimen, no pudo mostrar la causa del deceso.

Menciono este caso por dos razones; una, por la semejanza con los casos de muerte por conjuración o sortilegio, atestiguados en numerosas partes donde se practica el vudú y, dos, por la explicación que se dio entonces al caso: la muerte se debió a un mecanismo parecido al que obra en la histeria de conversión. Se dijo que en la histeria de conversión en caso de parálisis, el miembro paralizado está eliminado de la imagen corporal del individuo y la parálisis se debe a que tal eliminación hace que el individuo "ignore" que tiene este miembro, y por ende no manda impulsos nerviosos al miembro paralizado; de la misma manera el 4 de abril, bajo una convicción inapelable de la viuda que iba a morir, el cerebro dejó de mandar impulsos a los centros bulbares que mantenían funciones vitales del organismo y así se produjo la muerte.

La hipótesis que siguió a la anterior en popularidad se basaba en experiencias hipnóticas; en ellas las sugestiones de cicatrización o de "no sangrado" se cumplían en mayor o menor grado, lo que indicaba que una parte de la mente humana recibía y ejecutaba la sugestión, aunque no supiera cómo; de la misma manera la sugestión de morir se fue ejecutada paralizando las funciones vitales del organismo. Y por último, la tercera explicación hipotética fue fisiológica y consistía en un pánico extremo que se acompañaba de cambios neurovegetativos, con baja de presión arterial que dejaba de irrigar zonas del cerebro encargadas de llevar al cabo funciones vitales.

Desgraciadamente no hubo ningún dato concreto que pudiera apoyar o rechazar ninguna de las tres explicaciones hipotéticas.

Pero vamos a volver a nuestro tema: la magia.

Para que la magia sea eficaz, es necesario que se cumpla con tres condiciones fundamentales, a saber:

1. Que el hechicero o brujo esté religiosamente convencido de sus poderes sobrenaturales.
2. Que el hechizado también esté completamente convencido de los poderes del brujo, y
3. Que la comunidad o sociedad en la que el hechizado vive comparta estas creencias.

Si existen estas condiciones, un individuo consciente de ser objeto de un maleficio queda íntimamente convencido de que está condenado a muerte. Muerte que no tiene apelación alguna ante jurados, suprema corte, reyes o presidente. La muerte seguirá el maleficio como la noche al día, no hay escapatoria. En las sociedades primitivas donde estas creencias prevalecen, compartidas por toda la comunidad, ésta se aleja del "maldito", lo aísla y lo abandona a su propia suerte. El pánico que "posee" a los malditos es obviamente el terror máximo que un ser humano puede sufrir ante una situación sin esperanza, como si estuviera confrontado con la muerte misma. La integridad física parece disolverse ante la desesperanza psíquica muy parecida a las de los bebés ingleses que durante la segunda guerra mundial, se morían por separación de sus madres, a pesar de la atención impecable que recibían. ¿Qué mataba a estos bebés? La enfermedad se conoce por depresión anaclítica, pero ¿cuáles fueron los mecanismos íntimos que la provocaron y que pudieran explicar su muerte?

Vamos a ver si la teoría psicoanalítica sobre el pensamiento mágico y la práctica del psicoanálisis pudieran darnos alguna luz sobre nuestra interrogación.

Preocupados por demostrar la presencia constante de lo mágico que prevalece en nuestras sociedades modernas, citamos a Numberg, quien afirma radicalmente que el tránsito entre una acción mágica y una conducta adecuada o positiva como diría Levi Bruhle, es frecuente, y añade que se suele observar mucho más cuando se trata de fenómenos verbales. Encontramos una gama mágica que va desde las palabras que nos subyugan por sí mismas en una conferencia, hasta la plegaria estereotipada que, a fuerza de repetirse, llega a ser solamente un signo verbal, sin mayor semántica que su valor mágico. En el "Sésamo ábrete" del cuento, encontramos claramente un sentido mágico otorgado a la palabra tal como estamos tratando de explicarlo. Se le puede interpretar como un sustituto verbal de otro proceso mágico, no verbal, que consiste, en un frotar la lámpara de Aladino. En ambos procesos se puede observar la omnipotencia proyectada sobre un gesto o sobre una palabra, simbolizadora del deseo que ha de cumplirse ante el conjuro. El contenido mágico del cuento de Alí Babá tiene para el psicoanalista otras fantasías de riquísimo contenido erótico, como es el hecho de que la palabra "sésamo" le permitiera penetrar en

la gruta donde sólo entraban los ladrones y donde había gran cantidad de dinero en odres.

