

La Etnopsiquiatría

“La etnopsiquiatría es una investigación resueltamente multidisciplinaria. Intenta abarcar y comprender conjuntamente los conceptos fundamentales que pertenecen al campo de la psiquiatría (lo normal y lo patológico) y los de la etnología (las categorías universales de la cultura) con el propósito de inferir una antropología psiquiátrica y una práctica terapéutica basadas en ella.”

Trata de “captar a la vez la dimensión étnica de la locura y la dimensión psiquiátrica de la cultura procurando evitar el doble escollo de, por un lado, psiquiatrizar toda la cultura y, por el otro, relativizar toda la psiquiatría. Este enfoque simultáneo nos orienta paulatinamente hacia el concepto paradójico de ‘sociedades locas’, es decir, de culturas que, al desindividualizar y desocializar a los miembros que la componen, terminan por asfixiarse a sí mismas”.

F.L.

François Laplantine, que ha publicado en esta colección Las voces de la imaginación colectiva, se inscribe en la corriente renovadora de las ciencias sociales.

Código: 2.006

gedisa
editorial

Historia, Antropología y Etnografía

François Laplantine

La Etnopsiquiatría



Una nueva disciplina,
síntesis de conceptos fundamentales
de la psiquiatría, la antropología,
la etnología y el psicoanálisis



gedisa
editorial

Colección
HOMBRE Y SOCIEDAD

1. GILLES DELEUZE
Empirismo y subjetividad
2. FRANÇOIS LAPLANTINE
Las voces de la imaginación colectiva.
3. GEORGES LAPASSADE
Grupos, organizaciones e instituciones.
4. GEORGES LAPASSADE
La autogestión pedagógica.
5. FRANÇOIS LAPLANTINE
Introducción a la Etnopsiquiatría.
6. ANTONIO GRAMSCI
Pasado y presente.
7. HENRI LEFÈBRE
Hacia el Cibernántropo

Serie de
RENOVACION PEDAGOGICA

1. GFEN. Groupe Français d'Education Nouvelle
El poder de leer.
2. ELISE FREINET
La trayectoria de Célestin Freinet.
3. CLANET / LATERRASSE / VERGNAUD
Dossier Wallon-Piaget.
4. IRÈNE LÉZINE
La primera infancia.
5. LILIANE LURÇAT
El fracaso escolar.

François Laplantine

INTRODUCCIÓN A LA ETNOPSICUIATRÍA

Titulo original en francés:
L'Ethnopsychiatrie
© Editions Universitaires, 1973

Traducción: Hugo Acevedo

Cubierta: Rolando - Memelsdorff

1ª Edición en Barcelona, septiembre de 1979

© by GEDISA, S.A.
Muntaner 460, Ent. 1ª
Tél. 2110516
Barcelona / España

ISBN 84-7432-074-7
ISBN 84-400-213-X (Colección)
Depósito Legal: B. 27.947 - 1979

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada, escrita a máquina o con el sistema multigraf, mimeógrafo, impreso, etc.: no autorizada por los editores, viola los derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

I.G. Manuel Pareja
Montaña. 16 / Barcelona (26)

Impreso en España
Printed in Spain

INDICE

<i>Introducción</i>	11
Primera parte: ANTROPOLOGIA PSICOANALITICA	15
<i>I - Punto de partida absoluto: Freud</i> , 17. 1 - El tótem, el incesto y la neurosis, 18. 2 - Cinco críticas a Freud, 22. <i>II - Los malos caminos de la antropología psicoanalítica</i> , 27. 1 - El "descubrimiento" de Malinowski, 27. 2 - La antropología cultural norteamericana 29. 3 - Crítica del culturalismo 31. <i>III - La antropología psicoanalítica entra en su madurez: Gesa Roheim</i> , 37. <i>IV - Ubicación de las relaciones entre las categorías psicológicas y las categorías etnológicas en el campo de la antropología psicoanalítica</i> , 41. 1 - La universalidad de la cultura, 43. - 2 - La universalidad del psiquismo humano, 49.	
Segunda parte: ETNOPSQUIATRIA PSICOANALITICA	55
<i>I - La comprensión etnológica de la enfermedad mental</i> , 57. 1 - La enfermedad mental como fenómeno de rechazo cultural, 58. 2 - La enfermedad mental como exceso de cultura, 59. 3 - La enfermedad mental como conformidad mental con modelos culturales de inconducta, 65. <i>II - La comprensión psiquiátrica de la locura</i> , 69. 1 - El aporte de la etnología a la etnopsiquiatría. Su papel irremplazable, 73. 2 - El aporte de la psiquiatría a la etnología. Su papel irremplazable, 75. 3 - Los cuadros clínicos de la psiquiatría metacultural, 77. 4 - La existencia de sociedades laicas, 82. <i>III - Las enfermedades mentales en las "sociedades primitivas"</i> , 89. 1 - La proximidad de lo patológico y lo sagrado en las sociedades tradicionales, 91. 2 - La evolución y la transformación de los síntomas de la enfermedad mental en las sociedades tradicionales, 106. <i>IV - La caída en la esquizofrenia del mundo occidental contemporáneo</i> , 113.	
<i>Conclusión</i>	127

A Georges Devereux

INTRODUCCION

La etnopsiquiatría es una investigación resueltamente multidisciplinaria. Intenta abarcar y comprender conjuntamente los conceptos fundamentales que pertenecen al campo de la psiquiatría (lo normal y lo patológico) y los de la etnología (las categorías universales de la cultura) con el propósito de inferir una antropología psiquiátrica y una práctica terapéutica basadas en ella. El verdadero fundador de esta disciplina-límite, todavía prácticamente desconocida en nuestro país,^{*} es Georges Devereux. Psicoanalista en actividad y etnólogo que trabajó con los Sedang-Moi de Indochina y de los Mohave de América del Norte, Devereux es un investigador de gran fecundidad y de una total libertad de espíritu en relación con los diferentes dogmatismos en boga en que se enclaustran en nuestros días las ciencias del hombre. Trabaja, desde hace treinta años, en la consolidación de una psicoterapia que revela ser de una eficacia excepcional puesto que permite curar (lo cual no es en modo alguno sinónimo de adaptar) tanto a individuos integrantes de esas sociedades que nos obstinamos en calificar de "primitivas" como de las sociedades industriales y urbanas avanzadas.

La etnopsiquiatría, en cuanto disciplina-límite, tiene un campo de investigación minado de celadas. Y uno de los grandes méritos de Devereux consiste en detectar una por una estas celadas: al etnólogo le enseña a no considerar como "nor-

^{*} Se refiere a Francia, donde se publicó la edición original (*N. de la T.*).

mal", por cuanto institucional, aquello que es en realidad culturalmente patológico, mientras que al psiquiatra le permite liberarse de sus propias escotomizaciones étnicas y no erigir ya más en nosologías universales explicaciones pertenecientes a una época y a un medio dados. La etnopsiquiatría, en suma, tal como ha sido elaborada por Devereux, elude todas las tentaciones de la amalgama y del sincretismo que tan bien conocemos, distingue y articula entre sí dos niveles complementarios de la comprensión de la enfermedad mental, sin confundirlos jamás, sin reducirlos nunca el uno al otro.

Lo que en este pequeño libro me propongo —siguiendo la senda inaugurada por Devereux y ratificando el vigoroso acto de Freud y Roheim— es captar a la vez la dimensión étnica de la locura y la dimensión psiquiátrica de la cultura procurando evitar el doble escollo de, por un lado, psiquiatrizar toda la cultura y, por el otro, relativizar toda la psiquiatría. Este enfoque simultáneo me permitirá orientarme paulatinamente hacia el concepto paradójico de "sociedades locas", es decir, de culturas que, al desindividualizar y desocializar a los miembros que las componen, terminan por asfixiarse a sí mismas.¹

Una última palabra para decir que este libro es, decididamente, de carácter polémico. Puesto que la etnopsiquiatría es una disciplina reciente, se ve acosada por todas las asechanzas y las emboscadas en que han caído, no del todo inocentemente, una determinada etnología y cierto psicoanálisis que son ambos sin lugar a dudas mistificadores y que no sirven para otra cosa

¹ Quiero dejar sentado, para lo sucesivo, que si bien es cierto que las fronteras son flotantes y los campos de investigación se encuentran muy próximos, la etnopsiquiatría (o más precisamente la *etnopsiquiatría psicoanalítica*) no debe confundirse ni con la *psiquiatría social* (H. Baruk) que es una rama particular de la psiquiatría occidental tradicional, ni con la *sociología de las enfermedades mentales* (R. Bastide) que es el estudio de las correlaciones estadísticas existentes entre ciertos fenómenos sociológicos y ciertas manifestaciones patológicas. La etnopsiquiatría, como su nombre lo indica, es una investigación *etnológica* propiamente dicha —y no tan sólo sociológica— que se interroga acerca de la forma en que los individuos enfermos manipulan su cultura. Es por ello que recurre al psicoanálisis que es la técnica más eficaz con que contamos hoy en día para despejar la incógnita de las estructuras generadoras de sentido que actúan en cualquier comportamiento cultural dado.

que para garantizar el orden ideológico del poder. Una comprensión cultural de las perturbaciones mentales, que aspire a tener fundamentos rigurosos para poder conducir a una práctica que no sea mutilada antes de nacer, debe a mi entender afirmarse, y a la vez oponerse vigorosamente a una antropología relativista, empirista y por momentos incluso impresionista; a una psiquiatría que aspira pura y simplemente a readaptar el enfermo a su sociedad, sin proporcionarle una verdadera toma de conciencia de su situación; a una "antipsiquiatría" que, lejos de ofrecer una alternativa para la crisis gigantesca por la cual atraviesan hoy en día las ciencias psicológicas, no es más que un dogmatismo psiquiátrico a la inversa, es decir, una transformación de la psiquiatría oficial en su antípoda merced a un proceso que los etnólogos conocen perfectamente bien. Al hacer esto, no tanto atacaré como adversarios a esos "pensadores" actualmente en boga, sino que denunciaré más bien aberraciones de sentido, imposibilidades estructurales y horizontes sociopolíticamente catastróficos a más o menos largo plazo.

Una palabra final de introducción a esta búsqueda: contrariamente a lo usual, no me refugiare anónimamente detrás de tal o cual autor de quienes, por lo demás, me siento muy próximo. Para ello empleo la primera persona del singular, tan convencido estoy de que en la sociedad masificadora y despersonalizante en que vivimos debemos —en cada uno de nuestros actos y de nuestras palabras— comprometernos a fondo y, por así decirlo, apasionadamente.

PRIMERA PARTE

ANTROPOLOGIA PSICOANALITICA

I

PUNTO DE PARTIDA ABSOLUTO: FREUD

Hay dos maneras de considerar a Freud como el fundador de la antropología psicoanalítica:

— o bien atenerse al instrumento psicoanalítico cuya finalidad terapéutica está probada y utilizar como conceptos operativos de investigación en el terreno etnológico los conceptos de la clínica analítica;

— o en su defecto, sin abandonar en modo alguno las figuras nucleares del freudismo, escudriñar los intentos más definitivamente antropológicos de Freud que, desde las primeras cartas a Fliess (1887-1902), pasando por *Tótem y Tabú* (1913), *El porvenir de una ilusión* (1927) y *El malestar en la cultura* (1929) nos llevan hasta su último libro: *Moisés y la religión monoteísta* (1938).

Es este segundo enfoque del cuerpo de la doctrina psicoanalítica el que aquí me propongo seguir, pues el proyecto freudiano merece ser estudiado en su integralidad, sin que se imponga necesariamente una "ruptura epistemológica" entre un Freud joven, científico y terapeuta fecundo, y un Freud ya entrado en años y filosofante. Iré en línea recta a la médula misma de lo que constituye la intuición esencial de Freud cuando, por primera vez en la historia del pensamiento, intenta

situar en el lugar que les corresponden las relaciones que existen entre el psicoanálisis y la etnología: *Tótem y Tabú*.

Es éste, se sabe, el libro más discutido de Freud, aun en el seno mismo del movimiento psicoanalítico, el libro que precipitaría la crisis con Jung y la consiguiente ruptura, el libro que Freud — como procuraré demostrarlo —, será preciso reconocerlo retrospectivamente, tuvo razón en escribir.¹

1. EL TOTEM, EL INCESTO Y LA NEUROSIS

El punto de partida para ubicar las relaciones entre lo que Freud sabe acerca de las neurosis y lo que aprende de los “primitivos” es el siguiente: si es verdad que la vida social de nuestros “antepasados” se hallaba dominada por el respeto al tótem y que la vida psíquica de los niños y los neuróticos está dominada por el temor de transgredir el tabú, quiere decir que existe una relación estrecha entre los “primitivos”, los neuróticos y los niños y por refracción entre el campo antropológico y el campo psicoanalítico. En el matar al tótem (= el padre) y casarse con las esposas que pertenecen al tótem (= a su familia) se concentra toda la ambivalencia afectiva tanto de las sociedades arcaicas como de los procesos psíquicos infantiles. ¡Y son, sobre todo, los dos crímenes de Edipo! Es posible, por lo tanto, establecer la relación neuróticos-primitivos-niños. No para relegar al neurótico a las comarcas de la teratología, al salvaje a su selva original (“salvaje” = hombre de la selva) y al niño a sus gritos (“niño” = el que no habla), aislándolos de ese otro mundo del adulto normal y “civilizado”, sino, por el contrario, para integrarlos a él como tres perfiles posibles y, más aun, como tres perfiles necesarios de nosotros mismos. La problemática conflictiva y jamás terminada de resolver de la razón y la locura, el adulto y el niño, la “civilización” y el “arcaísmo” atraviesa toda la obra de Freud, impregna cada uno de sus descubrimientos, cada uno de sus libros.

¹ Diré, al pasar, que discrepo con la severa apreciación de Georges Devereux, para quien *Tótem y Tabú*, y más especialmente el relato final de “la horda primitiva”, constituye “uno de los raros errores de Freud”.

Empero, se acaba de nombrar el punto de concentración de esta dialéctica: el padre; se ha puesto en escena el acontecimiento fundamental que jalona la entrada de la humanidad en la historia: el “asesinato original”, cuyo carácter histórico o mítico puede sin duda discutirse hasta el infinito, sin que ello obste para que se encuentre inscrito en el origen de todas las instituciones sociales conocidas.²

Tótem y Tabú constituye un libro único en su género por las tres razones siguientes:

1) El compromiso del investigador con su búsqueda es total, consciente, detectado y analizado. No cabe duda alguna de que Freud mismo participa intensamente de ese “asesinato original” al cual su investigación toda lo conduce y que parece incluso producirle cierto azoramiento.³ Esa especie de cuerpo a cuerpo con el padre de su infancia aprisionado entre el respeto que inspira y el odio que suscita, estalla y por primera vez, encuentra aquí su expresión dramática. Freud señala de manera explícita la necesidad que experimenta de ir más allá del padre real, hacia el nombre del ancestro, lugar supremo que más tarde será preciso eliminar (en *Moisés y la religión monoteísta*), reemplazándolo por el nombre de “Freud”.⁴ Lejos de constituir un obstáculo epistemológico para la comprensión de los fenómenos humanos, este compromiso afectivo total del investigador constituye, lo veremos más adelante, un pre-

² Preguntarse quién instituye la ley (el “androcentrismo” de Freud o el “ginecentrismo” de Bettelheim) carece de verdadero interés. El beneficiario es siempre él, el padre. Pues aun en las sociedades matriarcales, son siempre y todavía los hombres quienes intercambian a las mujeres, y no a la inversa.

³ Recordaré brevemente el clima emocional en que trabaja Freud en la composición de *Tótem y Tabú*. Escribe a Ferenczi: “Nunca, desde *La interpretación de los sueños*, he trabajado con tanta convicción y alegría”; y a Jones: “Escribo en este momento el *Tótem* y tengo la impresión de que será el más importante, el mejor y quizás el último bueno de mis trabajos.” Por último, a propósito de la parte final de su libro, Freud confía en una carta dirigida a Jones: “Es la más osada de las aventuras a que me he lanzado. ¡Dios me ayude!”

⁴ Véase al respecto el artículo de M. C. Boons: “Le meurtre du père chez Freud”, en *L'Inconscient*, No 5, París, Presses Universitaires de France, 1968.

liminar metodológico indispensable sin el cual, por lo demás, jamás hubiera visto la luz el psicoanálisis.

2) La extensión de una disciplina fuera de su campo inicial de investigación: en este caso la etnología.⁵ De manera más radical y sistemática que la intentada anteriormente con la obra de arte, en su comentario de 1907 sobre la *Gradiva* de Jensen, y luego en 1910 en su *Leonardo de Vinci*, Freud explora en esta obra el territorio de lo "primitivo", como para convencerse de que el psicoanálisis no tiene como único campo de acción la limitada esfera de las enfermedades mentales, sino que puede hacer valer sus derechos a lo infinito.

Para escribir *Tótem y Tabú*, Freud desmenuza abundantes materiales tomados de la historia de las religiones, de la magia, de las ceremonias arcaicas, pero ante todo y sobre todo, del campo que en su época aparecía como más fascinante dentro de la antropología: el totemismo. Freud no se limita, sin embargo, a acumular y reordenar documentos. Lo que guía y rigió su búsqueda es la necesidad de hallar un fundamento, un principio unificador que permita integrar en un todo la psicología infantil, los procesos psicopatológicos y la vida social de los "primitivos". A los cincuenta y siete años, célebre ya, no vacila en poner en tela de juicio su obra toda, aun a riesgo de decepcionar no solo a los etnólogos profesionales sino también a sus propios discípulos. Freud comprende que el conjunto del psicoanálisis depende de la universalidad de la explicación propuesta: ¿es válido para todas las culturas o halla en cada una de ellas una serie distinta de interpretaciones: la etnología que lo "relativizaría" a la cultura que le dio origen: la de la monarquía austrohúngara y de manera más general la sociedad de occidente? A la relación establecida por Freud entre los procesos neuróticos y los estadios del desarrollo infantil le faltaba un soporte cultural. Soporte que le proporcionan precisamente los hechos etnológicos observados por Frazer y Tylor y que confirma la posición fundamentadora, central, estructurante del complejo de Edipo:

⁵ El subtítulo de *Tótem y Tabú* es: *Interpretación psicoanalítica de la vida social de los pueblos primitivos.*

En el complejo de Edipo encontramos a la vez los orígenes de la religión, de la moral, de la sociedad y del arte, lo cual concuerda con los datos aportados por el psicoanálisis que ve en dicho complejo el núcleo de todas las neurosis.⁶

A partir de ese momento el Edipo no se apoya ya tan solo en los procesos neuróticos de la infancia, sino que se enraíza en la cultura.

Las páginas que siguen han sido escritas para tratar de demostrar —al poner en evidencia la insustancialidad en que ha sumido al psicoanálisis la antropología norteamericana, la alteración en que ha caído éste en el pensamiento de Marcuse y Reich y la fecundidad terapéutica de que lo ha dotado Devereux— que Freud tuvo razón en considerar como médula misma de su intento, la universalidad del Edipo y que en este punto, al igual que en tantos otros, debemos por fuerza reconocer hoy en día que, gracias a su genio y a su tenacidad, pudo más que sus detractores. Y que lo que se ha dado en llamar el "dogmatismo" de Freud, su "ortodoxia" es lo que permite precisamente desarmar la trampa más peligrosa de toda etnología psicoanalítica: el culturalismo. Hay quienes con astucia pretenden volver a Freud en contra de Freud, acusarlo de "proyectar" su propia cultura (paternalista, represiva, "edipizante" como dice Deleuze) sobre el campo antropológico que estudia. La acusación, más adelante lo veremos, se vuelve en contra de los propios acusadores.