Pero ejemplo perfecto del poder mágico de la palabra es el del esquizofrénico que se niega a pronunciar alguna porque produciría la destrucción del mundo o porque no desea otorgar la fertilización que su palabra produciría. Otro ejemplo nos lo da una enferma obsesiva que permaneció en silencio cerca de un año, porque tenía la seguridad de que cualquier palabra que pronunciara iba a ocasionar la muerte de su hijo. Los mitos indígenas y los de las civilizaciones poderosas encierran contenidos mágicos en las palabras.

Ahora bien, si nos referimos a los rituales, expresiones del pensamiento místico, casi no podemos concebirlos sin palabras. Sólo la danza adquiere emoción en el íntegro movimiento silencioso. Y aún así estamos constantemente tentados a decir que se habla con la danza; lenguaje implícito en la línea plástica que es capaz de contener los elementos esenciales del hablar emocional. Pero que de pronto se hace distinto, introducible, adquiere poder en sí, se hace superior o inferior a lo verbal, pero no cabe en su plano, y es entonces cuando adquiere un mayor sentido mágico.

En una síntesis psicoanalítica de carácter freudiano se puede afirmar que la magia y la omnipotencia aparecen en estados en que lo externo y el yo tienen límites confusos. Fases en que el yo está todavía poco diferenciado del ello, siendo imposible distinguir los impulsos de éste y las tendencias de aquél. Esto nos da oportunidad de recordar que el impulso de actuación mágica parece proceder realmente del ello (omnipotencia), pero sólo se manifiesta en el yo. Múltiples ejemplos de observación nos autorizan a suponer que la integración yoica del primitivo es elemental y no llega a tener la unidad que alcanza en estadios evolutivos más avanzados.

En el pensamiento llamado racional, cuando se trata del descubrimiento de lo real, los mecanismos de enlace entre lo subjetivo y lo objetivo, tienen un carácter juicioso y previsorio. Mientras que en el salvaje ocurre un fenómeno irreflexivo, de masa, mediante el cual la proyección, tanto como la introyección catalítica, son la base de la experiencia de lo real. Por lo que a lo mágico se refiere sólo queda por añadir que esta dinámica hace que su realidad puede ser diferente a la nuestra. Nuestro yo, más compacto y formal, sufre variaciones de amplitud, se dilata, pero conserva el límite de contacto con el no yo. De aquí que lo soñado, máxima dilatación anímica, es reconocido como no real o irreal. No así para el primitivo, para quien la realidad del sueño tiene dos connotaciones, una retrospectiva y otra prospectiva, una se refiere a los hechos ya acontecidos y otra tiene un carácter oracular. Ambas categorías de realidad soñada tienen un valor inapelable.

Al insistir sobre los puntos de vista expresados anteriormente, citamos a Numberg (*Teoría general de las neurosis*) para quien la



magia, tratándose de neurosis, puede basarse en una pérdida de límites separativos entre el yo y el mundo externo. No concibiendo una diferencia fundamental entre realidad y fantasía, encontramos un punto de apoyo para hacer patentes nuestras ideas de que no sólo es posible la participación mágica del sujeto en el Universo, sino del Universo en el sujeto. Lo cual implica que hay un mecanismo inconsciente de omnipotencia otorgada y también hay fundamentalmente una antromorfización del Universo y su energía. Por eso es que se facilitan las transformaciones y participaciones de carácter mágico. Al considerar humanizado al Universo, la dilatación del yo no encuentra fronteras. El hombre primitivo y aun el de cultura evolucionadas, que lo hace muchas veces a través del arte, se difunde en el espíritu de las cosas, sin límite de color ni forma. El hechicero puede convertirse en animal, el muerto está presente y vivo en su cráneo, la montaña tiene poderes maléficos, el azul es milagroso y las mujeres son azucenas. Así queda demostrado el contenido mágico de un pensamiento admitido en la moderna concepción del arte.

Ya convencidos del valor dinámico de la omnipotencia en el acontecimiento dicha omnipotencia puede considerarse basada en la erotización del yo y por lo tanto debe ser estudiada a través de un mecanismo narcisista.

En el dinamismo inconsciente ocurren dos fenómenos fundamentales que atañen a la cuestión que ahora tocamos: en un caso

la conversión de un impulso puede cambiar la dirección de dicho impulso, haciendo que no se realice en el objeto, sino en el propio sujeto. En otro caso, de particular interés para nosotros, el impulso libidinoso no se transforma, sino que conservando su mismo sentido sólo cambia de dirección y acontece en el mismo sujeto, es decir, que en lugar de satisfacerse con un objeto externo se realiza en el mismo yo. La realización del impulso libidinoso en la misma persona, tomando su propio yo como objeto libidinoso, hace que el yo se identifique con el objeto libidinoso y por lo tanto que goce la satisfacción que esperaba de éste. Mecanismo de tal naturaleza tienen las características de un proceso de defensa.