3) Por último y sobre todo, por inducir al psicoanálisis a salir de su campo original y trazar la perspectiva unificadora de las ciencias del hombre, Freud no se conforma ya tan solo, a partir de 1913, con consolidar los conceptos cardinales de la psicología, ilumina el territorio a la sazón inexplorado de lo que ya ha dejado de ser el psicoanálisis tal como se lo entendía en sus comienzos (el "sillón" por un lado, el "diván" por el otro). El funda la antropología psicoanalítica. A partir de ese

⁶ *Totem et Tabou*, Payot, 1970, pág. 215. [Hay versión castellana. S. Freud, *Tótem y Tabú*. Ed. Biblioteca Nueva. T. II, 1968.]

momento, el eslabón entre el tabú y la neurosis obsesiva servirá de detector y de modelo epistemológico para la correcta ubicación de una serie de relaciones: el narcisismo y la magia, la histeria y la obra de arte, la neurosis y la religión, la paranoia y la filosofía...

2. CINCO CRITICAS A FREUD

Es evidente que Freud no se percató de la magnitud y la complejidad del campo antropológico que acababa de demarcar, ese campo que él mismo contemplaba con profundo estupor. Capaz de formular el problema nuclear del individuo frente a la cultura, era imposible, por supuesto, que Freud, a solas, llegase a resolverlo; el reprochárselo sería poco más o menos lo mismo que acusar a Newton de no haber conocido a Einstein. No obstante, para dilucidar la posición de una antropología psicoanalítica de la cual habrá de depender una práctica etnopsiquiátrica, me parece necesario señalar los puntos débiles del cuerpo freudiano, detectar los obstáculos con los cuales tropezará el propio Freud y que repercutirán en todo el campo etnopsicoanalítico; enumerar en suma los conceptos estructurantes que hoy en día no podemos ya utilizar en las ciencias del hombre sin un previo examen.⁷

1) *La posición defensiva de Freud respecto del lugar que en la vida psíquica y en la cultura corresponde a la figura materna.* En tanto Freud reconoce explícitamente que la relación con su padre fue el gran problema de su existencia, en tanto no vacila en adjudicar a ese padre una figura humana tangible ("el jefe de la horda"), su relación con las imágenes maternas

⁷ A mi entender, una crítica del freudismo debería en principio sustentarse en los siguientes hechos de carácter general: Freud nunca fue analizado y es improbable por lo tanto que haya asumido la totalidad de sus deseos infantiles; jamás fue a trabajar "in situ", a conocer de cerca a esas sociedades que insiste en calificar de "primitivas". Los autores a quienes se remite —Frazer y Tylor en etnología, Lamarck en biología— se consideran hoy en día un tanto obsoletos; su pretensión totalizante, en suma, examinada retrospectivamente, parece anexionista y expansionista en beneficio de la psicopatología.

y con todo lo que, por extensión, concierne a la vida sexual y afectiva de la mujer, parece sumido en una ambigüedad fundamental que obstaculiza la teorización psicoanalítica. Más precisamente, Freud se niega a nombrar lo que Melanie Klein llamará la imagen de la "madre mala", consecuencia del proceso de clivaje constitutivo de la vida psíquica del lactante. Sin embargo, dicha imagen no está ausente del freudismo, o mejor dicho, emerge repentinamente, a partir de 1920, en la fórmula abstracta e impersonal de un "instinto de muerte" y desde 1927 en adelante, bajo la forma simbólica de una Naturaleza hostil al hombre, pero que Freud se resiste en cada caso a llamar por su nombre verdadero: la madre. Resulta entonces que su gran problema no es en modo alguno el padre, ese padre que sin embargo campea en todo el territorio psicoanalítico, sino la madre, la mujer, el matriarcado, el "retorno de lo reprimido", es decir, pulsiones arcaicas angustiantes y mortíferas ligadas a las relaciones primarias de todo niño. Porque además Freud percibe —o vislumbra— a la madre como cruel, inexorable e inflexible. No queda pues más que un retorno posible: alejarse de ella, interponer entre ella y nosotros el personaje mediador del padre y los valores metanaturales, únicos capaces de protegernos de ella.⁸

2) *La inflación de la imagen paterna. Su sobrecarga psicoafectiva.* En este caso nos encontramos en presencia de una resistencia del mismo orden (aunque infinitamente menos fuer-

⁸ Como escribe Gérard Mendel: "el papel defensivo que (Freud) hace desempeñar al padre *en contra de la madre* ayuda a comprender la prevalencia teórica, excesiva por cierto, que confiere a este último." (G. Mendel: *La révolte contre le père*, pág. 171).

Así pues, Freud: a) descarga a la madre de ese aspecto "maligno" que tanto le cuesta confesarse a sí mismo, es decir, niega que exista en ella toda agresividad, y b) escotomiza y reprime un profundo sentimiento de horror por el incesto, ligado no sólo al tabú paterno, sino también y en primer término al inevitable sentimiento de angustia que se apodera del lactante cuando teme encontrarse absorbido dentro de una relación fusional que, en sus fantasías, se asemeja mucho más al Infierno que al Paraíso. Es esta dificultad fundamental de Freud de concebir el incesto, de pensar en una relación primaria en la cual la angustia absoluta prevalecería sobre la satisfacción absoluta la que, a mi entender, levanta un muro entre él y su comprensión de las psicosis.

te). Así como Freud nunca llega a asumir por completo su agresividad hacia su madre y el sentimiento de aversión que le inspira el incesto, así también se niega —y mucho más de lo que se suele pensar— a admitir el deseo presente en todo niño de castrar al padre. Para él todo acontece como si fuese el padre el primero en amenazar —el mito de la horda lo atestigua—. Y la agresividad del niño contra ese padre, su deseo de hacerlo desaparecer y de ocupar su lugar no sería en definitiva una pulsión primaria, una necesidad vital, sino una formación reactiva secundaria contra su tiranía: *Tótem y Tabú* lo dice claramente: solo en situación de legítima defensa los hijos suprimieron al padre. Empero, la clínica psicoanalítica posterior a Freud parece haber puesto en evidencia cierto número de casos en los cuales: 1º) el deseo del niño de castrar al padre parece ser anterior; 2º) la angustia de castración que el niño experimenta con respecto al padre tiene su origen, sin lugar a dudas, en una fantasía de padre castrador que existe en la imaginación del niño y que nada tiene que ver con una amenaza real de castración. ¿No es acaso, en último término, una necesidad vital del hijo varón el identificarse con su padre, es decir, asumir agresivamente la potencia de este? ⁹

⁹ No adhiero a Devereux cuando afirma que las pulsiones canibalísticas de los padres siempre son anteriores, desencadenando pulsiones reactivas, secundarias “contracanalísticas” en los hijos; que el complejo de Laios (= agresión por el padre) es anterior y por consiguiente inductor de una incitación “contraedípica” en el hijo.

1) Postular un complejo de Laios y Yocasta biológicamente determinados y una réplica “contraedípica” del niño es enunciar el problema, no resolverlo.

2) Devereux habla de la “escotomización” y de la “resistencia” de los psicoanalistas mismos a tomar en consideración un cuantioso material cultural que atestigua la formación reactiva del Edipo infantil (Devereux: *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pág. 160). Yo diría que se trata en realidad de todo lo contrario puesto que Freud mismo utiliza para pensar la triangulación familiar, el mito de Edipo cuyo punto de partida es la agresión homosexual de Laios a Crisipo, y luego a su propio hijo Edipo; y no el mito de Prometeo que también hubiera podido explotar y que pone en escena al fantasma de Prometeo, es decir la fantasía de todo niño de castrar al padre de la cual deriva el temor de ser castrado por él.

3) Por último: ¿Qué sentido tiene el preguntarse, siguiendo a Freud, quién fue el primero? La angustia de castración del niño y su deseo de

3) *El postulado evolucionista de Freud.* El fundador del psicoanálisis hace suyas sin previa crítica las ideas rectoras de la etnología de su tiempo, ideas que afirman que el desarrollo de la cultura implica un progreso lento y continuo de la especie humana. Es el marco de referencia de todo el pensamiento del siglo XIX, inspirado en Darwin y Morgan, que constituye uno de los muy raros postulados comunes a Freud y a Marx y que encuentra su expresión más acabada en la ley de Haeckel: la ontogénesis reproduce la filogénesis, el individuo atraviesa por las mismas fases que la historia de las especies. Lo cual lleva muy naturalmente a Freud a ver en las poblaciones primitivas contemporáneas los testimonios y vestigios de la infancia de la humanidad.

Sabemos, a partir de Lévi-Strauss, y en parte gracias a sus trabajos, que el pensamiento de los “primitivos”, lejos de ser una “etapa” hacia el conocimiento “científico” y la civilización “avanzada”, posee una lógica en extremo precisa y rigurosa, que sus mitos son perfectamente coherentes y que sus instituciones sociales no tienen nada que envidiar a las nuestras.

4) *El postulado biólogo de Freud.* Para explicar la transmisión de lo adquirido inconsciente, Freud recurre a la teoría lamarkiana de la naturaleza hereditaria de los caracteres adquiridos: el “asesinato original” es por lo tanto irreversible, por cuanto está inscrito genéticamente en el patrimonio hereditario de la especie.¹⁰

5) *Por último, el análisis freudiano de la cultura se efectúa siempre por la intermediación de las categorías de la psicología aplicada:* aplicación a los fenómenos etnográficos de los resultados obtenidos a partir de la psicopatología individual. El

castrar al padre se encuentran en una relación de inducción mutua, sin que se pueda señalar cronológicamente un antes y un después de la constitución del famoso “complejo”.

¹⁰ Es inútil insistir en la fragilidad de esta hipótesis. La explicación de la transmisión de los materiales culturales de una generación a otra propuesta por el doctor Mendel (véase *op. cit.*, págs. 144-148) permite felizmente prescindir de un concepto que hoy en día tiende a ser abandonado por los propios biólogos.

error de Freud a este respecto consiste: 1) en aprehender la sociedad en términos de adición de psiquismos individuales, en atribuir al individuo una prioridad cronológica respecto de la cultura; 2) en psiquiatrizar todo hecho social, procediendo a su traducción y su reducción psicopatológicas. Freud carece de los conceptos que permiten fijar las condiciones de una estricta epistemología de lo interdisciplinario.

Una vez señalados los principales atolladeros con que tropieza al nacer el psicoanálisis, resulta evidente que Freud ha sabido eludir bien la trampa ideológica: el saber absoluto está fuera del campo accesible a su investigación. No obstante, Freud mismo analiza y evita las tentativas más frecuentes de degradación del saber, procurando no romper en ningún momento el lazo constitutivo que une la experiencia del iniciado y el saber científico, ese vínculo que hace que el psicoanálisis pertenezca simultáneamente al orden de las experiencias emocionales intransmisibles y al orden del acto científico deliberadamente racional.¹¹ En ello reside sin duda la fuerza impactante del freudismo, el hecho de que su funcionamiento no sea del todo idéntico al de las otras ramas del saber.

Poco importa, en consecuencia, que el escenario del parricidio primordial nunca haya existido, poco importa incluso que el totemismo pertenezca al campo de lo que Lévi-Strauss denomina "la ilusión totémica". Lo que se ha dado en llamar "la novela de Freud" funciona como un sueño (Lévi-Strauss). Por mi parte, preferiría decir, con Ricoeur, que es como "un detector de sentidos", como un operador lógico del cual ya no podemos prescindir.

Lo que interesa en Freud no es el que haya reconstruido una historia o relatado un sueño, sino que haya escrito *Tótem y Tabú*, "el libro que", para decirlo con las palabras de Roheim, "creó la antropología psicoanalítica".

¹¹ El estudio más interesante de que disponemos acerca de las relaciones entre psicoanálisis e ideología es sin duda el de Alain Besançon: *Histoire et expérience du moi*, págs. 215-241.

II

LOS MALOS CAMINOS DE LA ANTROPOLOGIA PSICOANALITICA

El nacimiento de la antropología psicoanalítica, de la cual Freud fue el precursor indiscutido, se encuentra estrechamente ligado al psicoanálisis cuando este penetra en los Estados Unidos. Es evidente que Freud no imagina el uso que, a su llegada a Nueva York, se haría de su descubrimiento, cuando dice: "Esta gente está convencida de que les traigo la peste".

Porque es sin duda la obra freudiana la que servirá de catalizador para el conjunto de las investigaciones que en lo sucesivo, en el campo de las ciencias del hombre, se empeñará cada vez más por alcanzar una inteligibilidad global, solo posible a través de una aproximación pluridisciplinaria. En tanto la antropología social inglesa se atiene a un método durkheimiano estricto, protegiendo al fenómeno social de cualquier contaminación psicológica, la antropología cultural norteamericana busca integrar a su campo de estudio el punto de vista del psicólogo, y es por este desvío, en virtud de un movimiento en cierto modo inverso al del freudismo, por donde el psicoanálisis se introduce en la etnología.

I. EL "DESCUBRIMIENTO" DE MALINOWSKI

En el origen de este movimiento de apertura (de la etnología hacia el psicoanálisis) corresponde sin duda asignar a

Malinowski un lugar privilegiado, pues fue el primer etnólogo que utilizó el psicoanálisis como método de investigación de los fenómenos de la cultura.¹

Malinowski se encuentra en Australia cuando toma conocimiento de *Tótem y Tabú*; y menos con el propósito de verificar por así decirlo experimentalmente la verdad de la teoría freudiana que con el de refutarla categóricamente, decide explorar las pequeñas islas de la Melanesia que coronarán sus éxitos como etnólogo: las Islas Trobriand.

La familia trobriandesa está, en efecto, organizada de acuerdo con una estructura matrilineal: es la madre y solo ella quien constituye el centro y el punto de partida del parentesco. Los hijos —varones y mujeres— pertenecen a su comunidad. Su marido, desprovisto de toda autoridad real, ejerce un poco el oficio de nurse o niñera: es el amigo benévolo, el educador-compañero. A la madre, que no carga con la responsabilidad de educarlos, Malinowski la describe como mucho más indulgente que entre nosotros. La autoridad toda se halla entonces concentrada en la persona del tío materno, que es quien prohíbe al joven el acceso a su hermana, quien le enseña a alejarse de su primer hogar y le hace comprender que estará destinado a sucederle.

El funcionamiento de la familia trobriandesa le ofrece a Malinowski un material ideal para emprender un estudio comparativo de la formación psicoafectiva del individuo a partir de dos tipos de organización social. En consecuencia las conclusiones² de nuestro autor, partiendo de una indagación en

¹ Malinowski no era norteamericano, pero su explicación etnopsicológica de la sociedad es en todo sentido análoga a la que ofrecerán los investigadores norteamericanos una década más tarde. Que estos últimos se hayan o no inspirado en sus trabajos, es algo que aquí no nos interesa. Como él —y después que él— cayeron en las mismas trampas, desvirtuaron el psicoanálisis al atribuir a los fenómenos sociológicos una primacía absoluta con respecto a los fenómenos psíquicos y arrastraron a la antropología psicoanalítica naciente a un callejón sin salida.

² Tan conocidas son estas conclusiones que me limito a resumirlas:

1) Los niños trobriandeses, al no estar sometidos como los nuestros a estrictas disciplinas esfinterianas, desconocen por completo el estadio anal.

2) No sienten por su padre esa mezcla de afecto y aversión que

extremo superficial, no se hacen esperar: existe por cierto en todas partes un "complejo nuclear", un complejo que, sin embargo debe interpretarse en cada caso en estrecha correlación con tal o cual tipo de estructura sociofamiliar: a la familia melanesia le corresponde el "complejo matrilineal"; a la familia patriarcal de Occidente, el complejo de Edipo.

Al finalizar la lectura de los trabajos sobre los trobriandeses tenemos por lo tanto la impresión de que Malinowski ha dado un gran golpe en el vacío, que, proponiéndose invalidar la teoría freudiana termina, por el contrario, proporcionándole una confirmación "en el terreno": poco importa que los ángulos del triángulo no se llenen en todas partes de idéntica manera, que el deseo frustrado del niño se llame aquí madre y allí hermana, que aquí sea el padre quien prohíbe el incesto y allí el tío materno: no por ello el triángulo deja de funcionar en todas partes como regla universal y absoluta, ordenando el intercambio.

2. LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL NORTEAMERICANA

A partir de 1930 comienzan a aparecer en los Estados Unidos las primeras obras de antropología cultural: en 1929, M. Mead: *Costumbres y sexualidad en Oceanía*; en 1934, R. Benedict: *El hombre y la cultura*; en 1939, A. Kardiner: *El individuo y su sociedad*; en 1944, Cora Du Bois: *El pueblo de Alor*; en 1945, R. Linton: *Cultura y personalidad*; en 1950, E. Erikson: *Infancia y sociedad*. El mérito de esta escuela, que también recibirá el nombre de "Cultura y Personalidad", es doble:

caracteriza a los individuos de las sociedades patriarcales (= ausencia de conflicto edípico en la vertiente paterna).

3) Al estar menos en contacto con su madre que los niños occidentales, los niños (varones) melanesios no experimentan con la misma intensidad el deseo del incesto, deseo que, según Malinowski, transfieren a la hermana.

4) De ahí la célebre conclusión de Malinowski: la constitución del complejo de Edipo puesto en evidencia por Freud corresponde exclusivamente a un proceso cultural de conflictos e identificación ligados a la estructura misma de la familia patrilineal y de la sociedad patriarcal.

1) Por primera vez se pone claramente de relieve toda la importancia de los fenómenos de cultura que condicionan la evolución psicoafectiva de los individuos. No se está todavía por cierto en condiciones de explicar cómo se transmite y aprende la cultura. El modelo freudiano bordea el modelo behaviorista y con suma frecuencia los antropólogos norteamericanos emplean el lenguaje de uno y la filosofía del otro en curioso sincretismo. Sea como fuere, se ha puesto en claro el papel de la aculturación. Se ha comprendido con razón que solo la cultura puede por ejemplo determinar si debemos definir a la humanidad como intrínsecamente mala y a la existencia como una prueba de la cual cabe esperar lo peor (sociedad aloriana) o si, a semejanza de los Arunta, a quienes los misioneros cristianos pretendieron inculcar la creencia en el pecado original, replicamos con indignación: "todos los Arunta son buenos".³

2) Los trabajos de los antropólogos norteamericanos tienen el mérito de integrar, siguiendo a Freud, lo psicológico y lo cultural dentro de una misma estructura dinámica. A fin de poner en evidencia la huella que las instituciones sociales dejan en lo más recóndito del psiquismo individual y las manifestaciones de este psiquismo en el alma misma de la sociedad, Kardiner fragua el famoso concepto de "personalidad básica".⁴

La heterogeneidad de los comportamientos culturales estudiados al pasar de una sociedad a otra induce prontamente

³ Citado por Devereux en: *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pág. 365. [Hay versión castellana: Georges Devereux, *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barral Editores, 1973.]

⁴ La "personalidad básica" o configuración psicológica común a todos los miembros de un grupo étnico, se sitúa entre dos series causales: una de ellas, que la condiciona, está formada por lo que Kardiner llama las "instituciones primarias", es decir, el conjunto socio-educativo de las frustraciones y gratificaciones que configuran al hombre de acuerdo con el modelo escogido por la sociedad en la que vive. La otra, que Kardiner denomina las "instituciones secundarias", está formada por el conjunto de las proyecciones, defensas y reacciones del individuo a su condición social primitiva. Así, la personalidad básica no es tan sólo efecto o reflejo de la cultura, sino que se convierte también en matriz y causa de la existencia misma de la cultura.

a nuestros autores a desarrollar *tipologías culturales* comparables a las *tipologías caracterológicas* de la psicología francesa de la misma época. Así, por ejemplo, Ruth Benedict distingue un tipo apolíneo, pacífico y enamorado de la moderación (ejemplo: los indios Pueblos de Nueva México) y un tipo dionisiaco, fogoso y apasionado (los habitantes de la isla Dobu). Nos encontramos, por supuesto, en los Estados Unidos, y estos modelos culturales carecen de una realidad esencialista. Son más bien perfiles descriptivos, "estilos de vida" que colorean las conductas de todos los individuos pertenecientes a una etnia particular y a partir de los cuales cada uno puede bordar —siempre dentro de los límites previsibles— sus variaciones peculiares.

La antropología cultural norteamericana seduce. Ante todo porque a primera vista parece explicar a la perfección la relación que existe entre el individuo y su cultura. Y, como siempre, toda verdad acerca del hombre se acepta mucho mejor cuando no es más que una verdad parcial. En segundo lugar, porque satisface plenamente el gusto por el exotismo, el extrañamiento y lo novelesco etnográfico. En ello reside todo el éxito de Margaret Mead.

3. CRITICA DEL CULTURALISMO

Primera crítica. El error de la antropología cultural —ya se trate de los trabajos realizados por Malinowski o por los etnólogos norteamericanos— consiste en comprender los fenómenos humanos de acuerdo con un modelo estrictamente mecánico, en separar en el tiempo una causa y un efecto, en postular un antes (las instituciones primarias) y un después (las instituciones secundarias). Su concepción de la sociogénesis es una concepción confusa y simplista que se apoya en series de causalidades lineales y de determinismos directos, verdaderos virus del pensamiento sociológico y psicológico naciente, de los que aún hoy en día nos es difícil desintoxicarnos. Lo que debemos reprochar a estos autores no es el atribuir a los fenómenos sociales un papel preponderante en la explicación etnopsicológica, sino el no comprender verdaderamente

hasta qué punto existe entre lo psíquico y lo cultural una complementaridad indisociable de implicación mutua, a través de la cual resulta totalmente vano pretender establecer un "punto cero" de partida para trazar una cronología de las influencias que convertirían al niño pequeño en ser cultural.⁵

Segunda crítica. Los trabajos a que nos hemos referido no llegan nunca a captar lo que constituye el sentido profundo de la empresa psicoanalítica, su originalidad esencial. Sus concepciones del psiquismo son radicalmente prefreudianas. El énfasis del freudismo se encuentra sistemáticamente desplazado: de lo inconsciente hacia lo consciente, del yo hacia la "personalidad", del contenido latente del sueño y del mito, hacia los contenidos manifiestos. Se ciñen (o fingen ceñirse) a los comportamientos visibles de los individuos, y al relato aparente de lo que se dice. Se aíslan unas culturas de otras con el fin de poder demostrar mejor su carácter irreductible (el precepto-clave de todos estos antropólogos es que "solo debe interpretarse dentro del contexto de cada cultura particular"), y se comparan luego los perfiles trazados de una manera impresionista y hasta anecdótica y que, evidentemente, nunca se responde. Se llega entonces a las siguientes afirmaciones: no existe complejo de castración en las Islas Marquesas (Kardiner), los Arapesh carecen de agresividad (Mead), no se observa analidad en los trobriandeses (Malinowski), no existe complejo de inferioridad en los japoneses (Benedict), y por último, como coronación final del cuadro, no hay complejo de Edipo en las sociedades matriarcales.

Pero entonces, ¿cómo explicar las correspondencias puestas

⁵ Es por otra parte significativo el hecho de que en la misma época en que los trabajos del culturalismo ponen el acento en la influencia originaria de la sociedad sobre la formación del comportamiento, otros investigadores (Ch. Bühler, Claparède, Gessell, Piaget) afirmen también sin la mínima vacilación, precisamente lo contrario: el papel preponderante y por así decir fundador de los procesos de maduración biopsicológica. Unos y otros están equivocados y no por lo que dicen (lo cual es a menudo rigurosamente cierto) sino por lo que dejan de decir. Han terminado por encerrar a las ciencias del hombre en un callejón sin salida y en una crisis de sus fundamentos mismos.

al desnudo no solo por psicoanalistas sino también por etnólogos, entre las fantasías de los psicóticos, los sueños de los pacientes en análisis y los mitos que circulan a través de las culturas más dispares? Si las "instituciones primarias" determinasen a tal punto los contenidos inconscientes, semejantes correspondencias serían imposibles. El culturalismo es solo un paso a medias que no da cuenta de los hechos. Se apoya, como lo demostrará Roheim, en solo una mitad del descubrimiento freudiano: aquella según la cual el niño está condicionado por su ambiente y su educación, y soslaya en cambio la otra mitad, o sea que el niño no se limita a reflejar su entorno en forma pasiva, puesto que lo deforma y lo transforma. Porque si bien es cierto que crecemos gracias a la introyección, se trata en todos los casos de una introyección alucinatoria que impone a la percepción de lo real graves distorsiones. Sólo ofreceré como prueba de ello el simple hecho de que en todos los follores conocidos observamos la asombrosa persistencia de las historias de brujas y ogros caníbales, y que poco tienen que ver con las instituciones sociológicas del ambiente, con la realidad, y en este caso con la actitud afectiva del padre y la madre reales. Constituyen la proyección mítica de la agresividad del niño a quien en ninguna latitud se le escatiman las experiencias subjetivamente "malas" en las relaciones con sus educadores.

La diversidad de las formaciones simbólicas (aquí ogro, allá bruja) solo resulta comprensible a partir del momento en que las mismas aparecen ligadas al inconsciente en el cual se originan. Ahora bien, puesto que el inconsciente *no es* un precipitado cultural no se lo debe situar en el mismo plano que otros *ni* interpretársele dentro de un contexto histórico-social determinado. El escándalo psicoanalítico consistió precisamente en poner al desnudo ese inconsciente que en nada se parece a un compañero bonachón con el cual se pueda conciliar para vivir en paz. Gracias a su exploración sistemática, Freud nos hace penetrar en el universo terriblemente imperialista del fantasma y de lo fantástico, del delirio y de la desmesura y, según su propia expresión, incluso del "infierno".

Los trabajos psicoanalíticos posfreudianos — y no tan solo los de la escuela kleiniana — nos demuestran hoy cuánta razón tuvo Freud en aferrarse con uñas y dientes a esa roca de la

sexualidad y de la omnipotencia del deseo eternamente en guerra contra las restricciones impuestas por las exigencias de la sociedad, de *toda* sociedad. No obstante, ni bien los antropólogos culturalistas se apoderan del psicoanálisis, de los conceptos cardinales de Freud no quedan sino palabras despojadas de su verdadero sentido que —como observa R. Dadoun— se transforman en los artefactos de una vasta empresa de una psicología idealista que funciona como una verdadera negación del psicoanálisis. La antropología norteamericana es una búsqueda aproximativa, confusa y sospechosa desde el punto de vista ideológico en la cual el análisis en profundidad de los mitos es reemplazado por monografías y la exploración del inconsciente por conceptos todos ellos tan vagos como el de la "personalidad básica". La fuerza de persuasión del psicoanálisis pierde en ella todo su vigor, toda su originalidad. El uso que de ella se hace solo sirve para preservar un pensamiento ecléctico y perezoso, un pensamiento de derecha.

Tercera crítica. Finalmente, la afirmación de la relatividad de las culturas, que estos antropólogos reconocen como el término último de la explicación, trae consigo el lastre inevitable de un postulado nacionalista, más aun racista.⁶ Con el deliberado propósito de negar la universalidad fundamental del género humano que constituye, sin embargo, la única actitud antropológica y política consecuente, se escamotean tramos enteros de la realidad cultural. Pero esta realidad —aun cuando se encuentre reprimida y no se brinde a la simple descripción empírica— está siempre tan presente en todas partes que reacciona y por así decirlo se venga de los etnólogos que no la reconocen, obligándolos pese a todos sus esfuerzos a enredarse en contradicciones internas que adoptan la forma camuflada

⁶ Para detectarlo, Roheim pide se formule a los etnólogos de allende el Atlántico la siguiente pregunta: "¿Por qué ustedes se interesan únicamente en aquellos elementos de sus comportamientos por los cuales difieren?", y agrega: "si psicoanalizásemos el comportamiento de los culturalistas, descubriríamos lo siguiente: 'Ustedes son completamente diferentes de mí, pero yo los perdono'" (G. Roheim: *Psychanalyse et anthropologie*, pág. 416). [Hay versión castellana: G. Roheim, *Psicoanálisis y antropología*. Sudamericana, 1973.]

de una dicotomía entre la observación etnográfica y la interpretación etnológica, entre el antropólogo sujeto observador y el "primitivo", objeto observado, entre la naturaleza y la cultura. El beneficio obtenido en la operación consiste en enmascarar el compromiso afectivo que el investigador asume en su búsqueda, en desenmascararse y distinguirse forjando una ideología copiada del anticuado modelo del sistema de oposición entre el "nosotros" y el "ellos".⁷

⁷ Se ve que el procedimiento no es de extracción reciente: el etnocentrismo (que constituye el fundamento de todo comportamiento racista) aprisionaba al otro en su alteridad considerándolo como inmutable. Aquí esa diferencia no se considera ya como tal, pero aún fascina en la medida en que protege. A la dualidad simple de los cercos (nosotros los etnólogos civilizados/ellos los primitivos) le ha sucedido la pluralidad y la profusión de los cercos, a cada una de las cuales se envía un etnólogo para que escriba su monografía.

III

LA ANTROPOLOGIA PSICOANALITICA ENTRA EN SU MADUREZ: GEZA ROHEIM

La antropología psicoanalítica solo ha podido constituirse verdaderamente como tal y desembarazarse de las celadas y los atolladeros del culturalismo el día en que se afirmó plenamente como antropología (es decir, investigación de los procesos universales de humanización del hombre por la cultura que es preciso distinguir de la simple etnización o proceso de adquisición de tal o cual cultura) y también plenamente como psicoanálisis (es decir exploración en profundidad de los materiales culturales reprimidos y de las elaboraciones de un inconsciente idéntico por doquier).

Es a Geza Roheim,¹ psicoanalista practicante y etnólogo del continente australiano, a quien le cupo el mérito de demostrar hasta qué punto el núcleo antropológico del freudismo —la estructura conflictiva neurótico-sana en el hombre en su relación con la cultura— despejado a partir del análisis de algunos individuos desequilibrados de la sociedad burguesa de Viena y apoyado sobre el "mito" de *Tótem y Tabú*, tenía fundamentos etnológicos.

Como Freud, Roheim es un investigador infatigable que no se da tregua hasta explorar, comprender y persuadirse de que

¹ A todos aquellos que deseen abordar la obra de Roheim, les aconsejo la lectura previa del excelente libro de Roger Dadoun: *Geza Roheim*, París, Payot, 1972.

su pensamiento no es víctima de los ardides y las ilusiones de la subjetividad, de racionalizaciones masivas cuyo fin es mantener a distancia experiencias presentadas por el etnólogo como peligrosas. Su lectura es de difícil acceso. Sin duda porque para comprenderlo plenamente es preciso que uno mismo haya pasado por la doble prueba depuradora del "diván" y del terreno; pero también porque remueve un material de una diversidad y una riqueza asombrosas, constituido por un conjunto de mitos, leyendas, sueños, juegos infantiles, cuentos de mujeres sencillas tomados de los folclores más dispares. Contrariamente a los antropólogos culturalistas, Roheim no se atiene jamás a las observaciones empíricas, a las descripciones exóticas en las que solo pueden leerse contenidos manifiestos y elaboraciones secundarias. Con perfecta maestría, con un vigor del que no he hallado ejemplos en el campo de la antropología, salvo en la obra de Mauss, Lévi-Strauss y Devereux, Roheim da vuelta del revés los materiales utilizados para hacer surgir de ellos la permanencia de la inteligibilidad simbólica. Acto seguido los "despliega", los "extiende" como dice Dadoun y obtiene una "superficie" recorrida por redes múltiples de significantes actuales o reprimidos, por constelaciones culturales que tejen entre sí relaciones circulares, jamás unívocas. Roheim se encuentra entonces en condiciones de despejar las líneas de fuerza del inconsciente, responsables a la vez del dinamismo y de la universalidad de la cultura, de demostrar que a una investigación psicológica en profundidad corresponde paso a paso una investigación etnológica de los abismos.

Al igual que el psicoanalista, y aun más que él, el etnopsicoanalista aborda, lo advertimos, un terreno plagado de resistencias, rechazos, negaciones. La antropología cultural, incapaz por ineptitud (o por no querer hacerlo) de señalar los aspectos reprimidos específicos de cada cultura, había terminado por caer en todas las emboscadas, por acumular todos los errores. Al pretender explicar lo que es primordial en el individuo, creyeron que era posible cortar gordianamente la relación del hombre con la cultura al nivel de las "disciplinas básicas" y de las instituciones llamadas "primarias". No intentaron desenmarañar las hebras que unen las configuraciones simbólicas y

religiosas a la práctica económico-sociopedagógica. Y cortaron el nudo justo por encima de esta última.

Para romper el círculo vicioso en que habían caído estos antropólogos, Roheim resuelve viajar a Melanesia, a los mismos lugares donde Malinowski realizó su famoso "descubrimiento".² Allí emplea sistemáticamente el método psicoanalítico basado en la ley de la asociación libre, hace hablar a los individuos con el fin de provocar en ellos una reacción transferencial, analiza los juegos de sus hijos y los cuentos que les relatan. Y extrae conclusiones que son, punto por punto, opuestas a las de Malinowski.

1) La estructura anal, lejos de estar ausente, se transparenta cuando se analiza una serie de sueños de carácter obscuro y se estudia la tendencia muy marcada en los melanesios a la retención y a la avaricia.³

2) La madre melanesia, lejos de ser la generosa extraña descrita por Malinowski, es, por el contrario, vivenciada por el hijo como una madre "mala". Lo cual no nos sorprende para nada si sabemos que amamanta a sus hijos de mala gana y que los desteta bruscamente al final del primer año. Sea como fuere, es el deseo incestuoso de su primera educadora, de su madre, el que anima al niño, y no el de su hermana o su tía materna, y es el renunciamiento culturalmente necesario a ese primer objeto de amor el que inflige una humillación y una herida de la que el ser humano, así sea melanesio, lionés o neoyorquino, jamás se recobra del todo.

3) El padre no es vivenciado por los niños de esos pueblos como el personaje simpático, un poco insignificante y borroso descrito por Malinowski. Estudiando algunos de sus comportamientos con sus hijos —el juego que consiste en morder el

² Para ser más exacto, Roheim reside durante diez meses en una isla muy próxima a la isla Trobriand: la isla Normanby, cuya organización social es idéntica a la de la sociedad trobriandesa.

³ A propósito de este supuesto "descubrimiento" de la ausencia de erotismo anal entre los melanesios, Freud respondió a Roheim textualmente: "¿Cómo? ¿Acaso esa gente no tiene ano?"

pene de los niños, las amenazas de castración en caso de desobediencia— y analizando acto seguido los sueños de estos últimos y la elaboración de dichos sueños al nivel de los mitos, Roheim advierte hasta qué punto está presente en los melanesios la angustia de castración *por el padre* y su proyección fantasmática en la figura del hechicero.

4) Por último, cuando sabemos que durante los seis primeros años de su vida el niño es educado como entre nosotros, es decir entre su padre y su madre, y que en verdad solo pasa a estar bajo la tutela de su tío en la época en que normalmente debería haber resuelto sus conflictos edípicos, ¿cómo respaldar la afirmación de Malinowski de que el niño reacciona frente a su situación familiar elaborando un complejo avuncular en vez de un complejo de Edipo?

La situación psicoafectiva del joven melanesio es en realidad típicamente edípica, caracterizada por una serie de desplazamientos de imágenes parentales: del padre al tío, de la madre a la hermana, y aun a la tía. Esto es propio de *todas* las sociedades tradicionales. Y es precisamente porque estamos ante una sociedad tradicional, es decir "primitiva" en ese sentido, en la cual el individuo no tiene como en el Occidente cristiano una conciencia posible de su identidad fuera del clan al cual pertenece, que forma con su familia (es decir, también con su tío) "un solo cuerpo", como lo dicen los habitantes mismos de la isla Normanby. A partir de esta inteligibilidad de la identidad clánica femenina (la madre y sus hijos —el tío materno—, la aldea) comprendemos el rol del padre que es el verdadero extranjero y el caníbal en potencia, pero a la vez el único sostén de una identificación fálica, la cual se constituye en lo reprimido específico de las sociedades matrilineales. La investigación etnoanalítica de Roheim, observa con pertinencia Roger Dadoum, "hace volar hechas añicos las tesis de Malinowski. Las cubre de ridículo".

IV

UBICACION DE LAS RELACIONES ENTRE LAS CATEGORIAS PSICOLOGICAS Y LAS CATEGORIAS ETNOLOGICAS EN EL CAMPO DE LA ANTROPOLOGIA PSICOANALITICA

En un enfrentamiento con el culturalismo norteamericano y los delirios del relativismo contemporáneo que se ha convertido en su albacea, el etnopsicoanálisis se obliga, siguiendo las huellas de Roheim, a despejar de manera clara e inequívoca el hecho de la doble universalidad *del* psiquismo y de *la* cultura.

— Universalidad del psiquismo humano atestiguada por la situación ontogenética de cualquier lactante y puesta en evidencia por la experiencia de cualquier individuo que al final de la "cura" analítica comprende que no ha cambiado de personalidad sino que ha pasado de una a otra imagen de sí mismo en virtud de un movimiento caleidoscópico de redistribución de los elementos constitutivos del psiquismo que asegura una comunicación más verdadera con los otros y que, ahora lo advierte, son profundamente semejantes a él.

— Universalidad de la cultura que no debemos confundir con los contenidos y expresiones de tal o cual cultura, sino considerarla en sí misma, independientemente de sus rostros posibles, y analizarla en función de las categorías generales que fundan la común humanidad del observador y el observado y posibilitan la empresa misma de la etnología.

Es esta doble universalidad, que opera en una relación de implicación recíproca, lo que constituye el hecho primario sobre el cual trabaja la antropología psicoanalítica y el marco de referencia de la etnopsiquiatría.¹ Es la que nos permite levantar un inventario prácticamente completo de todos los comportamientos culturales conocidos y establecer una lista igualmente completa de las fantasías, las necesidades, las resistencias y las defensas descubiertas por el psicoanálisis y que coinciden punto por punto con el cuadro periódico obtenido por la etnología,² sin que sea necesario postular un orden de precedencia, una anterioridad lógica o cronológica de la cultura sobre el psiquismo o del psiquismo con respecto a la cultura. La socialización del hombre y su individualización son en efecto un proceso único: el de su humanización, es decir, de su progresiva emergencia del orden biológico. La actividad psicoanalítica y la actividad etnológica, me propongo demostrarlo en las páginas siguientes, no están únicamente ligadas por analogía, sino también por homología y reciprocidad funcional. Porque cuando pasamos de una cultura a otra, de un individuo a otro y hasta de nosotros mismos a nosotros mismos en el tiempo, realizamos una experiencia idéntica desde todo punto de vista: siempre y por doquier encontramos una nueva distribución de una misma cosa que va engendrando los múltiples rostros de la alteridad.

¹ Una parte importante de la obra de Devereux, que a mi entender constituye un aporte decisivo a las ciencias del hombre, consiste en haber dilucidado de manera vigorosa: 1º) que los individuos, jóvenes o viejos, enfermos o normales, primitivos o civilizados, sólo tienen a su alcance un conjunto de materiales culturales que son en todas partes absolutamente idénticos; 2º) que dichos materiales son manipulados por un psiquismo que funciona en cualquiera de nosotros de manera rigurosamente similar (cf. en particular: *op. cit.*, págs. 84-106; 334-372; *Ethnopsychanalyse complémentaire*, págs. 65-82).