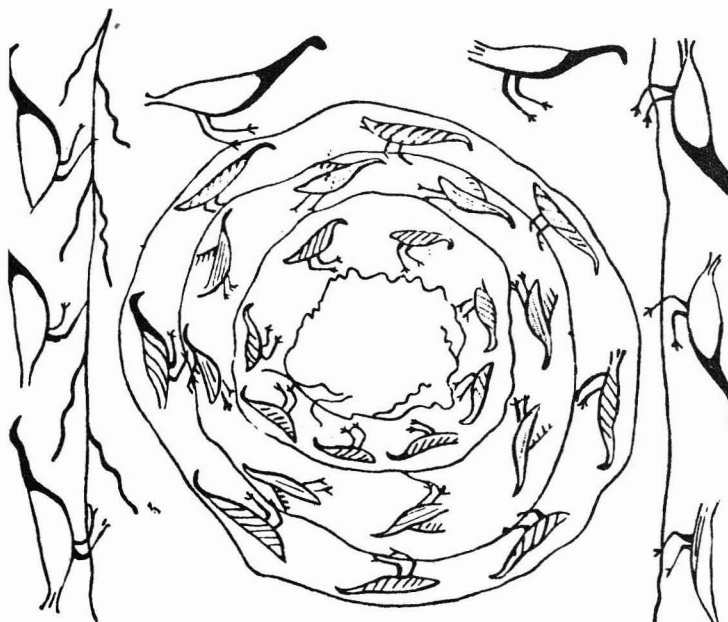
Levi-Strauss traza un paralelismo entre las curas mágicas y el psicoanálisis: a este respecto escribe que la cura shamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis. Su originalidad proviene de que aplica a una perturbación orgánica un método muy semejante al de éstas últimas. ¿Cómo es posible este resultado? Una comparación más estrecha entre shamanismo y psicoanálisis (comparación que no lleva en nuestra intención ninguna descortesía para con este último) permitirá precisar este punto.

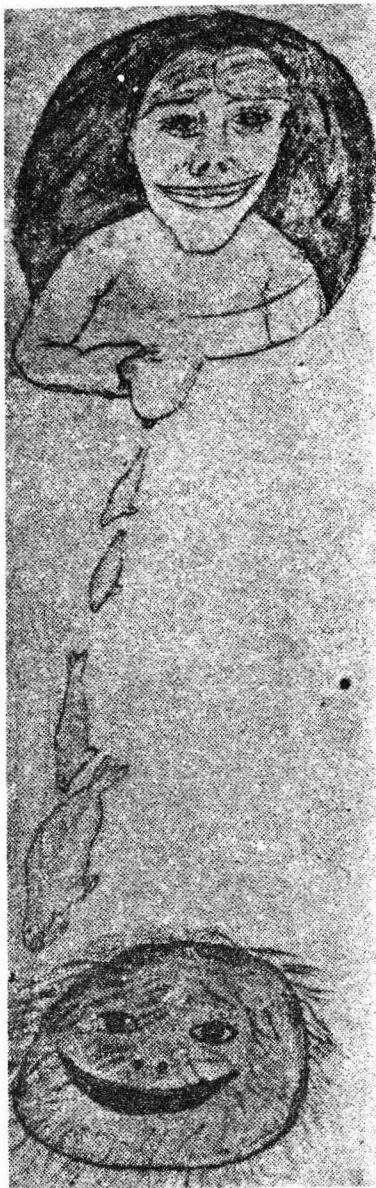
En ambos casos, el propósito es llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta este momento inconscientes, ya sea en razón de su represión por obra de otras fuerzas psicológicas, ya sea a causa de su naturaleza propia, que no es psíquica, sino orgánica, o inclusive simplemente mecánica (parto, estreñimiento, etcétera). También en ambos casos, los conflictos y resistencias se disuelven, no debido al conocimiento, real o supuesto, que de la enfermedad adquiere progresivamente, sino porque este conocimiento hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y en un plano que permiten su libre desenvolvimiento y su desenlace. En psicoanálisis esta experiencia vivida recibe el nombre de "abreacción". Es sabido que tiene por condición la intervención no provocada del analista, quien surge en los conflictos del enfermo por el doble mecanismo de la transferencia, como un protagonista de carne y hueso, con referencia al cual el enfermo puede restablecer y explicar una situación inicial que habría permanecido sin formular.