² Describo aquí una empresa programática, ambiciosa y de largo aliento, pero que no tienen nada de imposible. Las investigaciones de Mauss, Devereux y Lévi-Strauss constituyen incontestablemente sus primeros jalones.

1. LA UNIVERSALIDAD DE LA CULTURA

Poco importa la definición de la cultura que adoptemos siempre y cuando esa definición no esté basada en una distorsión perceptiva, vale decir en la negativa por parte del observador de reconocerse como fundamentalmente implicado en la relación que lo une al objeto de su observación. Ya sea que la definamos con Roheim y Devereux en términos de mecanismos de defensa del yo frente a una situación original o con Lévi-Strauss en términos de la emergencia de lo simbólico, la cultura es el conjunto de los materiales de que nos nutrimos en tanto que individuos y en tanto que sociedades, a fin de elaborar nuestras experiencias. Dichos materiales son idénticos en todas partes. Constituyen lo que Lévi-Strauss llama "el capital común" de que disponen las sociedades, esa "colocación inicial de fondos" que da lugar al advenimiento del homo sapiens, ese homo sapiens que hace y escribe la historia.³

³ Lo cual no significa que automáticamente vayamos a encontrar siempre y en todas partes las mismas estructuras sociales e idénticas creencias. Los elementos constitutivos de cada uno de nuestros gestos cotidianos son ilimitados en número, como lo son los individuos mas no así los núcleos de significación de que nacen dichos gestos.

No existe por ejemplo ninguna sociedad conocida que funcione sin una concepción filosófica de la existencia, del origen y el destino del universo, sin una práctica y una teoría de la manipulación de lo "sobrenatural" para lograr ciertos fines, en una palabra, sin lo que no podemos menos que llamar una religión. Pero lo que es aun más notable es que toda concepción religiosa del mundo se organiza a partir de categorías contrapuestas que son en todas partes rigurosamente idénticas: lo sagrado y lo profano, lo alto y lo bajo, lo iniciado y lo no iniciado, lo masculino y lo femenino, lo divino y lo demoníaco, lo celestial y lo infernal... Estos grandes motivos auténticos y contrastantes se conjugan, claro está, de diferentes maneras de acuerdo con las condiciones económicas y las tensiones sociales que se producen en el seno del grupo: pueden reabsorberse en un monismo (religión de la India), desmembrarse en un dualismo (religión persa) o también enfrentarse polémicamente y formar los términos de una dialéctica (cristianismo). Lo cual no obsta para que los sistemas obtenidos sean ilimitados en número.

Del mismo modo, no existen ciertamente diez maneras posibles en las cuales un grupo de hombres y un grupo de mujeres puedan unirse sexual e institucionalmente: yo no veo más que la monogamia, la poli-gamia, la poliandria y el comunismo sexual. Y a quienes están ávidos de

Lo que aquí me propongo demostrar es la universalidad y al mismo tiempo la ambivalencia de *todos* los significantes culturales que manipulamos. Ateniéndome a la terminología de Devereux, llamaré "ítem cultural" a todos aquellos rasgos de comportamiento simples que son constitutivos de una cultura (la forma en que envolvemos en los pañales a nuestros niños, nuestra manera de alimentarlos, de conducirnos con una dama a quien conocemos por primera vez...) y "matriz cultural" a la estructura-madre de significaciones en virtud de la cual nuestras experiencias devienen inteligibles para nosotros mismos y para todos los seres que nos rodean. Varios ejemplos tomados sobre todo de Devereux bastarán para hacernos ver en qué forma se constituye, en un incesante vaivén entre lo dicho y lo callado, entre lo lícito y lo prohibido, nuestra relación fundadora con la cultura.

1) En Occidente tenemos fama de ser una sociedad "protectora de animales" y en particular de los perros; no solo les preparamos platos especiales sino que les organizamos distracciones, vacaciones y hasta espectáculos recreativos.⁴ Y sin embargo, por detrás de esta matriz primaria del ítem "perro" (= "el mejor amigo del hombre", su fiel compañero por oposición a la mujer, al decir de algunos) vemos que existe una valencia contraria, es decir, negativa del perro que pertenece a su matriz secundaria, en expresiones tales como "perro maldito", "perro inmundo", "hijo de perra" e incluso "hace un tiempo de perros", "vida perra". Una breve estancia entre los árabes basta para revelarnos en su cultura la inversión pura y simple de las matrices que funcionan entre nosotros con respecto al perro: el pueblo árabe, he tenido múltiples oportunidades de comprobarlo, detesta a los perros (= matriz primaria aparente) y venera a los gatos.⁵

novedades a toda costa y quieren salir de los senderos trillados, sólo se les podría aconsejar la práctica colectiva del incesto.

⁴ Desde hace algún tiempo existen en Inglaterra reuniones de perros bien educados ¡y hasta exhibiciones cinematográficas para perros!

⁵ Podría objetarse que, al fin y al cabo, "no son sino perros". No obstante, encontramos una bipolaridad de significación rigurosamente idéntica a propósito del ítem "niño". Pues se supone que en Occidente

Como escribe Devereux, "un mismo ítem puede en una cultura tener como matriz cultural primaria lo que en otra cultura constituye precisamente su matriz secundaria o lo que constituía su matriz secundaria en la misma cultura". En ello residen la elección y la opción culturales obtenidas a partir de dichas estructuras absolutamente originarias y universales. Y si ciertas sociedades —sobre todo las contemporáneas— se ven en la imposibilidad de vincular un tipo de comportamiento a una matriz cualquiera, ello no significa que nos encontremos ante una ausencia de matriz, sino que debemos enfrentar tramos íntegros de rechazos específicos, de conductas inactuales o condenadas.

2) Este juego alternado entre lo manifiesto y lo latente se advierte de manera más clara aun no ya al nivel de los rasgos aislados, abstraídos por el análisis, sino al nivel de los comportamientos globales de los individuos miembros de una cultura dada.

La sociedad occidental aparece entonces como una sociedad esencialmente racionalista y científica. La Iglesia Católica, que se ha avenido a los gustos de la época, desconfía de sus propios místicos y recurre al psiquiatra y hasta al sociólogo toda vez que se ve en la necesidad de zanjar y decidir si tal o cual manifestación considerada ayer como sobrenatural, no es sino la ilusión de una mentalidad que se ha conservado arcaica. El ideal del racionalismo pertenece sin duda al segmento principal de nuestra cultura, a su matriz primaria. Y sin embargo, por detrás de ese modelo ampliamente predominante que rige la marcha de las sociedades "avanzadas", se disimula el retorno con todo su ímpetu de lo que Freud llamaba "lo reprimido": nuestra fascinación por lo irracional y lo

también amamos a los niños. Lo cual implica a la vez que inconscientemente deseamos exterminarlos y devorarlos. Esto es lo que establece Devereux al referirse al canibalismo cuando analiza los mitos y las costumbres que circulan entre las poblaciones "primitivas" más dispares, los cuales no ponen al descubierto un solo deseo que el psicoanalista no haya a su vez observado en nosotros, y que el historiador encuentra cuando se percató del formidable tráfico de "bifes" de niño que tuvo lugar en toda Europa en una época aún no demasiado lejana (cf. *op. cit.*, págs. 143-161).

insólito. ¿Quién puede prever que mañana, esa corriente íntimamente ligada a lo que por ahora no es más que la matriz secundaria de nuestra cultura no sumerja nuestro al parecer bien consolidado "racionalismo"? Se creía asimismo que Grecia antigua estaba animada por un ideal único de mesura, exactitud y sabiduría (= matriz primaria aparente), hasta el día en que Dodds logró demostrar que esa misma sociedad era arrastrada a la vez por una poderosa corriente extática (= matriz secundaria reprimida).

Un método semejante debería servir de instrumento de crítica y exploración para poner en evidencia el atolladero ideológico al cual nos han conducido los antropólogos norteamericanos que han esbozado a grandes rasgos tipologías paralelas que jamás se encontraban y que no permitían vislumbrar ninguna inteligibilidad real. Es en este sentido en el que la antropología psicoanalítica no encontrará dificultad alguna para establecer que bajo la matriz ostensiblemente apolínea de los "dulces montañeses arapesh" (Mead) se disimula una cocción de odio, envidia y malignidad (= matriz secundaria reprimida) y que, inversamente, la violencia competitiva de los "feroces mundugumores" (Mead) permite vislumbrar una corriente secundaria de cooperación que funda un consenso social sin el cual evidentemente jamás hubiera podido existir esta cultura.

No obstante, "la toma de conciencia de la multiplicidad de las matrices a las que un ítem puede serles asignado complica singularmente la tarea del etnólogo", escribe Devereux. En efecto, las monografías redactadas por los etnólogos no psicoanalistas solo ponen en evidencia, en la inmensa mayoría de los casos, una *única* matriz cultural: aquella que es observable y puede ser descrita. Así, después de R. Benedict, los Kwakiutl son "orgullosos, competitivos y paranoicos", y ninguna otra cosa. Dentro de la misma óptica se dice de los árabes que son perezosos, cobardes e hipócritas y de los negros que son niños grandes simpáticos, sin duda un poco brutales, pero merecedores de toda nuestra protección. ¡Vemos pues que "observaciones" de esta naturaleza no datan de ayer! Sin embargo, como dice Devereux:

El investigador que estudia una tribu no tendrá dificultad alguna para localizar las diversas matrices a que pertenece un ítem dado si conserva en su memoria las diversas matrices que a dicho ítem le son asignadas en *otras* culturas... El más cinófilo de los investigadores no podrá ignorar durante mucho tiempo la matriz secundaria y hostil del ítem "perro" en la cultura occidental si recuerda que los árabes consideran impuro al perro. Inversamente, quienquiera que estudie la cultura árabe, así sea acérrimo cinófilo, no podrá ignorar el inmenso prestigio de que goza el lebre en la sociedad árabe, si recuerda que el indígena australiano hambriento devoraba a veces a su propio hijo antes que a su perro dingo.⁶

En consecuencia toda conducta manifiesta supone *asimismo* una reacción opuesta más o menos reprimida. A todo rasgo de comportamiento le corresponde la negación de ese mismo rasgo, negación que, como dice Devereux "es tan parte de la cultura estudiada como lo es la afirmación en sí". Devereux observa también con pertinencia que es en el seno mismo de la sociedad que, de la manera más estricta, afirma el más puro de los monoteísmos —el Islam— en la cual surge la tentación permanente del politeísmo: el culto de los santos y la influencia de los morabitos. Y es también en el corazón de esta sociedad descrita casi unánimemente como una sociedad patriarcal, la sociedad del hombre por excelencia, se dice, donde se encuentra la afirmación vigorosa (no aparente sino muy real) del poder de la mujer, en particular el de la abuela. Para definir una cultura no basta pues, como lo creyeron durante demasiado tiempo los antropólogos, poner en evidencia los comportamientos dominantes. Una cultura se define *también* por poner en reserva comportamientos no vigentes de los modelos de una sociedad dada, si bien estos pueden reaparecer en cualquier momento y en realidad aparecen en el curso de la exploración en profundidad.

De lo que se trata es pues de explicar la diversidad y la

⁶ *Op. cit.*, pág. 367.

alteridad culturales y no de negarlas o de atenuarlas. Empero, el ver en ellas datos definitivos muy pronto aparece como un absurdo que la práctica psicoanalítica y la práctica antropológica demuestran conjuntamente. Es quizás incitante para la imaginación el enterarse de que en Alor la diversión favorita de los adultos consiste en martirizar a sus hijos; que en Australia central el padre puede jugar cariñosamente con su hijo por la tarde y luego matarlo, asarlo y comerlo a la hora de la cena; que en las islas Fidji, por último, se libran de los ancianos abandonándolos en los caminos. Empero estas notaciones exóticas, tomadas al pie de la letra, no proporcionan una comprensión antropológica mayor que el logrado en un viaje a través del Senegal con el "Club Méditerranée". Todos estos hechos son sin duda profundamente ciertos: nosotros detestaríamos comer mañana en nuestro desayuno una chuleta de perro, en tanto que los árabes experimentan verdadera aversión por la carne de cerdo. Sin embargo, la diversidad de los comportamientos prescritos por tal o cual cultura no debe llevarnos a inferir la heterogeneidad radical de las culturas, pues ésta es la trampa más peligrosa en que han caído y con que tropiezan aún tantos etnólogos sinceros o no tan sinceros.

Las culturas son por lo tanto totalidades que se elaboran por restricción a partir de un conjunto de materiales rigurosamente idénticos. Dos selecciones pueden aparecer como totalmente diferentes y no porque fuésemos a encontrar en ellas elementos desconocidos, sino porque: 1) porque esos elementos en bruto así como las matrices en virtud de las cuales ellos cobran sentido, se organizan en *modelos* y en *estructuras* que obedecen a leyes de reorganización y de transformación que hacen que las posibilidades de que reaparezca dos veces la misma configuración cultural sean prácticamente nulas, y 2) porque cada sociedad tiene su manera específica de enseñar a los individuos a *reprimir* ciertos comportamientos y a *exaltar* otros.

De este modo, a partir de núcleos de sentidos universalmente identificables, deviene posible una multiplicidad de configuraciones por selección y por represión. Empero, cada una de esas selecciones, cada una de esas represiones está ordenada por una misma inteligibilidad simbólica, indepen-

diente de la naturaleza de los grupos y de los contrincantes que se enfrentan. Es esta razón simple pero no evidente la que hace posible la etnología. Pues un observador que se sitúe en una cualquiera de las culturas existentes puede asimismo comprender cómo se ha constituido y funciona la otra. Es esta invariabilidad de la cultura la que funda la inteligibilidad de todas nuestras observaciones etnográficas atinentes a rasgos de carácter que no son los nuestros, pero que hubieran podido serlo y que de niños hemos quizá bosquejado fugitivamente, antes de saber que nuestra sociedad los prohibía y nos instaba a reprimirlos. Más que un "perverso polimorfo" el niño es, como dice Lévi-Strauss, un "polimorfo social" para quien todo comportamiento cultural es virtualmente posible si bien debe someterse a una educación y a una iniciación cuya finalidad es la de favorecer ciertas actitudes en detrimento de otras que se juzgan incompatibles con los fines que inconscientemente se ha fijado una cultura dada. Sin embargo, cualquiera que sea el encuadre adoptado por una sociedad —o por una época— todos los demás ordenamientos posibles coexisten con él, en forma reprimida y las más de las veces también en forma conflictiva.

2. LA UNIVERSALIDAD DEL PSIQUISMO HUMANO

Para explorar esta segunda vertiente es preciso tratar de inferir una estructura psíquica universal que no solo sea irreductible al conjunto de las formaciones culturales, sino que se sitúe en la raíz misma de la cultura, es decir, en el punto de emergencia del pensamiento simbólico. Empero, para extraer ese núcleo inicial y fundador del aparato psíquico, esa parte del individuo que no está determinada por la historia y que el doctor Mendel llama "el núcleo antropológico específico", no necesitamos en modo alguno recurrir a tal o cual prioridad filosófica ni tampoco a lo que el propio Freud denomina "la hechicera filogénesis". Nos basta para ello *analizar* la relación *originaria* y *original* de todo lactante humano con la cultura.

1) Lo que caracteriza a este último es en primer término la lentitud excepcional de su desarrollo motor. Nacido prema-

turamente, no dispone como los otros animales de los instrumentos y medios suficientes para enfrentar el mundo, ni puede como ellos convertir y consumir su energía nerviosa en la actividad motriz, el cachorro del hombre se dedica entonces a elaborar mecanismos de defensa cuyo propósito es el de contener las tensiones excepcionales derivadas de su especificidad morfológica, protegerlo de los caudales excesivos de energía libidinal que el niño no está en modo alguno preparado para manejar: proyecta los fantasmas, forma las representaciones.⁷

2) La organización psíquica en formación, que se constituye a través de los mecanismos inconscientes de proyección, identificación y represión, introduce una dinámica (progresiva-regresiva). Genera una desesperada búsqueda de "objeto", una infinita necesidad de ser amado que no cesará de habitar al niño hasta el final de su existencia. Y requiere, por último, una institución específica adaptada a la especificidad de esta situación de desamparo y dependencia: la institución de la familia. Empero, este dinamismo pulsional no determina en ningún momento un modelo cultural de adaptación hereditariamente programada. Es esta la razón por la cual existe la cultura. Y es también la razón por la cual la cultura nunca puede satisfacerse plenamente. Porque el deseo humano, **contrariamente al instinto animal, no conoce su objeto**. Indeterminado, inconcluso y jamás colmado, se construye a través de un "errar" y de elecciones sucesivas que nunca son decididas de manera autónoma por el niño, pues dichas elecciones le son impuestas desde el exterior por un orden cultural que no pertenece a la vida sino a la ley.⁸

⁷ Este proceso no tiene nada de metapsicológico: el aparato psíquico, tal cual nosotros lo conocemos, se constituye a modo de reacción frente a una situación somática única entre todos los animales, emerge para preservar un amor casi biológico de uno mismo que no es lo propio de la raza humana y para dominar una sobrecarga energética (origen de la angustia) que, de ser llevada a extremos, hubiera puesto en peligro la supervivencia de nuestra especie.

⁸ Aquí es donde veo el límite de una psicología exclusivamente genética y de la comprensión unidisciplinaria, es decir, la que trabaja con una sola vertiente. Porque si el núcleo ontogenético (= psicobiológico) constituido por las reacciones del bebé humano frente a su situación, la

3) Abordaré, por último, el problema del complejo de Edipo que se ha convertido en el dulce de la crítica contemporánea, en el instrumento de un análisis expansionista que al funcionar a semejanza de una segadora-trilladora reduce (y destruye) todo cuanto encuentra a su paso, en beneficio del famoso complejo. Es ésta tan conocida utilización del Edipo la que ha provocado su transformación en su contrario: la negación dogmática del Edipo. Y sorprende comprobar hasta qué punto, dentro de esta última posición, el neofreudismo norteamericano (a cada uno su Edipo, no existe el Edipo) confluye con el antifreudismo de la joven psiquiatría europea (abajo el Edipo).

A fin de disipar las confusiones acumuladas (y que alcanzan su punto paroxístico en el libro de Deleuze y Guattari)⁹ es preciso recordar en primer término que *no fue Freud quien inventó el complejo de Edipo*. Freud no hizo más que aclarar a la luz del inconsciente una situación psicológica ya confesada de manera inequívoca a innumerables generaciones de hechiceros africanos y de médicos europeos anteriores a él; expresada asimismo por intermedio de mitos y no tan solo del famoso mito griego al cual Freud asoció el nombre del complejo. De una experiencia relacional universalmente vivenciada y conocida, forjó un concepto clínico que en ciertos medios se ha convertido hoy en un (contra) artificio y hasta en una (contra) consigna.

Lo que Deleuze llama "la edipización desenfrenada a que se ha entregado el psicoanálisis"¹⁰ no es en realidad otra cosa que la culminación de un proceso orientado desde muy temprano hacia la separación y la independencia. Pues en última

de un ser inacabado e impotente, reclama la institución destinada a satisfacerlo (la familia), queda por así decirlo, relegado desde el comienzo mismo, puesto que nunca dice qué educación debe impartirse ni qué tipo de alianza cultural debe existir entre los educadores de ambos sexos. La cultura recibe la alianza para definir acto seguido sus modalidades, o sea que genera series (casi) ilimitadas de variantes que oscilan en torno de las mismas estructuras.

⁹ G. Deleuze, y F. Guattari, *L'Anti-Edipo*. [Hay versión castellana: *El Anti Edipo*, Buenos Aires, Barral-Corregidor.]

¹⁰ *Op. cit.*, pág. 62.

instancia es el niño mismo quien, en ausencia de toda interdicción sociopaterna, procura por medio de su naciente actividad motriz y luego por medio de su acceso al lenguaje, afirmarse como un ser absolutamente distinto de su madre y cortar el cordón umbilical que aún lo mantiene ligado a ella. Su entrada sociológica en el Edipo no hace más que favorecer una dinámica pulsional que no podría por sí solo oponerse a la inevitable tentación arcaica del retroceso hacia una relación fusional e indiferenciada. El dogmatismo del antiedipo, a fuerza de insistir en el carácter coercitivo y represivo de lo que no sería más que un sedimento cultural limitado a un determinado contexto sociohistórico,¹¹ se condena pues a soslayar el carácter igualmente positivo y propulsivo del famoso complejo que solo en cierta medida rechaza el niño. Pues el Edipo —estructura universal de intercambio— lo constituye e instituye como el *sujeto* de una relación con sus progenitores y con su sociedad. Lo cual no ocurría antes. Edipo, *que es todo lo contrario de una coacción*, significa su acceso al universo sociológico, lingüístico y cultural de la triangulación, su conquista de la autonomía y el movimiento. La cruzada de Deleuze y Guattari contra el Edipo revela ser, a la luz de cualquier análisis riguroso, perfectamente vana y gratuita. Lejos de despejar una apertura que permita a los pueblos de Occidente salir del encierro de la lógica del no-sentido, constituye un planteo antirrevolucionario en el sentido estricto del término, una réplica invertida de lo que se proponía combatir.

Porque aun cuando entremos en el juego de Deleuze, y sustituyamos la pregunta “¿qué significa esto?” por la de “¿para qué sirve esto?”, ¿a quién haremos creer que las “máquinas

¹¹ Cito ex profeso algunos pasajes de este libro espantosamente presuntuoso que en el plano de la investigación antropológica no aporta absolutamente nada y que es en el literario francamente indigesto, pág. 30: “Porque en definitiva, Freud no gusta de los esquizofrénicos, le desagradan su resistencia a la edipización, tiende más bien a tratarlos como a bestias: toman las palabras por cosas, dice, son apáticos, narcisistas, se alienan de la realidad, son incapaces de transferencia, se asemejan a los filósofos”, págs. 199-200: “El Edipo es algo así como la eutanasia en el etnocidio... ni siquiera tiene (fuera de la colonización) las condiciones necesarias para comenzar a existir.”

deseantes” (!) en lucha contra la “edipización” son fermentos críticos y dinámicos de subversión? Desear una felicidad absoluta, sin mediación alguna, lejos de las riberas de la “podredumbre edípica” (Deleuze), ¿a quién, en verdad, podría aprovecharle semejante cosa? Pregunta por lo demás totalmente vana a la cual me arrastra Deleuze, pues preguntarse si el hombre podría ser feliz en ausencia de una mediación cultural tiene tan poco sentido como imaginar la percepción fuera del espacio y del tiempo o el rostro humano sin nariz ni ojos. Con sobrada razón, por lo tanto, el psicoanálisis, que nada tiene que ver con esas revoluciones palaciegas de la vida intelectual parisina, insiste en el carácter particularmente regresivo y conservador de nuestros deseos y en la tensión y la conflictualización necesarias introducidas en la vida del niño por la aparición de un tercer término.

La “solución” preconizada por Deleuze y Guattari, colocando fuera de circuito a ese tercero en discordia, condena de manera ineludible a toda institución social a arranques fusionales, vale decir a una ineptitud estructural para vivir, para desarrollarse y revolucionarse, y a todo individuo a una relación dual, binaria, incestuosa y psicotizante. Y este es por cierto el término último al que queda relegado Deleuze: el *Antiedipo* o la esquizofrenia contra el capitalismo. Tamaña puerilidad, trivialidad desarman, pero bruscamente al final de su libro. Deleuze se confiesa valientemente: “jamás he visto a un esquizofrénico, no sé lo que es eso”.¹² Ahora comprendemos.

¹² *Op. cit.*, pág. 456.

SEGUNDA PARTE

ETNOPSQUIATRIA PSICOANALITICA

I

LA COMPRESION ETNOLOGICA DE LA ENFERMEDAD MENTAL

En tanto la psiquiatría y hasta el psicoanálisis parten de lo patológico para avanzar hacia lo normal, la etnopsiquiatría psicoanalítica sitúa los comportamientos normales así como los patológicos dentro de conjuntos que tornan inteligible la complementariedad funcional de los sistemas de reciprocidad y de circulación de lo simbólico entre los enfermos y los que no lo están. La enfermedad mental se constituye en verdad en un diálogo incesante entre aquellos cuya función consiste en curar y aquellos cuya función es la de estar locos: diálogo entre el chamán y el poseso en el Africa tradicional, entre el exorcista y el brujo en la Europa de la Edad Media, entre el psiquiatra y su paciente en nuestros días. Procuraré por lo tanto poner de relieve la participación de todos en la elaboración en común de modelos y submodelos culturales y demostrar que la locura, aunque parece quedar relegada a la periferia del sistema cultural, forma parte integrante de ese sistema en el cual se origina y dentro del cual cumple un cometido. Por consiguiente, antes de determinar cuáles son los criterios de normalidad y anormalidad y las causas reales de la locura, es preciso comprender las leyes de funcionamiento de ese sistema de cultura. Enunciaré dichas leyes de la manera siguiente:

1) Toda cultura elimina sus desechos, crea sus comarcas patológicas y su propia definición de la locura.

2) Toda cultura pone a disposición de sus miembros mecanismos de compensación y cojines destinados a amortiguar lo real, algunos de los cuales son manifiestamente patológicos.

3) Toda cultura tiene su manera de preestructurar los síntomas de la enfermedad mental, y de canalizarla hacia una forma étnica privilegiada.

1. LA ENFERMEDAD MENTAL COMO FENOMENO DE RECHAZO CULTURAL

Cada cultura, con el fin de lograr su propio equilibrio, impone al conjunto de sus miembros cierto número de obligaciones y a sus elementos refractarios un estatuto específico que le permite continuar funcionando sin excesivos riesgos.¹ La locura es por doquier una construcción colectiva determinada a partir de un mito. El psiquiatra que, al igual que el enfermo, no es más que el elemento de una totalidad, tiene la impresión de descubrir las causas reales de la enfermedad mental. No hace más que introducir clasificaciones dentro de un grupo minoritario que la sociedad en que vive le señala como atacado de "locura". Gústelo o no, está obligado a aceptar el veredicto de la opinión pública.² Y puesto que una cultura o una época puede muy bien tolerar en los individuos ciertos comporta-

¹ Sería preciso distinguir aquí, como nos invita a hacerlo Lévi-Strauss, las culturas que se desembarazan de sus locos, hechiceros, posesos, heréticos "vomitándolos" en instituciones-vertederos: tribunales de excepción, prisiones, asilos, hogueras, y las culturas que los "engullen" confiriéndoles un auténtico status jurídico: artistas, ensalmadores, opositores oficiales a los regímenes políticos...

² La opinión pública pasa siempre de un extremo al otro en su apreciación de los individuos marginales. Ora no valen ni siquiera lo que "la soga para ahorcarlos" o el asilo-basural para albergarlos. Ora gozan de una popularidad extraordinaria. En muchas sociedades "primitivas" se les reserva un status envidiado. Y ¿quién negará en nuestros días el prestigio de que gozan el "muchacho descarriado", el "fuera-de-la-ley" y el gangster que tantos beneficios ha proporcionado a los directores cinematográficos, hasta el esquizofrénico al que la joven psiquiatría filosofante considera como un ser absolutamente bueno, que pronuncia un discurso totalmente verdadero?

mientos estrictamente prohibidos por otras culturas o en otras épocas, los criterios de lo normal y lo patológico jamás quedan fijados de manera definitiva. En Occidente, por ejemplo, pasamos actualmente de una definición de la normalidad por la adaptación a una definición de la normalidad en virtud de la adaptabilidad. Esta evolución conceptual, lejos de lograr una mayor profundidad científica, corresponde a la evolución de una sociedad industrial y liberal relativamente estable hacia una sociedad tecnológica en plena mutación que exige perpetuas reconversiones, readaptaciones perpetuas, y por lo tanto una mayor ductilidad y plasticidad del ser humano.³

2. LA ENFERMEDAD MENTAL COMO EXCESO DE CULTURA

Toda cultura nace de una paradoja inaudita. De niños, ingresamos a la sociedad bajo el signo de la violencia. La cultura nos lo quita todo: nuestra demanda insaciable de satisfacción ilimitada, nuestro amor infinito por nosotros mismos que se confunde entonces con la vida, nuestra madre incluso, de quien lo esperamos todo y a quien amamos como nunca más volveremos a amar. La cultura nos "acultura", es decir, nos enseña a renunciar. Es violenta en cuanto a su principio, su condicionamiento y sus presiones que nos modelan, nos plasman, nos constituyen en "seres de cultura". Es, como decía Marx a propósito de la historia, "la partera de la humanidad". Pero es aquí donde se sitúa el segundo término de la paradoja: jamás nos recobramos de la agresión que deja en nosotros una herida indeleble. Nos convertimos en "adultos" y continuamos deseando lo imposible. Y es aquí donde interviene una vez más la cultura, pero en un sentido diametralmente opuesto al precedente. No aceptamos asumir, en esa semilucidez que constituye lo trágico, el hecho brutal, insólito e insolente de lo real.

³ En todo este capítulo me sitúo a un nivel de comprensión resueltamente etnológico y estructural. En el capítulo siguiente veremos cómo el paso de la etnología a la etnopsiquiatría en el sentido estricto, arroja una luz nueva sobre todo lo que aquí se establece.

Deliramos. Pues bien: la cultura delira con nosotros y nos promete lo imposible: la felicidad absoluta y la reconciliación total. La paradoja reside en el hecho de que la cultura es un esfuerzo colosal por tratar de negar y reparar el traumatismo que por lo demás ella misma ha provocado. La cultura nos defiende de la cultura, reacciona contra sí misma (= contra el "principio de realidad" etnológica) creando válvulas de escape, rituales de rebeldía en acción, cojines amortiguadores de esa misma realidad. Nos proporciona sustitutos capaces de hacernos olvidar todo los males que ella misma nos inflige en su inevitable proceso de humanización. La existencia humana sólo es posible y la realidad sólo se hace soportable a través de esa pantalla deformadora y de esa negación antitrágica de la angustia infantil, que examinada de cerca revela contener aspectos casi alucinatorios: la cultura. Dichos sistemas de defensa erigidos contra la angustia y la tensión que inevitablemente surgen en toda sociedad entre los sexos, los grupos de edad y las clases sociales, constituyen la trama que les es propia, su realidad.⁴

Con el fin de alcanzar esta meta —la de negar culturalmente la cultura—, cada sociedad pone a nuestra disposición una serie preferencial de defensas; despierta, moviliza y organiza entre ellas constelaciones psicoafectivas, nos enseña a reprimir ciertos deseos, ciertas pulsiones, ciertos fantasmas y, por el contrario, a expresar otros abiertamente (proyectándolos por

⁴ Como escribe Roheim en *Origine et fonction de la culture*, pág. 152: "La civilización tiene su origen en la infancia retrasada, y su función es de seguridad. Constituye un gigantesco sistema de intentos más o menos felices por proteger a la humanidad del peligro de la pérdida del objeto —dos esfuerzos formidables realizados por un bebé que tiene miedo de quedarse solo en la oscuridad."

La experiencia de la cura psicoanalítica ilumina de manera singular este proceso defensivo y estabilizador de la cultura, pues constituye una implacable prueba depuradora y sobrecogedora, sin común medida con la adhesión intelectual al freudismo, en virtud de la cual nos percatamos hasta qué punto nos aferramos los unos a los otros, introyectándonos mutuamente como sustitutos de imágenes parentales perdidas, escotomizando nuestra angustia al compartirla colectivamente en un mito. El psicoanálisis es sin duda la experiencia que más nos llena de inseguridad, pues a menudo nos deja a solas frente al conocimiento de nuestras desilusiones. Y es ésta la razón por la cual sólo conviene recurrir a él con infinitas precauciones, e incluso en ciertos casos no recurrir a él.

ejemplo sobre chivos emisarios señalados por la sociedad de la que formamos parte), a expulsar, en suma, ciertas tensiones propias de los grupos étnicos por medio de los mecanismos de compensación representados por la danza, el teatro, la festividad y la participación colectiva en lo sagrado.

Estos procesos psicológicos propiamente dichos, introyectados por el niño, y que nos señalan objetos privilegiados de identificación y sustitución, nuestros modelos de réplica y de ostentación, están de parte a parte determinados por la cultura a la cual pertenecemos. Constituyen lo que Devereux llama "el inconsciente étnico", es decir "esa parte del inconsciente que un individuo de una cultura dada posee en común con la mayoría de los miembros de su cultura".⁵ A ese nivel se elaboran, pues, las tensiones y los conflictos específicos de una sociedad y también la manera específica y totalmente previsible de reaccionar frente a dichas tensiones y de resolver tales conflictos. También a ese mismo nivel se constituye la matriz patológica de una sociedad dada, psicotizante o neurotizante, construida a partir de un malestar institucional difuso el cual, al propagarse a través de la familia y de los elementos que rodean al enfermo en potencia, termina por vencerlo, excluirlo, olvidarlo, desembarazarse de él. Es preciso distinguir tres posibilidades:

Primera posibilidad: La cultura proporciona a los individuos medios de protección insuficientes o inadecuados, impidiéndoles reprimir sus pulsiones agresivas y "culturalmente distónicas" (Devereux), es decir, incompatibles con las exigencias de la vida en sociedad, o instándolos por el contrario a renunciamentos y represiones globales y desmesurados.⁶

Segunda posibilidad: Existen en toda sociedad individuos que, por disposiciones innatas o por una fragilidad adquirida en la primera infancia, se rehúsan o están incapacitados para adaptarse a las normas sociales vigentes no teniendo por lo tanto acceso a las defensas étnicas de su grupo. En la medida en que una sociedad dada es intransigente en sus aspiraciones,

⁵ G. Devereux, *op. cit.*, pág. 4.

⁶ Cf. mi último capítulo.

condena a algunos de sus miembros a conductas marginales. Contrariamente a lo que acontece en el caso antes señalado, el individuo marginado debe aquí improvisar sus reacciones: los modelos culturales dominantes así como las defensas mismas estructuralmente previstas para reaccionar frente a esos modelos por demás coercitivos, les parecen ilusorios, absurdos y hasta intrínsecamente malos: se sienten totalmente alienados de su propia sociedad.

Lo que Devereux llama su "inconsciente idiosincrásico" y que está constituido por sus experiencias originales, entra entonces en abierto conflicto con su cultura. Las constelaciones psíquicas habitualmente reprimidas y neutralizadas en parte por medio de una sublimación adecuada en sus semejantes, se encuentran por el contrario movilizadas y exacerbadas en este individuo, disponibles para regresiones inesperadamente masivas. Cada sociedad pronuncia una condena a muerte con respecto a determinados tipos de comportamiento, los obliga a llevar una vida subterránea o una existencia clandestina. Tramos íntegros de la cultura quedan proscritos, excluidos y reprimidos. Un habitante de la isla Dobu, donde es de buen tono mostrarse medroso y desconfiado, pues él debe temer en todo momento los ataques y los maleficios de la hechicería, y aquel que por naturaleza tendiera a confiar en todo el mundo, experimentaría un malestar tal que no podría encontrar otra salida psicoafectiva que la del negativismo social o la locura. Del mismo modo hoy en día entre nosotros, donde se han dejado fuera de circuito importantes segmentos de la cultura —lo sagrado, lo afectivo, lo irracional— el místico (que en la Edad Media hubiera sido sin duda canonizado) se abre camino con dificultad y está obligado a refugiarse en un comportamiento sectario, más aun psicótico.

Tercera posibilidad: El individuo entra en contacto brutal con una sociedad que no brinda los mismos sistemas de protección que los que habitualmente se utilizan en la sociedad de la cual es oriundo. Este es un caso particular de la situación anterior, infinitamente más inquietante pues atañe no solo a todos aquellos que por razones económicas van en busca de trabajo a un continente extraño sino también a la gran mayoría

de las poblaciones del "Tercer Mundo" sometidas hoy a una aculturación de inusitada violencia. Las defensas erigidas por la cultura en la cual nos hemos educado no pueden ya en general ser de ninguna utilidad en otro medio que utiliza técnicas de respuesta diferentes. Al no haber introyectado los modelos de comportamiento de nuestra sociedad, un gran número de africanos no dispone de un diccionario mínimo que les permitiría comprender el lenguaje de la cultura hacia la cual emigran o que va a buscarlos a domicilio. Se les ofrecen entonces dos posibilidades:

— o se esfuerzan bien o mal por vincular su comportamiento recientemente adquirido a una matriz tradicional de su cultura de origen, lo cual genera conductas carentes de sentido, verdaderos rituales neuróticos que terminan por sumirlos en un profundo marasmo. Cito in extenso el ejemplo siguiente tomado de R. Bastide:

El psiquiatra de nuestro equipo fue llamado un día para atender a un *boy* africano llevado a Francia por su patrón blanco y que presentaba perturbaciones de conducta tan graves que la internación parecía inevitable. Debimos reconocer que el *boy* no estaba enfermo en absoluto, que lo que hacía era, sencillamente, continuar empleando los mecanismos de defensa africanos en el seno de una sociedad, la sociedad francesa, que no los comprendía... ese *boy* rompía todos los objetos de sus amos, en realidad la simple torpeza de una persona poco habituada al frío, a quien el frío hacía temblar. Pero en lugar de atribuirlo, con naturalidad, a causas naturales, lo atribuía a un ataque de brujería. Para defenderse de ella, recurría a los mecanismos de defensa de su país, al llamado al tótem protector o al uso de fetiches; habiendo encontrado una vieja piel de león, se envolvió en ella y en adelante hacía los recados en el barrio vestido con ese extraño atuendo. La sonrisa de los transeúntes, las burlas de los chiquillos, la aglomeración de curiosos terminaron por consolidar en él la idea de la brujería provocándole

una serie de crisis de agresividad y de intensa angustia. No tuvimos más que aconsejar su repatriación: la supuesta neurosis desapareció con su retorno al Africa, donde sus mecanismos culturales de defensa volvieron a ser perfectamente adaptados.⁷

— o bien, comprendiendo que la nueva cultura con la cual entran en contacto propone a sus miembros conductas diferentes de las que habitualmente utilizan, estos individuos improvisan sus respuestas, instauran a menudo, en contadas semanas, nuevas reacciones, reinterpretan de uno a otro extremo sus comportamientos aislándolos de sus matrices étnicas originarias para vincularlos a matrices que le son extrañas y que para ellos están a menudo desprovistas de significado. Entonces las mimetizan, las caricaturizan y hasta invierten sus propias defensas étnicas, creyendo estar así mejor armados para enfrentar nuevos traumatismos. Es el caso de otro paciente africano también estudiado por Bastide, quien resolvía sus problemas dentro de su sociedad durmiendo todo el día, y que, comprendiendo hasta qué punto nuestra cultura es exacerbada, competitiva y está poseída por una necesidad casi neurótica de agitación a todo trance, una vez llegado a París, decidió no dormir nunca más.⁸ Veremos más adelante que esto puede incluso conducir hasta la deculturación psicótica del conjunto de los ítems culturales originarios y a la pérdida del sentido de identidad.⁹

⁷ R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, págs. 237-238.

⁸ R. Bastide, *op. cit.*, pág. 238.