Todos estos caracteres se encuentran en la cura shamanística. En ella se trata también de suscitar una experiencia, y en la medida en que esta experiencia se organiza, ciertos mecanismos colocados fuera del control del sujeto se regulan espontáneamente para llegar a un funcionamiento ordenado. El shamán tiene el mismo doble papel que desempeña el psicoanalista; un primer papel —de oyente para el psicoanalista, de orador para el shamán— establece una relación inmediata con la conciencia (y mediata con el inconsciente) del enfermo. Es el papel del encantamiento propiamente dicho. Pero el shamán no se limita a proferir el encantamiento; es su héroe, porque es él mismo quien penetra en

los órganos amenazados a la cabeza del batallón sobrenatural de espíritus y quien libera el alma cautiva. En este sentido el shamán se encarna, como el psicoanalista objeto de la transferencia, para convertirse, gracias a las representaciones inducidas en el espíritu del enfermo, en el protagonista real del conflicto que este último experimenta a medio camino entre el mundo orgánico y el mundo psíquico. El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse a un psicoanalista real; la parturienta indígena vence su desorden orgánico verdadero, identificándose con un shamán míticamente transpuesto.

El paralelismo, pues, no excluye diferencias. Esto no debe sorprender si se toma en cuenta el carácter del trastorno que se trata de curar: psíquico en un caso, orgánico en otro. En realidad la cura shamanística parece ser un equivalente exacto de la cura psicoanalítica, pero con una inversión de todos los términos: ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero en un caso se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado, en el otro, de un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal anterior. Para preparar la abreacción, que se convierta entonces en una "ad-reacción", el psicoanalista escucha, mientras que el shamán habla. Mejor aún: cuando las transferencias se organizan, el enfermo habla por el psicoanalista atribuyéndole supuestos sentimientos e intenciones; por el contrario, en





el encantamiento el shamán habla por su enferma. La interroga y pone en su boca réplicas correspondientes a la interpretación de su estado con la que ella debe compenetrarse.

Y sin embargo la semejanza se vuelve aún más sorprendente cuando se compara el método del shamán con ciertas terapéuticas de aparición reciente, derivadas del psicoanálisis. Desoille había ya señalado, en sus trabajos sobre las ensoñaciones diurnas, que la perturbación psicopatológica solamente es accesible al lenguaje de los símbolos. El habla, pues, a sus enfermos mediante símbolos, pero éstos son todavía metáforas verbales. En un trabajo más reciente, la señora Shecheyaye va mucho más lejos (*La réalisation symbolique*), y los resultados que ella ha obtenido en el tratamiento de un caso de esquizofrenia considerado incurable, confirman plenamente los puntos de vista expuestos acerca de la relación entre psicoanálisis y shamanismo. La señora Shecheyaye ha comprendido que el discurso, por simbólico que pudiera ser, chocaba todavía con la barrera del consciente, y que sólo por medio de actos podía ella llegar a los complejos más profundos. Para resolver un complejo de 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: por ejemplo, el contacto de la mejilla de la enferma con el seno de la psicoanalista. 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 obstáculos para aportar directamente su mensaje al inconsciente..

Así, encontramos nuevamente la noción de manipulación, que nos parece esencial para comprender la cura shamanística, pero cuya definición tradicional debe ser considerablemente ampliada: porque se trata de una manipulación de las ideas, y también una manipulación de los órganos. La condición común es que se efectúe por medio de símbolos, es decir, de equivalentes significativos del significado, correspondientes a un orden de realidad distinto de este último. Los "gestos" de la señora Shecheyaye resuenan en el espíritu inconsciente de su esquizofrénica como las "representaciones" evocadas por el shamán determinan una modificación de las "funciones" orgánicas de la parturienta.

Es la eficacia simbólica la que garantiza la armonía del paralelismo entre mito y operación. Y mito y operaciones forman una pareja en la cual volvemos a encontrar otra vez el dualismo del enfermo y el médico. En la cura de la esquizofrenia el médico cumple las operaciones y el enfermo produce mito; en la cura shamanística, el médico proporciona el mito y el enfermo cumple las operaciones.