⁹ Conoció en Marruecos jóvenes que, queriendo a todo trance ser occidentales, llegaban al extremo de poner en duda su nacionalidad y reaccionaban con violentas perturbaciones del lenguaje, insomnio y depresión. El caso más trágico que me tocó asistir es el de una estudiante marroquí particularmente brillante que llegó a mimetizar nuestras defensas recurriendo al suicidio, prácticamente desconocido en la sociedad árabe.

COMO CONFORMIDAD MENTAL CON MODELOS CULTURALES DE INCONDUCTA

3. LA ENFERMEDAD MENTAL

Hay una aculturación de la locura. Nadie se vuelve loco como lo desea, la cultura lo ha previsto todo. En la médula misma de la elaboración de la neurosis y la psicosis por las que intentamos escaparle, la cultura también va a buscarnos para decirnos qué personalidad de repuesto debemos adoptar. Porque la enfermedad mental no es jamás un simple no-sentido que nos remitiría a las descripciones de un bestiario. Es un contrasentido o más precisamente otro sentido posible respecto de lo que una sociedad dada define como sentido primero. Solo se la puede llamar estructuralmente a-normal en la medida en que se aleja de la norma culturalmente compartida por la mayoría de los miembros de una sociedad, para abrazar otras normas que constituyen, también ellas, parte integrante del sistema total que nos proporciona modelos de comportamientos que, aunque marginales, no por ello son menos convencionales y aceptables para el grupo entero. Como lo muestra Linton "todo acontece como si la sociedad dijese: 'no hagas esto, pero si lo haces, tendrás que hacerlo de esta manera'."¹⁰ Veamos algunos ejemplos. En Dahomey y Zambia la mujer que ha sido "llamada" por un espíritu ancestral a cumplir una misión, pero que quiere eludirla, tiene la posibilidad de hacerlo, convirtiéndose en el "marido" de otra mujer a quien toma por esposa en una ceremonia matrimonial como cualquier otra. De la misma manera, el indio mohave que se rehúsa a someterse a las incitaciones del cielo y del grupo, puede hacerlo convirtiéndose en "berdache", es decir, homosexual. El ma-

¹⁰ R. Linton, *De l'homme*, págs. 461-462. También en este mismo sentido escribe Devereux: "El individuo afectado por trastornos psíquicos tiende a conformarse estrictamente a las normas del comportamiento 'propias del loco' vigentes en la sociedad en que vive... Está, en cierto modo, precondicionado por su cultura, tal vez sin que él mismo lo sepa, pero ciertamente de una manera casi automática, para reaccionar a cualquier tensión violenta por medio de síntomas que no inventa, sino que le son facilitados 'listos para usar' por su medio cultural." (*Op. cit.*, págs. 251-252).

trimonio entre mujeres en Africa como el travestismo entre los indios de las Planicies representan lo que Linton llama "modelos de inconducta", vale decir comportamientos perfectamente previsibles por cuanto prescritos por la sociedad y que definen la única manera decorosa de estar loco. Así pues el individuo de ciertas tribus del Canadá reaccionará frente a cualquier estado de *stress* brutal abalanzándose sobre su propia familia para devorarla: se convertirá en "Witiko". El siberiano que se rehúsa a conformarse con las normas de su grupo se convertirá en chamán, o si habita en el extremo norte de esta región del globo, reaccionará por medio de un estado de sugestión intensa ("la histeria ártica") que lo conminará a obedecer cualquier orden, incluso los gritos de los animales y hasta a los objetos que lo rodean. El joven malasio, por su parte, solo podrá oponerse a las normas de su sociedad refrendando otras normas instituidas y que le están destinadas: la frenética carrera del "Amok" en la cual, sin detenerse durante horas y horas, echa a correr con la cabeza baja destruyendo todo cuanto encuentra a su paso.

Hasta ocurre a menudo que los "modelos" de inconducta que nos brinda la cultura nos exijan transformarnos en animales. Si somos Sedang-Moi indochinos y nos rehusamos deliberadamente a comportarnos como Sedang-Moi bien educados, tendremos que renunciar a nuestro estatuto de seres humanos y "convertirnos en jabalíes". Si, en cambio, somos cameruneses, tendremos que convertirnos en pantera, tortuga o serpiente. Los síntomas de las enfermedades varían de una cultura a otra, pero presentan la notable característica de ser en todas partes representadas y a la vez vivenciadas, orientadas y controladas por el grupo que inventa "a regañadientes" (Devereux) comportamientos marginales pero autorizados, a través de los cuales podemos expresar nuestras tensiones y nuestros conflictos sin interferir para nada con el orden social del grupo que todo lo ha previsto para este fin. Es imposible, por ejemplo, que un montañés berberisco se haga *hippie*, tampoco me imagino que tal o cual estudiante lionés que conozco pueda convertirse en hechicero. En cambio, todo predispone al africano que vive en una sociedad todavía muy tradicio-

nal, a reaccionar frente a cualquier situación de *stress* un poco violenta por medio del trance histérico, al europeo de comienzos de siglo por medio de la neurosis tal como la definían Freud y Charcot, y a nosotros mismos con manifestaciones de naturaleza psicótica.¹¹

¹¹ Cf. G. Devereux, *op. cit.*, págs. 248-257.

II

LA COMPRESION PSIQUIATRICA DE LA CULTURA

En el capítulo precedente he intentado poner en evidencia la participación de todos —el enfermo, el desviado y el hombre normal— en la productividad cultural de la sociedad global, el papel funcional y por así decirlo utilitario de la locura que encuentra su lugar en la circulación de lo simbólico y representa de esta manera lo que Devereux señala como “un auténtico estatuto desde el punto de vista etnológico”.¹ Pero esta lectura no nos dice todavía nada sobre la manera en que los enfermos manipulan lo simbólico y deculturán la cultura. A esto se debe que esta lectura tenga que ser completada o, más exactamente, profundizada por una segunda lectura, ya no etnológica sino psiquiátrica.

Desde el punto de vista psiquiátrico se impone, en principio, una primera distinción fundamental, a la que bien puede arribar cualquier buen etnólogo: **la distinción entre la locura y la desviación.** Las sociedades africanas tradicionales, infinitamente más perspicaces que los antropólogos norteamericanos en este punto como en muchos otros, han evitado siempre y con todo cuidado la confusión entre los problemas men-

¹ G. Devereux, *op. cit.*, pág. 288.

tales y los comportamientos sociales simplemente marginales. Desde luego, unos y otros se sitúan en un mismo horizonte (el de lo sagrado) y son manifestaciones de un mismo desorden y una misma discontinuidad cultural, peligrosa para el conjunto de la sociedad. Por lo mismo, la actitud del grupo no es idéntica: los enfermos mentales y los desviados no son tratados con la misma terapia. Los africanos distinguen perfectamente las *enfermedades orgánicas*, que se tratan por encantamiento o por medio de plantas medicinales; lo que nosotros llamamos *neurosis*, debida a los espíritus tribales insatisfechos y que requiere una psicoterapia chamánica, es decir, una cura resolutive; lo que llamamos *psicosis*, debida a la acción de los espíritus patógenos pertenecientes a otras tribus, la cual supone que el enfermo entre en trance y glosolalia y exige una terapia tan brutal y espectacular como los síntomas mismos, semejante al *electroshock* combinado con un tratamiento farmacológico; y finalmente la *desviación*, que no es tarea del especialista de hierbas ni del hechicero sino de verdaderos reeducadores. Igualmente, si para nosotros los enfermos mentales y los desviados constituyen dos categorías de individuos que a menudo coinciden (porque la sociedad aspira a "excluirlos" o "digerirlos" conjuntamente), si hay, según la expresión de R. Bastide una "sociología de las basuras" formada por delincuentes, inmigrados, criminales, mendigos, prostitutas y enfermos mentales, no son sin embargo estos individuos los que se suicidan, matan, desertan y enloquecen.²

Nuestra dificultad al intentar un diagnóstico se debe a que estas diferentes reacciones son consideradas como resistencias idénticas en relación con determinado sistema socioeconómico y nos ponen nuevamente frente a significantes un poco flotantes. Sus fronteras son indefinidas y extensibles en favor de uno u otro grupo. Es responsabilidad del especialista (que

² Bastide ha demostrado que los barrios de la delincuencia y la rebeldía no coinciden como los de la enfermedad mental (cfr. *Sociologie des maladies mentales*).

no es otra cosa que portavoz de su época y de la clase a la que pertenece) decidir quién está loco (y en consecuencia ha de ser enviado al psiquiatra), quién es delincuente (y debe ser sometido a un tribunal), quién es hereje (y tiene cuentas pendientes con su Iglesia o su Partido). Igual que los "primitivos" nosotros podemos distinguir de manera *absoluta* y no relativa a la delincuente contemporánea por ejemplo (que puede hacerse puritana o puta), la marginal política (izquierdismo) y la enferma mental (esquizofrénica). Las tres se asocian a "modelos de conducta" inconfundibles y sólo la última se hace objeto de un verdadero tratamiento psiquiátrico.

La confusión ha llegado al colmo hoy en día, y la provocan al mismo tiempo:

1.º Una psiquiatría —todavía muy mayoritaria— que ve locura en todas partes. Al punto que Vd. y yo vacilaríamos antes de entrar al consultorio de algunos psiquiatras por temor a salir de la consulta abrumados por todas las enfermedades del mundo.

2.º Por otra parte una "antipsiquiatría" que no ve locura en ninguna parte.³

3.º Asimismo otra etnología impresionista que extiende la relatividad cultural de lo conformista y lo desviado a la relatividad cultural de lo normal y lo patológico.

La comprensión etnopsiquiátrica del enfermo mental y su sociedad seguirá siendo imposible mientras no nos decidamos a renunciar a dos de nuestras actitudes de pensamiento complementariamente falsas:

1.º Toda concepción científica del hombre es necesariamente parcial y limitada. Abarca "zonas de rendimiento máximo" y "zonas de rendimiento mínimo" (Devereux). Llevada más allá de

³ Los psicóticos y los neuróticos no son «verdaderos enfermos mentales» escribe Laing. Y Cooper nos dice que la esquizofrenia es un «viaje» y «no una enfermedad que deba ser tratada».

ciertos límites, funciona en un vacío, reincide en tautologías e incluso —lo cual es más grave aún— escamotea su objeto, lo destruye. Paralelamente a la psiquiatrización a ultranza de todos los fenómenos psíquicos, se superpone hoy en día un dogmatismo a contrapelo consistente en despsiquiatrizar la enfermedad mental para mejor sociologizarla, en tanto, en un mismo movimiento se repsiquiatriza a toda la sociedad.

2) La otra tendencia contemporánea que también nos precipita en el atolladero de la incomprensión y de la infecundidad terapéutica casi total consiste en el sincretismo y la amalgama. Sin una epistemología preliminar (hoy en día considerada por algunos tiránica y totalitaria!) se amalgaman con regocijo métodos de análisis que se excluyen. Se pretende frenéticamente y a todo trance sentar las bases de una práctica y un discurso unificados y en realidad se lo logra gracias a esos deslizamientos semánticos, a esa negación de los espacios diferenciales y a esas acrobacias de nivelación que hoy en día constituyen el clima de la "investigación" en el campo de las ciencias del hombre. Ciencias a las que Devereux contribuyó con un aporte de valor inestimable el día en que intuyó la existencia de un principio análogo al principio de indeterminación de Heisenberg: a) todo fenómeno estudiado es susceptible de por lo menos dos explicaciones perfectamente satisfactorias para el espíritu; b) no obstante, cuanto más aislada de las demás se encuentra una de dichas explicaciones, más funciona en autarcía, más se absolutiza en la más perfecta incomprensión de todo enfoque que no sea el que ella misma propone, y c) dé ahí la necesidad de: hacer progresar conjuntamente las distintas ciencias del hombre, pero delimitando de manera bien clara el campo de investigación de cada una de ellas.⁴

⁴ Nos vemos, escribe Devereux, en "la obligación de sostener un doble discurso". Empero, agrega, "es precisamente la independencia y la complementariedad no fusionante y no simultánea de estos discursos la que torna cualquier 'reduccionismo' totalmente ilusorio". A todos aquellos a quienes la epistemología no les hace el efecto de un espantapájaros, nunca insistiré demasiado en recomendarles la lectura y relectura del artículo de Devereux: *Ethnopsychanalyse complémentaire*, págs. 9-21.

Sobre estas bases, que no son simples precauciones para el uso, sino los verdaderos fundamentos de todo trabajo en equipo, podemos afirmar, sin lugar a dudas, en contra de la antropología norteamericana y del relativismo cultural en boga hoy en día, que la *desviación*, es decir, la desadaptación social con relación a una cultura dada, es un fenómeno etnológico, que recibe el máximo de comprensión cuando se lo despliega en el campo de la etnología; y que la *enfermedad mental* (que también puede por cierto tener causas biológicas, sociológicas...) es siempre y en todas partes un fenómeno patológico que requiere una intervención (no exclusiva sino esencialmente) psiquiátrica. Sobre estas bases podemos por fin hospedar conjuntamente una explicación psicoanalítica de la cultura y una explicación etnológica del psiquismo y elaborar lo que Devereux denomina una "psiquiatría metacultural". Pero antes de llegar a esta última nos es preciso saber con exactitud en qué aspectos las dos series explicativas son irreductibles la una a la otra y por qué cada una de ellas debe recurrir a la otra.

1. EL APORTE DE LA ETNOLOGIA A LA ETNOPSIQUIATRIA. SU PAPEL IRREEMPLAZABLE

Solo la comprensión de los mecanismos de funcionamiento de la cultura, de los cuales nuestra cultura es tan solo una versión particular, permite al psiquiatra europeo retroceder y tomar la distancia necesaria respecto de su propia tradición universitaria. Comprende al hacerlo que también él aporta una teoría y un diagnóstico tan culturales como racionales de las perturbaciones mentales, que también él participa de los valores y los modelos de comportamiento propuestos por su sociedad, y que es con esos valores (o esos contravalores), con esos modelos (o esos contramodelos) con los que sus enfermos inventan sus síntomas y con ellos él, a su vez, intenta curarlos. La opinión pública ha inventado una frase que como los gatos tiene siete vidas; consiste en decir que el psiquiatra está tan enfermo como su paciente. Yo personalmente estoy

convencido de lo contrario en lo que atañe a la gran mayoría de los miembros de esta profesión, pero lo que en cambio me parece irrefutable es que en una cultura dada todos —psiquiatras inclusive— compartimos los conflictos, las tensiones y los delirios específicos que constituyen también los materiales en bruto con que se elaboran las neurosis y las psicosis. Lo que nos distingue es la manera en que nosotros manipulamos esas constelaciones culturales de nuestro entorno, pero más que astuto sería quien quisiera salirse del brete tratando de acceder a una conducta (normal o patológica) realmente independiente.

Lo que en definitiva nos aporta la investigación etnológica es en todo sentido comparable a lo que puede ofrecernos una experiencia psicoanalítica bien llevada: lo contrario de una verdad y una certeza. Ya no nos es posible, por medio de esta doble prueba depuradora, continuar asimilando una cultura a sí misma —lo cual siempre ha conducido a las sociedades a aventuras militares y colonialistas— ni podemos tampoco seguir asimilando al individuo a sí mismo, a la eterna conciencia del sujeto individual, del humanismo y de la propiedad privada —lo cual siempre condujo a la explotación del hombre por el hombre—. El análisis personal es el “sésamo ábrete” hacia lo recóndito de nuestras pulsiones agresivas, rutinarias y conservadoras. El análisis etnológico lo completa al permitirnos acceder al horizonte de los mecanismos de represión, de sublimación e integración que utiliza la sociedad en la cual se nos obliga a vivir para lograr sus fines.⁵

⁵ “Quienquiera que no haya pasado por este análisis de doble filo no puede considerarse analizado. Pues ni bien intente psicoanalizar a otros, sus escotomizaciones y contra-transferencias de origen puramente cultural concurrirán a entorpecer su trabajo analítico, y ello sobre todo cuando tenga que enfrentarse con pacientes pertenecientes a su propio medio socio-cultural”, escribe Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, pág. 341.

2. EL APORTE DE LA PSIQUIATRIA A LA ETNOLOGIA. SU PAPEL IRREEMPLAZABLE

Inversamente, existen en cada cultura comportamientos que, por el hecho de ser compartidos por la gran mayoría de las personas o porque son reconocidos como conductas socialmente posibles, parecen incumbir exclusivamente a la etnología, y constituyen por cierto fenómenos patológicos. Lo cual significa que algunas veces es la investigación psiquiátrica y no la etnología la que es capaz de un rendimiento máximo, y que es a esta a la que nos corresponde interrogar de manera prioritaria. No adhiero plenamente a lo que afirma Bastide cuando escribe, por ejemplo:

El trance místico es un fenómeno cultural “normal” en ciertas sociedades y en particular en las sociedades africanas... Los cultos africanos cumplen una función de ajuste social para una población desheredada, mal integrada a la sociedad global y constituyen por consiguiente un factor de equilibrio psíquico y por ende de salud mental.⁶

Bastide agrega más adelante que la etnología debe “enseñar al psiquiatra a distinguir lo institucional de lo mórbido”. Este tipo de razonamiento me sorprende en un autor tan perspicaz y me convence una vez más de la complejidad de nuestro campo de investigación. Pues lo que aquí se hace es ni más ni menos que: 1) postular una prioridad lógica absoluta de los fenómenos sociales respecto de los fenómenos psicopatológicos, y 2) confundir, al hacerlo, *normalidad cultural* que denota la adaptación de un individuo y su “equilibrio psíquico” (Bastide) con relación a una cultura dada, con *salud mental* cuyas normas no son relativas sino absolutas, es decir, independientes de los valores de una cultura cualquiera.

Al afirmar que los criterios psiquiátricos son los mismos por doquier, no justifico en modo alguno tal o cual sistema

⁶ R. Bastide, *Le rêve, la transe et la folie*, pág. 67.

nosológico occidental en vigencia cuyo carácter ineluctablemente cultural acabo de demostrar; me limito tan solo a señalar el carácter universal de la enfermedad mental, la cual se elabora siempre dentro de un proceso de deculturación de la cultura, y no solo de desajuste sociológico con relación a un medio cultural dado. Todo cuanto se ha afirmado anteriormente sigue siendo verdadero. Y es por cierto la imposibilidad que encuentra un individuo de vivir en armonía con su sociedad (= anormalidad sociológica, y por lo tanto relativa) la que lo induce a buscar cada vez más refugio en la enfermedad. Sin embargo, si es llevada a sus últimas consecuencias (la psicosis), la enfermedad genera una imposibilidad total de aprehender lo real y de comunicarse con los demás y nos aleja no solo de las normas de nuestra cultura, sino también de la cultura en tanto fenómeno humano universal. Si, por consiguiente, tomamos nuestros síntomas de nuestra sociedad y no de otra,⁷ más allá de dichos síntomas, el psiquiatra no encuentra ninguna dificultad para diagnosticar la permanencia y la universalidad de leyes caracterizadas por el conservadurismo psicoafectivo, la dependencia y la desindividualización.⁸

⁷ Lo cual no quiere decir que los comportamientos mórbidos observados en las sociedades distintas de las nuestras sólo parezcan extrañas en la medida en que son recogidas a través de las anteojeras del dogmatismo del relativismo cultural. Para el etnopsiquiatra, cuya explicación se basa en las categorías universales de la cultura, se tornan perfectamente inteligibles. Los fenómenos de posesión por el "jnun" que he podido observar en forma episódica entre mis alumnos marroquíes no son en ningún sentido más enigmáticos que las histerias modernas elaboradas en esas grandes crisis que son por ejemplo la enfermedad de la velocidad o el estado de trance provocado por tal o cual cantor particularmente descerebrado. Del mismo modo, por detrás del exotismo aparente del "latah", del "koro" y del "witiko" se disimulan manifestaciones de lo que nosotros denominamos respectivamente ecopraxia, angustia de castración y psicosis canibalística, pero que no han esperado el siglo XIX europeo para ser reconocidas como tales.