La analogía entre ambos métodos sería aún más completa si pudiera admitirse (Freud parece haberlo sugerido en dos oportunidades) que la descripción en términos psicológicos de las estructuras de las psicosis y las neurosis debe desaparecer un día ante una concepción fisiológica e inclusive bioquímica. Esta eventualidad podría hallarse más próxima de lo que parece, puesto que recientes investigaciones han puesto en evidencia diferencias químicas entre las células nerviosas del individuo normal y las del enfermo. De acuerdo con esta hipótesis y con cualquier otra del mismo tipo, la cura shamanística y la cura psicoanalítica se tornarían rigurosamente semejantes; se trataría en cada caso de introducir una transformación orgánica consistente, en esencia, en una reorganización estructural, haciendo que el enfermo viva intensamente un mito —recibido o producido— cuya estructura sería, en el plano del psiquismo inconsciente, análoga a aquélla 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 homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes, en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este procedimiento inductor; pero su uso general no le permite sobrepasar el psiquismo. Comprobamos así el valor de la intuición de Rimbaud cuando decía que la metáfora puede también servir para cambiar el mundo.

La comparación con el psicoanálisis nos ha permitido aclarar algunos aspectos de la cura shamanística. No puede asegurarse que, inversamente, el estudio del shamanismo sea capaz de aclarar un día ciertos puntos oscuros de la teoría de Freud. Pensamos particularmente en la noción del mito y en la noción del inconsciente.

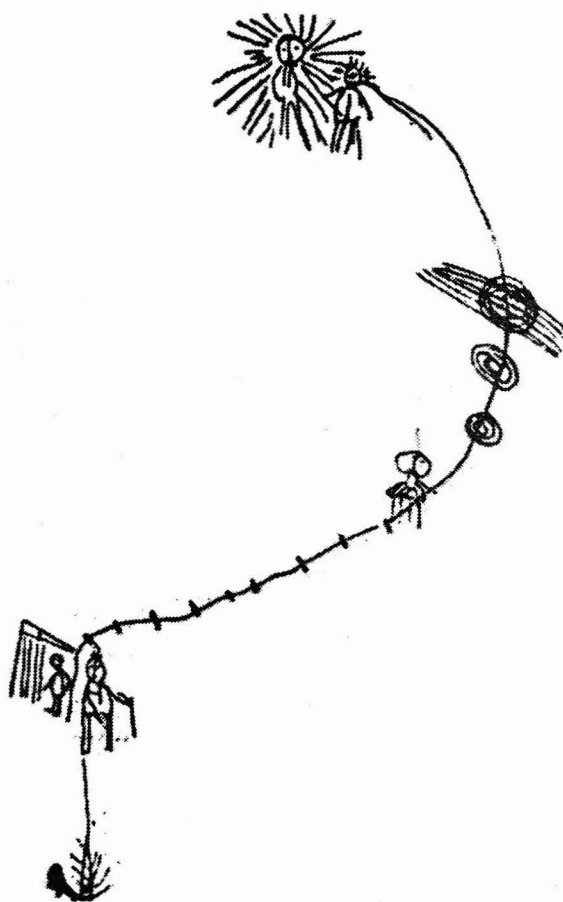
Hemos visto que la única diferencia entre ambos métodos, que seguiría en pie una vez descubierto un sustrato fisiológico de las neurosis, estaría referida al origen del mito, reencontrado en un caso como un tesoro individual, y recibido, en el otro, de la tradición colectiva. En realidad, muchos analistas se negarán a aceptar que las constelaciones psíquicas que reaparecen en la conciencia del enfermo pueden constituir un mito; son, dirán ellos, acontecimientos reales, cuya fecha a veces es posible determinar y cuya autenticidad es verificable por entrevistas hechas a los padres o los sirvientes. Por nuestra parte no ponemos en duda los hechos. Pero conviene preguntarse si el valor terapéutico de la cura 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 bajo forma de mito vivido. Entendemos por esto que el poder traumatizante de una situación cualquiera puede no resultar de sus caracteres intrínsecos, sino de la capacidad que poseen ciertos acontecimientos que surgen en un

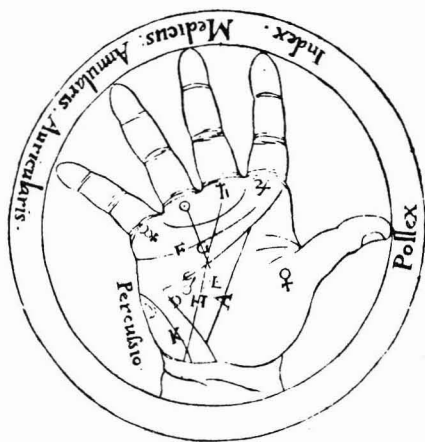
contexto psicológico, histórico y social apropiado, de inducir una cristalización afectiva que tiene lugar en el molde de una estructura preexistente. En relación con el acontecimiento o anécdota, estas estructuras —o para ser más exactos, estas leyes de estructura— son verdaderamente intemporales. En 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 el inconsciente. Veríamos de esta manera cómo se desvanece la última diferencia entre la teoría del shamanismo y el psicoanálisis. El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular, que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función, la función simbólica, específicamente humana sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes y que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes.

El mito, ya sea recreado por el sujeto o sacado de la tradición, es una fuente individual o colectiva en la que se producen constantemente interpretaciones e intercambios y de la que 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.

Agreguemos que estas estructuras no sólo son las mismas para todos y para todas las materias a las cuales se aplica la función; son además poco numerosas, lo que nos permite comprender por qué el mundo del simbolismo es infinitamente diverso en su contenido, pero siempre limitado en sus leyes. Hay muchas lenguas, pero muy pocas leyes fonológicas, válidas para todas las lenguas. Una recopilación de los cuentos y mitos conocidos ocuparía una masa imponente de volúmenes. Pero se puede reducir a un número pequeño de tipos simples en los que operan, tras la diversidad de los personajes, unas pocas funciones elementales, y los complejos —esos mitos individuales— se reducen también a unos pocos tipos simples, moldes en los que se acomoda la fluida multiplicidad de los casos.

Del hecho de que el shamán no psicoanaliza a su enfermo, puede concluirse que la búsqueda del tiempo perdido, considerado por algunos como la clave de la terapéutica psicoanalítica, es sólo una modalidad (cuyo valor y resultados no son despreciables) de un método más fundamental, que debe definirse sin tomar en cuenta el origen individual o colectivo del mito. Porque la forma “mítica” prevalece sobre el “contenido” del relato. Pero, en otro sentido, es bien sabido que todo mito es una búsqueda de un tiempo perdido. Esta forma moderna de la técnica shamanística que es el psicoanálisis extrae, pues, sus caracteres particulares del





hecho de que, en la civilización mecánica, únicamente hay lugar para el tiempo mítico en el hombre mismo. De esta comprobación el psicoanalista puede recoger una confirmación de su validez y a la vez de una esperanza de profundizar sus bases teóricas y alcanzar una mejor comprensión del mecanismo de su eficacia, por una confrontación de sus métodos y sus objetivos con los de sus grandes predecesores: los shamanes y los hechiceros.

I. Pavlov, al descubrir las leyes que rigen la actividad nerviosa superior en los animales superiores, evidenció que la actividad nerviosa superior del hombre está sometida a las mismas leyes. Sin embargo, esta última posee un particular suplemento, cualitativamente original. Este suplemento, relacionado con la actividad laboriosa y social, se refiere a la función elocutiva, que introduce un nuevo principio en la actividad de los hemisferios cerebrales del hombre y que constituye el segundo sistema de señalización de la realidad, propia sólo del hombre. Combinándose cotidianamente, en las condiciones de interrelación con el medio, con los diversos estímulos del primer sistema de señalización, la palabra es para el hombre —a consecuencia de esto— un estímulo condicionado omnímodo, que constituye el fundamento de todo el complejo sistema de “señalización interhumana”, de “signalística de la dicción”. Los estimulantes verbales representan, además, una abstracción de la realidad y permiten la generalización, constituyendo las bases del pensamiento, facultad superior específica del hombre. La abstracción de la realidad, característica del segundo sistema de señalización, se consigue gracias a que la imagen de los objetos y acciones, expresada en palabras y conceptos, sustituye la acción concreta sobre el organismo de aquéllas. Tiene también una gran importancia el hecho de que, a consecuencia de la combinación repetida de un estímulo verbal con otro del mismo género, se originan conexiones temporales muy complejas que se estatifican en el transcurso de la experiencia vital del hombre.

El origen y desarrollo de las funciones elocutivas contribuyen a la formación del lenguaje, que es uno de los factores fundamentales de la existencia de la sociedad. El lenguaje, por estar ligado con la actividad compleja llamada pensamiento, registra y consolida en palabras, en conjunto de palabras y oraciones, el trabajo del pensamiento y la labor cognoscitiva del hombre; de esta manera hace posible el intercambio de ideas en la sociedad humana.