⁸ No es absolutamente necesario recurrir a una tradición psiquiátrica occidental, cualquiera sea ella, para afirmar la necesidad de una inteligencia psiquiátrica en etnología. Cualquier buen etnólogo sabe perfectamente que su método no tiene en todas partes áreas de rendimiento máximo. Y por lo demás, son las sociedades "primitivas" (!) mismas las que justifican el valor del criterio psiquiátrico.

3. LOS CUADROS CLINICOS DE LA PSIQUIATRIA METACULTURAL

De este encuentro complementario mas no simultáneo entre el enfoque etnológico y el enfoque psiquiátrico, ninguno de los cuales aspira a sustituir al otro, nace el método clínico y terapéutico desarrollado y perfeccionado por Devereux, y que denomina la "psiquiatría metacultural", es decir, la técnica que consiste en comprender y curar a los enfermos mentales en función de los conceptos claves de aculturación y deculturación.⁹

1) *La enfermedad mental es un proceso de regresión psicoafectiva.*

a) El psicoanálisis ha puesto al desnudo el origen infantil de las enfermedades mentales. En efecto, todo síntoma psicótico en el adulto se nutre de experiencias alucinatorias primarias en cuyo transcurso el sujeto vivía devorado por los fantasmas que él mismo producía. En la base de todo comportamiento neurótico se encuentra asimismo el resurgimiento de una situación edípica angustiante que no ha sido del todo superada. El no haber logrado nunca establecer una verdadera relación con su entorno inmediato, hace que todo suceso sea susceptible de despertar y reactivar en el individuo fragilizado por su pasado una experiencia infantil que lo precipita en el universo neurótico de la culpa o en el mucho más arcaico y mucho más doloroso de la psicosis. Pero no basta decir, un poco a la manera de los psicólogos y los antropólogos norteamericanos, que al corregir el principio, el fin se solucionaría por sí solo. Lo que la etnopsiquiatría pone en evidencia es

⁹ "El paso que consiste en abordar los problemas psiquiátricos en términos de la Cultura y no de las culturas es más eficaz desde el punto de vista práctico —es decir terapéutico—", escribe Devereux, op. cit., pág. 82. La intervención del etnopsiquiatra "es indispensable en todo trabajo de diagnóstico, pues su formación específica lo capacita para juzgar la normalidad o la anormalidad de las manipulaciones y reinterpretaciones a que el paciente somete los materiales culturales y de la forma en que los utiliza." (Op. cit., pág. 105).

precisamente un "cuadro etiológico con varias entradas" (Bastide) en el cual la microsociedad y la macrosociedad se articulan la una sobre la otra y la una contra la otra, en que lo biológico, lo familiar, lo económico y lo político se hallan en una dependencia de reciprocidad tal que sería una absurda presunción decir quién fue el primero, quién es el responsable.¹⁰

b) Desde el momento en que comprendo la enfermedad mental en términos de comportamientos regresivos, utilizo el psicoanálisis que es la psicología de mi cultura y de mi época. Lo cual no obsta para que este criterio demuestre ser rigurosamente universal: existe una regresión psicoafectiva absolutamente independiente de las normas vigentes en tal o cual cultura, regresión que se caracteriza por un rechazo o una imposibilidad por parte del individuo de acceder a una relación genital de objeto, de entrar en contacto con los demás sin aprehenderlos como puros y simples sustitutos de sus padres. Cuanto más grave es la enfermedad, más profunda es la regresión, y llevada más allá de ciertos límites, llega a

¹⁰ La isla de Okinawa es uno de los muy raros lugares del mundo donde los niños reciben los beneficios de una educación cálida y respetuosa de su individualidad. El número de trastornos psiquiátricos es ínfimo en ella. Y sin embargo, a pesar de que el comportamiento de los padres sigue siendo idéntico, las perturbaciones mentales aumentan de manera vertiginosa ni bien los habitantes de Okinawa emigran a Hawái. De ello a deducir que la migración ejerce necesariamente un efecto patógeno no hay más que un paso, y este paso lo dan las explicaciones sociológicas unilaterales de la enfermedad mental que, una vez más, desconectan las dificultades al cortar gordianamente justo por encima del problema a resolver. Nosotros sabemos hoy en día de manera bastante precisa (en particular gracias a los trabajos de Bastide) que el pasaje de una cultura a otra no es la verdadera causa de las perturbaciones mentales que sufren actualmente tantos africanos que acuden a buscar trabajo entre nosotros, sino uno de los momentos privilegiados para su aparición. Pues no todos los africanos que desembarcan en Francia se enferman por esa causa. La perturbación sólo aparece bajo el efecto de un choque cultural (discriminación racial, patrón tiránico...) que presenta una estructura análoga a la de una experiencia infantil particularmente dolorosa. De ahí que todos los modelos culturales de la sociedad extranjera asuman el aspecto de una agresión permanente contra la cual el individuo reacciona con una regresión hacia su pasado.

ser mortal tanto para los individuos como para las sociedades, pues estas ya no aceptan de ninguna manera la realidad de la cultura, y al quedar íntegramente del lado de la fantasía, adquieren una convicción alucinatoria de una omnipotencia terrible.

Existen distintos grados de regresión. Ciertas culturas pueden con justa razón ser calificadas de sociedades orales o anales. Las culturas de las islas trobriandesas o Marquesas por ejemplo, son típicamente preedípicas. Lo cual no significa, como lo proclaman los adeptos del relativismo, que el complejo de Edipo esté ausente sino que, como dice Roheim, se encuentra en ellas "infantilizado". De la misma manera la sociedad alorense desarrolla entre sus miembros una angustia enorme y un profundo sentimiento de inseguridad y en realidad, verdaderos lisiados psicoafectivos. Podemos aquí, con Roheim, hablar de "neurosis cultural". Existen, por último, culturas que llegan a realizar lo que en último análisis no puede pensarse: son las "culturas psicóticas", es decir, aquellas sociedades en las cuales la regresión es masivamente favorecida y la autodestrucción instituida como modelo. Tales sociedades, lo veremos más adelante, se condenan por sí mismas a la no existencia.

II) La enfermedad mental es una desindividualización y una desocialización.

a) Nosotros crecemos por una única razón: la de mantener relaciones con el mundo exterior con la esperanza de poder influirlo y a través de él afirmarnos. Si nadie nos responde jamás, ¿qué sentido tiene proseguir con nuestro desarrollo? Más nos valdrá retirar del mundo entero toda carga afectiva, vaciarlo de su sustancia a favor de un universo en el cual no correremos al menos el riesgo de sufrir decepciones, puesto que será reconstruido pieza por pieza a la medida de nuestro deseo. La enfermedad mental es esa tentativa desesperada de reorganización de la personalidad, pero que siempre se efectúa en detrimento del Yo, el cual no puede ya cumplir su doble misión diferenciadora de individualización y de socialización. El individuo se encuentra acorralado contra defensas funcio-

nalmente costosas. Las pulsiones despojadas de cargas afectivas vuelven al estado de libres, invaden el campo psicológico y cultural desestructurado, lo sumergen.

b) Este proceso en virtud del cual un individuo pierde el control de su existencia, se deshumaniza a medida que se desocializa, es rigurosamente universal. Toda sociedad sana se apoya sobre un sistema de defensas solidarias de interés para el Yo, es decir, en suma, de pleno desarrollo del individuo. Una cultura que estuviese *totalmente* determinada por las exigencias de un Superyó tiránico no tardaría en desaparecer. Del mismo modo, si nos dejásemos tentar y escuchásemos a las sirenas de quienes con Reich, Marcuse y Deleuze, predicán la pura y simple liberación de las fuerzas pulsionales del Ello, ese viejo inquilino de la bodega que mucho nos interesa frecuentar antes de llanarlo en nuestro auxilio, la vida en sociedad se tornaría decididamente imposible.

III) La enfermedad mental es una deculturación.

Si, por ejemplo, dejo de considerar a mi auto lo que en realidad es (algunas chapas rodeando un motor, y cuyo fin cultural consiste en transportarme de un lugar a otro) y lo convierto en un objeto de culto o de promoción; lo deculturo. Del mismo modo, si, como director de una agencia de publicidad, decido utilizar muchachas como artilugios que disfrazo de todas las maneras posibles para promocionarlas, también a ellas las deculturo. Este proceso en virtud del cual, como dice Devereux, "los materiales culturales son despojados de su contenido cultural"¹¹ alcanza su perfección sistemática en los campos de concentración nazis donde se estimula a los individuos a perder uno a uno todos los rasgos culturales que los constituyen como seres humanos, o incluso en las sociedades contemporáneas inmersas en la sistematicidad y la lógica de un mundo cerrado a través del cual la ambivalencia de lo simbólico ya no habla porque se lo niega en favor de un sis-

¹¹ Sobre el proceso de la deculturación, cf. Devereux, *op. cit.*, págs. 84-106.

tema que ya no se refiere a ningún Mito. La psiquiatría metacultural tiene por objetivo distinguir:

— unos comportamientos que son simplemente reinterpretados en los términos de una significación latente implícita que ya no tiene curso o que ya no es admitida en la sociedad en que me veo obligado a vivir (si me sirvo de una piedra como "fetiche", no la deculturo, solamente le asigno una matriz primaria que mi sociedad reprime (*refoule*);

— y unos comportamientos puramente patológicos, es decir, unos comportamientos que se separan ya no de las normas de una cultura particular, sino de la capacidad *universal* que posee el ser humano de utilizar los materiales que la cultura pone a su disposición con vistas a comunicarse con los demás.

Solamente nos interesa aquí este segundo caso. La deculturación es una enfermedad de la de-simbolización que, llevada al exceso, conduce a que los individuos elaboren rituales vacíos de toda significación cultural y a que las sociedades destruyan los fundamentos mismos de su propia existencia. La cultura no es más reconocida por el enfermo que por el que no lo es: una realidad originariamente exterior a él, luego interiorizada, pero en relación con la cual era capaz todavía —antes de su enfermedad— de tomar cierta distancia. El psicótico, que lleva este proceso hasta su límite último, niega la existencia misma de una exterioridad distinta de su subjetividad y la existencia de un sistema simbólico común en el que; ante todo, niega estar insertado. La cultura deja entonces de ser utilizada como tal, y pasa a ser el soporte de un deseo que ni siquiera puede ser comunicado por medio de la palabra. Es el caso del pequeño Joey estudiado por Bettelheim que no podía funcionar sino enchufándose a la red eléctrica. Es el caso de aquel ingeniero electrónico, mencionado por Devereux, el cual inventó un radar que lo perseguía. En uno como en otro caso la electricidad ha dejado de formar parte de la física y, vaciada de toda significación cultural, es reinterpretada de cabo a rabo en función solamente de las necesidades psicoafectivas del individuo.

Estos comportamientos extremadamente espectaculares nos sorprenden, del mismo modo que nos sorprende la forma en que Becacine dispone los distintos objetos de su cuarto: clasificándolos por colores. Es, después de todo, un orden posible, la expresión de una lógica del inconsciente que busca negar toda relación funcional con los sistemas de valor de la cultura, con el fin de impedir cualquier relación con terceros y preservar de este modo un equilibrio patológico cuyo corolario es una reorganización desdiferenciada y empobrecida del comportamiento.

4. LA EXISTENCIA DE SOCIEDADES LOCAS¹²

La convergencia de estos tres criterios psiquiátricos y metaculturales nos permite avanzar en nuestra inteligibilidad del hecho patológico al refutar de manera categórica lo que constituye el postulado ideológico común a la etnología relativista y al dogmatismo psiquiátrico. Este postulado puede enunciarse muy sencillamente de la siguiente manera: si bien los individuos pueden enfermar, las sociedades mismas siempre son normales.

Los etnólogos por su parte, siempre se han rehusado a admitir la existencia de culturas de lo patológico y, como consecuencia, de culturas de la deculturación, pues a partir del momento en que lo mórbido deviene institucional y es compartido por una mayoría de individuos, lo consideran un hecho de cultura como cualquier otro: aquí el trance histérico es normal, allá es patológico. Este es poco más o menos el

¹² Es bien evidente que en un sentido estricto no existen sino patologías individuales. Incluso las expresiones "psicología social" y "psiquiatría social" son conceptos vagos y peligrosos pues suponen que existe en alguna parte una entidad superior y exterior a los individuos, una "conciencia colectiva" como en Durkheim o un "inconsciente colectivo" como en Jung. Cuando hablo de culturas neuróticas y culturas psicóticas, me refiero al hecho evidente de que ciertas sociedades son eminentemente inductoras de los síntomas *individuales* de la neurosis y la psicosis. Son sociedades que producen en serie individuos que no disponen ya de esa capacidad crítica y creadora, de ese sobresalto pasional y esa fantasía característicos de todas las personas sanas.

razonamiento de los antropólogos norteamericanos. En cuanto a los psiquiatras, la idea misma de que puedan existir neurosis étnicas y, por lo tanto, psicosis étnicas, entra en conflicto con su definición ideológica —y oriunda también ella de los Estados Unidos— de la normalidad por medio de la adaptación. La escalada del nazismo los indujo, a unos y otros, a interrogarse sobre este particular, sin que extraigan de ello, sin embargo, las únicas conclusiones que verdaderamente se imponen.

Toda cultura posee no sólo una aptitud estructural para vivir y desarrollarse, sino también cierta cantidad de tendencias fusionales autodestructivas que contradicen abiertamente el consenso social sobre el cual reposan y ponen su existencia en constante peligro de muerte.

I) Hay por un lado culturas que exigen demasiado de los miembros que las componen: son sociedades estructuradas en detrimento del Yo y que no satisfacen ni siquiera en un mínimo las pulsiones de los individuos. Imponen renunciamentos muy duros y exigen lo imposible: desaparecen —como la sociedad militarista de Esparta, como la sociedad hitleriana, sumiéndose en el estupor, el marasmo y la psicosis— porque tropiezan con un umbral de resistencia psíquica, con la capacidad del hombre de reprimir, que no es una capacidad ilimitada. Si existe una violencia esencial de la cultura, es porque hay una resistencia no menos esencial del individuo. Sería interesante para los gobernantes de los estados totalitarios iniciarse en el futuro en la etnopsiquiatría a fin de saber qué umbral de resistencia no deben traspasar.

II) Otras culturas, por el contrario, no exigen de sus miembros lo bastante. Quiero decir que erigen sistemas de defensa aparentemente perfectos por medio de los cuales los conflictos entre los grupos sociales, las tensiones y los enfrentamientos inevitables son definitivamente negados o recusados hasta el infinito por una negación sistemática de lo real. Estas sociedades, fundadas en una constelación de verdaderos artificios culturales, parecen funcionar con un rigor impecable: amortiguan todos los golpes, previenen todo posi-

ble obstáculo. Hasta el día en que son engullidas, como en el caso precedente, si bien por el proceso inverso, por su propio delirio.

Un gran número de culturas, sobre todo las asiáticas, incitando a huir de manera sistemática de toda existencia que no sea la de la pura ilusión ("maya") enseñan a los individuos a vivir en un verdadero estado de catatonía. De igual modo, los grupos gnósticos exaltan tendencias manifiestamente disfuncionales o autodestructivas absolutamente incompatibles con la existencia misma de una sociedad, cualquiera que ella sea. Estas culturas se condenan a desaparecer o a renegar de sí mismas. La sociedad medieval por ejemplo, que nutrida del neoplatonismo, denigraba las actividades manuales y económicas, jamás hubiera podido funcionar sobre sus propios cimientos si no hubiese obligado a un grupo de hombres exteriores a ella misma (los comerciantes judíos) a atender las necesidades materiales indispensables para su supervivencia. Pero el caso más sorprendente de negación psicótica de una cultura por ella misma es sin lugar a duda el de los "cultos de cargo" sobre los que Devereux llama nuestra atención: se anticipa al período largamente esperado de alegría y prosperidad destruyendo íntegramente los bienes y recursos existentes.¹³ Las dos matrices culturales patológicas aquí diferenciadas se corresponden término a término con los dos procesos constitutivos de lo que antes denominaba la paradoja de la cultura. Una sociedad se hunde en la enfer-

¹³ No sigo sin embargo a Devereux en su condenación categórica de todo fenómeno religioso y de toda manifestación mística. "El sobrenaturalismo, escribe, contiene aspectos que recusan manifiestamente a la cultura." (*Op. cit.*, pág. 37). "Es, agrega, deculturante y socialmente negatista." Ciertos hechos permiten rebatir una apreciación tan brutal: los mesianismos y los profetismos africanos nacen de reacciones frente a un cataclismo socio-económico provocado casi siempre por un encuentro violento con una cultura extranjera: lejos de predicar la sumisión y la espera escatológica, ponen por el contrario a las gentes manos a la obra, como se advierte hoy en día en el Congo. Y hasta en una sociedad politeísta tradicional, no es raro que sean los dioses mismos quienes ordenen la construcción de un camino, de una escuela o de un hospital. Y en definitiva, ¿no se puede, a pesar de todo, asimilar el vigor profético del pueblo judío con el mesianismo de los cultos de cargo?

medad mental: 1º) cuando los mecanismos de la aculturación son demasiado violentos y demasiado brutales. Al no permitir nada más, la cultura se autoasfixia. 2º) Cuando los mecanismos de defensa erigidos contra la aculturación muestran demasiado celo y se vuelven colectivamente delirantes. Al pretender a toda costa evitar a los individuos el encuentro angustiante con la realidad, esta última corre el riesgo de no ser percibida.

III) Existen por último culturas que sin ser mórbidas en su totalidad en cuanto a su funcionamiento, favorecen la formación de una o varias matrices patógenas construidas a partir de algunos rasgos de comportamiento que tienden a propagarse en su medio, tornando difícil la vida en sociedad.¹⁴

IV) La existencia de sociedades enfermas, inmaduras o desdichadas supone finalmente que el individuo que proyecta las normas de su grupo se enferma a su vez, se vuelve inmaduro o desdichado. Todos aquellos que viven en sociedades sanas —en el Africa negra tradicional, por ejemplo— tie-

¹⁴ La cultura islámica que, por otra parte favorece un consenso social de una solidez y una estabilidad sorprendentes, sufre la inaceptación de la sexualidad que es el corolario para dicha cultura de su imposibilidad de situar a la mujer como interlocutor humano. La deculturación de la mujer y su reducción semiológica no acarrea como podría creerse su segregación y su puesta fuera de circuito, sino por el contrario su desquite, que es el que provoca toda la infelicidad y el drama en el grupo de los hombres. Los jóvenes musulmanes a quienes pude interrogar acerca de su comportamiento sexual me demostraron hasta qué punto estaban literalmente obsesionados por el problema de la virginidad prenupcial y de la fidelidad ulterior. Todas sus actitudes sexuales delatan su miedo y su angustia ante la accesión a la mujer y a la heterosexualidad asumida, que implica en los hechos el enfrentamiento con el otro sexo reconocido y aceptado en su diferencia. Excluida del diálogo, "cosida" en tanto que virgen, desgarrada con un furor sádico en tanto que esposa, la mujer que envejece se recultura por sí misma, gana privilegios con respecto al hombre y obtiene por último la victoria imponiendo su propio poder, hasta su culto por el cual el hombre se deja dominar.