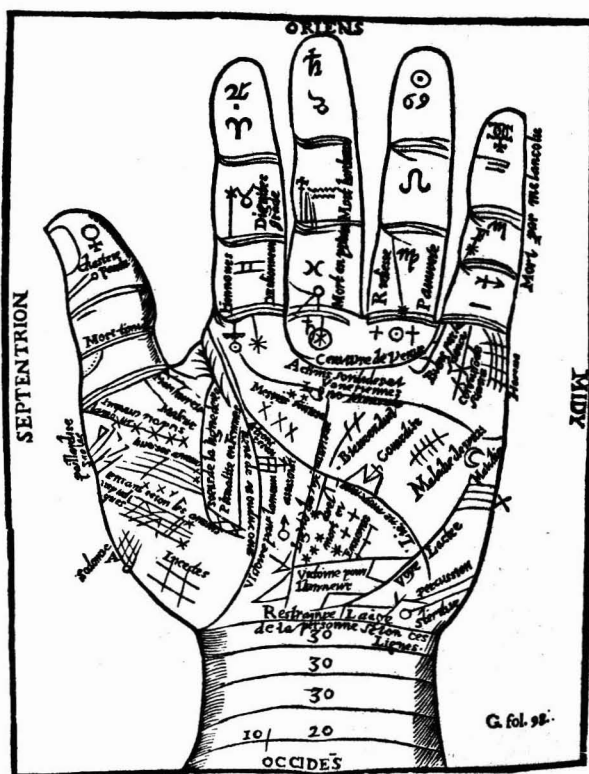
En consecuencia el segundo sistema de señalización está sometido a las mismas leyes fisiológicas que el primer sistema de señalización. Estos postulados de Pavlov constituyen puntos de partida para la aclaración del mecanismo de acción de la palabra sobre el segundo sistema de señalización y, al través de él, sobre el primer sistema y las zonas subcorticales. Otro postulado no menos importante, es que la actividad nerviosa superior del hombre está determinada por las condiciones sociales. Por esta razón, en el trabajo conjunto del primer y del segundo sistema de señalización

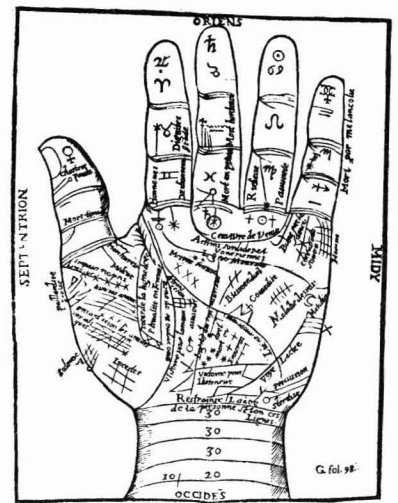
tiene gran repercusión el medio social.

Las investigaciones hechas por Pavlov han establecido que la palabra realmente dista mucho de ser indiferente para el organismo humano y es capaz de provocar, en condiciones determinadas, diferentes alteraciones, dependientes de la significación ideológica de la palabra.

Cada palabra, como estímulo, es indiferente para el hombre hasta el momento en que, en la corteza cerebral, surge una conexión refleja, condicionada entre esta palabra y su estímulo incondicionado o condicionado del primer sistema de señalización. Así por ejemplo, para el niño la consonancia “duele” adquiere un sentido determinado solamente cuando coincide, aunque no sea más que una vez, con un dolor real. Sólo después de esto puede aparecer la reacción condicionada correspondiente al estímulo verbal “duele” y esta reacción reproducirá los elementos de la reacción incondicionada, es decir, la reacción dolorosa. Se ha demostrado además que los estímulos condicionados del segundo sistema de señalización actúan precisamente por la significación ideológica de la palabra estímulo y no por su imagen auditiva; es decir, que la palabra actúa por su sentido semántico y no por su sonoridad.

El carácter de las reacciones corticales al sentido semántico y sonórico de la palabra puede poner de relieve el carácter de las interrelaciones existentes entre el segundo y el primer sistema de señalización. En lo que se refiere a los mecanismos de formación de las conexiones reflejo condicionadas en respuesta a la palabra, sucede que la conexión reflejo condicionada surgida en respuesta a la sonoridad (consonancia) de la palabra, posteriormente se extingue, mientras que la manifestada en respuesta a la semántica





(contenido) de la palabra *se refuerza*. La palabra adquiere el carácter de estímulo complejo y omnímodo del segundo sistema de señalización, capaz de ejercer sobre el sistema nervioso una acción muy poderosa. Desde la más remota antigüedad se sabe que en ciertas condiciones la acción verbal es capaz de despertar en el hombre reacciones emocionales intensas con sus concomitantes cambios fisiológicos. De todo esto se deduce que el estudio de las alteraciones fisiológicas provocadas en el organismo humano por medio de la acción verbal, plantea ante el investigador serio tareas importantes.

De todos los datos anteriores podemos concluir que el poder y la eficacia de la magia es explicable por dos poderes (capacidades) del ser humano: su capacidad de simbolización y su capacidad de fe.

La capacidad de simbolización del ser humano forma lo que se conoce por la realidad psíquica de cada individuo. Esta realidad psíquica consta de la abstracción e introyección de la realidad externa y también de su propio yo. Ahora bien, la conducta humana se organiza de acuerdo con la realidad psíquica y no de acuerdo a la realidad absoluta. Con esto queremos decir que un individuo obra de acuerdo con lo que para él "significa" una situación y de acuerdo con la imagen que tiene de sí mismo. Esto se puede ejemplificar con un sueño, en el cual el individuo, pongamos por caso, alucina que está desnudo en la calle o que lo van a fusilar. Estas imágenes alucinadas dan una realidad psíquica al individuo y él siente y actúa en el sueño de acuerdo con esta realidad, es decir, reacciona de la misma forma que lo haría si en realidad estuviera desnudo en la calle o lo fueran a fusilar, a pesar de estar plácidamente dormido en su cama. Entonces las reacciones emocionales y fisiológicas son en el sueño idénticas a reacciones emocionales y fisiológicas de la vida en vigilia, como si lo alucinado en el sueño fuera realidad. De modo que lo único que no es real en el sueño son las representaciones psíquicas de la realidad, pero las reacciones psicofisiológicas y bioquímicas son idénticas en el caso alucinado y en el caso real. Es decir, un símbolo produce reacciones idénticas a las del objeto que simboliza. Otra ilustración de lo que hablamos sería, por ejemplo, el individuo que come con gran apetito una patata cruda bajo la sugestión hipnótica de que es una manzana sabrosa.

La capacidad de fe es una cualidad mental en los seres humanos por medio de la cual creemos sin ninguna duda en algo, sin necesidad de llegar a la convicción por el sistema de percepción. Lo creemos porque nos lo dice una persona o un escrito en los cuales tenemos fe. Todavía nos hace falta esbozar el funcionamiento de la conducta humana normal, para ver lo que pasa en la magia. Normalmente la conducta consiste en la relación de un individuo con su medio ambiente, condicionado básicamente por las necesidades que el organismo tiene para mantenerse en forma

de organismo. Para mantenernos vivos y en forma de seres humanos necesitamos organizar una conducta que satisfaga las necesidades de dicho organismo. Estas necesidades son dadas por la organización de nuestro organismo. Así que nuestra conducta siempre estará relacionada con la manera como nos percibimos a nosotros mismos y como percibimos el medio ambiente. En otras palabras, actuamos de acuerdo con lo que cada situación significa para nosotros y no de acuerdo con la realidad de la situación.

Vamos a aplicar estos conocimientos a la magia. En el caso de una muerte por conjuro o sortilegio, el individuo consciente de ser objeto del maleficio siente que se encuentra condenado irremediablemente, sin apelación, a morir.

La fe en el poder del maleficio lo hace percibir su imagen psíquica como un próximo cadáver, con todo lo que esto significa para él. Antes del maleficio se percibía como hombre "vivo", percibía las necesidades normales que le hacían organizar una conducta para mantenerse vivo; en cambio ahora "abandona" esta conducta y "paraliza" psicofisiológicamente las actividades vitales a través de reacciones neurovegetativas catastróficas. La víctima del conjuro abandona todo intento de escapatoria a su destino, por considerarlo inútil; el destino es ineludible, y la conducta se organiza de acuerdo con este significado.

Ahora bien, en caso de curación por hechiceros, debemos considerar dos grupos de enfermedades; las psicósomáticas y las orgánicas. En las primeras, es decir, aquellas enfermedades en cuya etiología hay un factor psíquico, son las que más probabilidades tienen de ser sanadas por la magia. En cuanto a las últimas, debemos recordar las reacciones funcionales que se producen, conocidas por todos, como hipnosis o sugestión. Es sabido (sin que se conozca el mecanismo íntimo) que la palabra en ciertas condiciones puede producir cambios fisiológicos en el cuerpo. Se ha operado por anestesia hipnótica, se ha sugerido el no sangrado o las cicatrizaciones rápidas (uso frecuente entre los dentistas) y se han comprobado resultados por medio de la sugestión que no dejan lugar a dudas.

No es difícil, cuando el shamán, armado con un plumón ensangrentado, escondido en su boca, lo expulsa durante una cura mágica, hacer "ver" a su enfermo que ha sacado la enfermedad. Porque la misma fe que le hace creer en el maleficio le hace creer en los poderes curativos del shamán. Con mucha razón dice Levi-Strauss que un gran shamán no es aquél que cura a muchos enfermos, sino que él sana a muchos enfermos porque es un gran shamán. He aquí un gran secreto de la magia.

En resumen, el hechicero afecta la realidad psíquica del individuo y éste se conduce de acuerdo con ella, siguiendo leyes bien conocidas en psicología.

No en vano se ha dicho que la palabra puede matar al hombre o puede resucitarlo.