Ese diálogo imposible que enfrenta a cada uno con la imagen de su propia opresión, ese juego tumultuoso de abrazos furtivos seguidos de desconfianzas y recelos que cada vez deja a unos y a otros en una más honda soledad, vicia profundamente a la sociedad árabe la cual, sin ser una sociedad enferma propiamente dicha, es una sociedad desdichada.

nen una suerte inaudita. Pueden en efecto asimilar las normas de su cultura y al hacerlo, alcanzar una individualización y una socialización reales, una plenitud y una alegría de vivir que asombra a todos los observadores occidentales. En lo que a nosotros nos atañe, ya no somos capaces de hacerlo, so pena de adoptar comportamientos de un infantilismo desconcertante. Los problemas psicoafectivos que se les plantean a los individuos obligados a vivir en una sociedad enferma son, como se ve, de una rara complejidad. Porque nosotros no podemos llegar a la cultura sino por mediación de nuestra cultura. Lo cual nos conduce, si comprendemos en una semilucidez el carácter deculturante de la cultura de la cual participamos, a convertirnos en el enemigo de nuestra propia sociedad, es decir, en el enemigo de nosotros mismos. No se trata pues de negar la realidad etnológica que nos constituye. Es en la Tierra donde debemos vivir y no en Marte ni en Sirio, acá y no en Africa, en 1973 y no en la Edad Media. Sin por ello adaptarnos a cierto número de normas ambientes que si fuesen universalmente compartidas solo podrían conducir a un suicidio psicológico y societario.

En tales condiciones la acción terapéutica se convierte en todo lo contrario de un proceso de adaptación a la ley de la mayoría. No obstante ello, muchos antropólogos y psiquiatras razonan todavía en los términos de esta psicoterapia. Se supone que el chamán africano, al cual habré de referirme muy pronto, "cura" cuando en realidad no hace nada más que estabilizar los síntomas patológicos de su paciente en un ritual neurótico conforme a las exigencias del grupo. Dentro de esta misma perspectiva, curar a un enfermo en la India es hacer de manera que se conforme con sufrir hambre y en Francia que soporte las cadencias del trabajo en cadena. En virtud de esta misma seudo-definición de la normalidad, todo individuo internado, atontado por el efecto de las drogas y de las sesiones repetidas de electroshock, que se adapta al medio carcelario creado para él, debería también ser considerado normal. Entonces, escribe Devereux, se puede suponer que:

en abril de 1945 la tarea del psiquiatra alemán estaba cumplida el día en que su paciente se afiliaba

al partido nazi; en mayo de 1945, concluía el día en que el paciente se integraba al partido demócrata-cristiano (si vivía en Francfort-del Meno) o al partido comunista si vivía en Francfort-Del Oder.¹⁵

El dogmatismo psiquiátrico asociado al relativismo antropológico conduce, como vemos, a una verdadera mistificación. Y no es por cierto con el dogmatismo al revés de los "antipsiquiatras" con el que podemos contar para salir de uno de los atolladeros en que se han extraviado conjuntamente, y sin mucha inocencia, las ciencias humanas. Pues si el criterio etnopsiquiátrico de la normalidad no es ni puede ser el de la adaptación, tampoco habrá de encontrarse en la inadaptación y la rebeldía a ultranza predicadas por nuestros nuevos apóstoles. La adaptación obsesiva de los que quieren a todo trance considerarse y ser considerados como normales confluye con la inadaptación obsesiva de aquellos que quieren a todo trance pasar por marginales. Estos comportamientos poseen uno y otro, un prestigio y ventajas ciertas. Traducen hasta qué punto nuestra cultura se desgasta en la búsqueda de un conformismo y de un no-conformismo puros y simples que no tienen, ni el uno ni el otro, una gran relación con la originalidad verdadera, y por los cuales las sociedades sanas y vitales no se preocupan en demasía.

¹⁵ *Op. cit.*, pág. 2.

III

LAS ENFERMEDADES MENTALES EN LAS "SOCIEDADES PRIMITIVAS"

Me introduciré ahora en un terreno plagado de trampas: la comprensión del campo semántico en el cual se inscriben, de acuerdo con un modelo de contigüidad, las figuras enigmáticas de lo sagrado y lo patológico en las sociedades que se insiste en calificar de "primitivas".

— Una primera trampa, nacida de una visión falsamente roussoniana del mundo, consiste en afirmar que en ciertas sociedades no existen las enfermedades mentales. Es muy exacto sin duda, como lo demuestra Roheim, que las culturas tradicionales son culturas con una "orientación terapéutica" puesto que favorecen la inserción del individuo en su grupo, porque liberan por medio de una comunicación ininterrumpida —en cantos, danzas, juegos y representaciones— emociones y tensiones que entre nosotros se encuentran reprimidas; porque instituyen por último manifestaciones religiosas fundadas las más de las veces en un optimismo y una confianza plena en la vida. Lo cual no significa de que dichas sociedades funcionen como unidades culturales perfectamente simples y sin problemas. Los conflictos entre los individuos son en ellas tan agudos como entre nosotros. La angustia reactiva ante la adversidad de un algo sobrenatural que jamás se llega a dominar plenamente o ante los deseos considerados nocivos de una tribu vecina, siempre es muy intensa. Estos

factores favorecen estados de sobreexcitación patológica, los cuales no por el hecho de estar instituidos y ser compartidos por el grupo en pleno, dejar de ser igualmente patológicos. Vayamos aun más lejos: si ciertas manifestaciones auténticamente histéricas no son percibidas como tales por el etnólogo que desembarca en Africa, ello se debe quizá —fuera de la razón evidente de que en general éste no posee formación psiquiátrica alguna— a que tales comportamientos son habituales entre los africanos.¹

— Una segunda trampa rigurosamente inversa a la anterior consiste en reducir pura y simplemente a comportamientos neuróticos, la aparente absurdidad de los sistemas religiosos, de los rituales de brujería y de las prácticas terapéuticas tradicionales. Encerrando sutilmente en una antropología racionalista el pensamiento médico-mágico de los "primitivos", damos por sentado que existe en algún lugar una realidad ideal y fantasmática que define a un individuo perfectamente sano y lúcido, una pura "esencia" del hombre capaz de crear "valores verdaderos". Nos creemos más autónomos, más conscientes y más libres que los "primitivos" a quienes vemos enredados en sus "supersticiones" y sus "ilusiones", ellos que todo lo ignoran acerca de la revolución de las ciencias humanas. Empero, corremos una vez más el riesgo de que la demistificación se vuelva contra los demistificadores, señalándoles precisamente la utilización de un pensamiento mítico y mágico que ellos mismos procuran desalojar: pues no es preciso ser hechicero (africano) para leer por detrás de sus teorías y sus prácticas denominadas "médicas" la sempiterna metafísica esencialista del racionalismo que funda todo el sistema tradicional de los valores seudocristianos del humanismo occidental.

La única manera de salir de estos dos atolladeros complementariamente aberrantes para el etnopsiquiatra consiste en

¹ También creo que ciertos investigadores, sobre todo en Francia, padecen del mismo masoquismo, la misma culpabilidad del antiguo colonizador, empeñados como están en un proceso psicoafectivo de reparación que conduce a absolver psiquiátricamente a cualquier precio a cualesquiera sociedades que no pertenezcan a nuestra cultura.

reconocer que: 1) las estructuras generatrices de las perturbaciones mentales funcionan en todas partes dentro del mismo campo semántico; 2) la inteligibilidad de dichos trastornos para el grupo social no es, hasta nueva orden, un problema que incumba al saber médico, sino que está ligado a la lógica coercitiva del ámbito cultural en el cual se originan. ¿Hace falta recordar acaso que la locura no es una enfermedad como las demás?, y 3) dado que los hechiceros, los chamanes y toda la cohorte de los terapeutas africanos no curan ni menos ni más que nuestros psiquiatras occidentales, conviene asignarles también el nombre de psiquiatras.

I. LA PROXIMIDAD DE LO PATOLOGICO Y LO SAGRADO EN LAS SOCIEDADES TRADICIONALES

I) Los diferentes procesos de la enfermedad mental, lo mismo que los distintos procesos por medio de los cuales se intenta curarla, se inscriben siempre en las sociedades tradicionales en el interior de representaciones colectivas que entran dentro de las categorías de lo sagrado. Ya sea que las manifestaciones patológicas sean valorizadas y hasta codiciadas por ciertas poblaciones o que, por el contrario, se las considere como nocivas, incluso destructivas, son ante todo y esencialmente recibidas como una epifanía. La enfermedad forma parte de un conjunto más vasto que ella, es la señal de que una divinidad ancestral, tribal o extranjera, intenta comunicar alguna cosa al grupo en su conjunto. En tales condiciones el diagnóstico consiste en identificar al espíritu que se manifiesta a través de los síntomas del enfermo. Pues antes de emprender una acción terapéutica cualquiera dirigida contra lo que es la causa supuesta de la enfermedad, interesa ante todo tratar de reunirse con lo sagrado, procurarse un diálogo con él para determinar por qué tal individuo del grupo y no tal otro ha caído en un momento dado en estado de trance.

II) Esta comprensión etiológica de la enfermedad mental forma parte de un sistema coherente que funda toda una concepción de la existencia. No es ni más ni menos científica que nuestra psiquiatría occidental contemporánea, la cual no ha hecho sino traducir el lenguaje de los mitos a otros lenguajes más satisfactorios y menos angustiantes para nuestra mentalidad. Las sociedades primitivas saben perfectamente que una intoxicación intestinal es provocada por la absorción de alimentos nocivos o que un individuo muere cuando su corazón cesa de latir. Pero consideran, al igual que nosotros, que esta causalidad natural entraña un origen más decisivo del mal y merece por lo tanto otra explicación. Los chamanes africanos estiman que toda enfermedad es el fruto de un espíritu patógeno. Sus colegas occidentales afirman, por su parte, que es una reacción del individuo a la agresión de un microbio o un virus. Unos y otros se empeñan en no confirmar sino aquello que postulan al comienzo, porque no pueden percibir más que lo que la cultura ha preestructurado como modelo susceptible de ser aprehendido por ella misma en sus manifestaciones felices o desgraciadas. Cuando nuestros psiquiatras administran un tratamiento quimioterápico a los psicóticos y observan una mejoría en el estado mental de estos últimos, ven en ello la "prueba" de los fundamentos ciertos de la etiología organicista que sustentan. Pero cuando el chamán exorciza a su cliente poseído por un trance violento y tiene éxito, llega exactamente de la misma manera a la conclusión de que su teoría es confirmada por la eficacia de su práctica: el ritual mágico ha sido desagradable para el demonio y este ha preferido marcharse.

Al igual que los terapeutas africanos, nosotros pensamos lo que nuestra cultura nos ha enseñado a pensar, pero si mañana se nos enseña que la infección microbiana es consecuencia de un mal mucho más fundamental, nuestros criterios nosológicos cambiarían como cada vez que nuestra cultura sufre mutaciones.

Es por ello que es preciso ser africano (por ejemplo) para comprender plenamente hasta qué punto el conjunto de nuestros diagnósticos y nuestros tratamientos psiquiátricos presuntamente "científicos" son impuestos por la opción cultural

del grupo al que pertenecemos. Del mismo modo que es el hecho de que seamos europeos el que nos permite tomar conciencia de las bases culturales de las prácticas médico-mágicas africanas.

Esa imposibilidad material para el psiquiatra de ser también etnólogo es precisamente la causa de que la psicoterapia metacultural tenga su razón de ser. Pues al descansar no sobre el contenido de una cultura particular, sino sobre las categorías de la cultura que Mauss, Lévi-Strauss y Devereux han demostrado hace tiempo eran idénticas a las categorías fundamentales del espíritu humano, permite al psiquiatra liberarse de sus propias escotomizaciones y obrar una discriminación crítica de lo normal y lo patológico independiente de los contextos institucionales privilegiados por tal o cual cultura.

III) La psicopatología africana, lejos de ser "primitiva", "prelógica", ideológica o qué sé yo, ha comprendido desde hace siglos toda la dimensión sociológica de la locura que nosotros acabamos apenas de descubrir. En efecto, las perturbaciones mentales, si bien es cierto que son las del hombre afectado por ellas, se consideran siempre menos como una enfermedad personal que como el síntoma de un malestar o una desgracia más difusa que se sitúa a un nivel diferente: el de la degradación de las relaciones sociales que unen al grupo.

Mucho antes que los psicoanalistas, de quienes son incontestablemente los antepasados, los hechiceros africanos tuvieron la intuición vigorosa: 1) de que uno se vuelve loco por así decirlo por procuración, es decir, en nombre de los conflictos y las tensiones demasiado intensos entre significaciones antinómicas que se desarrollan en el seno de la sociedad en que uno vive, y 2) que la enfermedad mental no es pues un problema de la exclusiva incumbencia de la medicina y la farmacopea, sino de un ritual colectivo cargado simbólicamente de todas las emociones del grupo. Es enternecedor ver a nuestros "socioterapeutas" descubrir hoy en día el hecho de que si el entorno social puede destruir, puede asimismo curar, y que la curación no se efectúa necesariamente gracias a la ingestión de drogas sino por medio del diálogo. Tales prác-

ticas son por cierto perfectamente conocidas en Africa desde siempre.

IV) Más allá de la comprensión de los fenómenos psicopatológicos por sociedades que todo lo ignoran acerca de nuestra "ciencia" hay un hecho que ningún etnólogo de buena fe podrá negar: "Las psicoterapias tradicionales curan efectivamente."² El caso de enfermos africanos hospitalizados en Francia, tratados por nuestros métodos y cuyo estado mental empeora día a día es un fenómeno cotidiano perfectamente conocido por los psiquiatras. Por el contrario, hasta a menudo que uno de ellos abandone ese universo despojado para él de toda referencia africana, que regrese a su país y se ponga en manos de un hechicero de su aldea, para que sus principales síntomas desaparezcan casi inmediatamente. El proceso evidente y mil veces atestiguado de curación es negado entonces por nuestra ciencia oficial, y calificado de "mágico" por todos aquellos que aún piensan que la magia no es más que un inmenso repertorio de sandeces para retardados mentales. Acabamos apenas de descubrir en Occidente el formidable papel psicoterapéutico que desempeña la sugestión (obsérvese en particular la eficacia de los placebo para todos aquellos trastornos en los cuales lo psíquico interviene tanto como lo somático). Las prácticas psiquiátricas africanas, fundadas precisamente —seguramente sin saberlo— en la confianza indispensable del enfermo en el tratamiento que se le administra, deberían inducirnos a mostrarnos algo más modestos.

La condición esencial del éxito de toda práctica médico-mágica es la estrecha unión de las partes contratantes —enfermo-curador-sociedad— en un acto de fe común y absoluto. El hechicero africano cura porque cree en la eficacia de las técnicas en que también cree el enfermo.³ Y lo que es quizá

² Desde un punto de vista etnopsiquiátrico, sería sin duda más justo decir que logran los resultados que se proponen alcanzar: transformar fenómenos patológicos negativos en hechos sociales que se juzgan positivos.

³ Dejo aquí de lado el problema del sustrato bioquímico que probablemente acompaña a los trastornos del comportamiento. El pasaje a la expresión verbal representada y ritualizada por el grupo, provoca el desbloqueo de procesos fisiológicos y va acompañado sin duda por reorga-

más importante aun, la sociedad en la cual se desenvuelve el tratamiento, funda el consenso social que vincula entre ellos al curador y al poseso en la elaboración de una misma respuesta frente al desequilibrio mental. Las sociedades tradicionales se movilizan literalmente para represar esas perturbaciones, apelando a una reacción colectiva del grupo en pleno, el cual, lejos de abandonar al enfermo a su triste suerte, co-mulga con él y estrecha todos los vínculos disueltos.

Pero basta que el enfermo deje de creer en las posibilidades socioterapéuticas implícitas del grupo al cual pertenece para que el tratamiento fracase. De una manera rigurosamente idéntica, nos basta retirar toda nuestra confianza en el psicoanálisis, resistirnos a su método y negarnos a entrar en el juego que ha establecido para que la cura se vea comprometida para siempre. Si el psicoanalista no es en el verdadero sentido del vocablo un hechicero, como trataré de demostrarlo más adelante, ello no impide que uno y otro manejen el mismo material simbólico, que creen por medio de un ritual y un ceremonial previamente establecidos, una situación terapéutica análoga. En suma, uno y otro, tocando con el dedo el trabajo inconsciente de las producciones míticas, abren una brecha en la aparente coherencia de una cultura que no ha tomado aún conciencia de la fragilidad cultural de sus fundamentos llamados "rationales".

Por todas estas razones estoy convencido de que el verdadero descubrimiento psiquiátrico del mañana consistirá menos en invertir pura y simplemente la práctica psiquiátrica de hoy en la elaboración de una conducta al revés perfectamente conocida por los etnólogos, que en profundizar y esclarecer, la una por medio de la otra, las potencialidades inscritas en la práctica del chamán y en la práctica del psicoanalista.

V) Se plantea, por fin, una última pregunta: la de las relaciones que unen al psiquiatra, a la enfermedad y al en-

nizaciones bioquímicas. Lo que no quiere decir que en el actual estado de nuestros conocimientos, las perturbaciones psicopatológicas sólo sean accesibles para los lenguajes simbólicos y para una manipulación cultural del inconsciente que no pertenece al campo de las ciencias biológicas y médicas sino al de las ciencias humanas.

fermo en el interior del triángulo psiquiátrico constituido por sus tres cimas. Las estructuras de sus relaciones posibles no son, procuraré demostrarlo, ilimitadas en cuanto a número. Disociadas en beneficio de individuos diferentes como ocurre entre nosotros o confundidas, como entre los Azandé, que pueden ser alternativamente enfermos y curadores, ambas modalidades de la enfermedad mental constituyen siempre las dos caras complementarias de una misma representación simbólica compartida por el conjunto del grupo social.

a) *La enfermedad mental, signo de una elección: el enfermo-héroe y el psiquiatra-loco*

Las perturbaciones mentales, tal como se cree habitualmente, no son siempre aprehendidas por el grupo social como estados patológicos que es preciso exorcizar, sino como los signos bienhechores de una elección que debe ser plenamente asumida y cultivada. Con frecuencia el individuo mismo busca deliberadamente la posesión, presenta su candidatura para ser admitido en las ceremonias de trance iniciático que lo convertirán en otro hombre.

Resulta difícil en tales condiciones hablar de una actividad terapéutica entendida según nuestra acepción occidental del término. Es el trance mismo, reconocido como instrumento de una comunicación superior, perfectamente manipulada y controlada por el grupo, el que se convierte en acto psiquiátrico por excelencia. A partir de ese momento el chamán sigue una trayectoria ascendente, deja su cuerpo, abandona la asistencia y conduce el juego terapéutico, invitando a su cliente a internarse con él en una locura compartida, en un trance frenético representado y danzado a cuyo término los dos, a un tiempo, caerán rendidos. La posesión extática y "terapéutica" está siempre fundada en el no reconocimiento de lo patológico por lo que es. Es, en las palabras del chamán Songhay, la aceptación del "lenguaje de los dioses", la transformación de síntomas histéricos llamativos y espectaculares al máximo en estructura institucional de comunicación. Esta comprensión (bantú) de los trastornos mentales que no solo deben ser aceptados por el

grupo, sino, lo que es más, deseados y sistemáticamente provocados, lejos de ser excepcional, representa una de las estructuras posibles, universalmente detectables, de las relaciones recíprocas que existen entre la enfermedad, el enfermo y su psiquiatra.

1) Entre los Sukuma y entre los Lovedu, el enfermo que comienza a sentir en él la presencia de espíritus extraños, acude a su psiquiatra, el cual no solo lo tranquiliza y lo reconforta sino que también lo felicita y le enseña a dar a su trance y a su perturbación inicial una expresión cultural y religiosa. De la misma manera los Songhay, por mediación de sus sacerdotes, los Zima, canalizan la enfermedad mental, aprovechan la oportunidad para captar un mensaje divino comunicado al bienaventurado poseso y ponerlo al servicio de la comunidad toda.

2) Entre los etíopes de Gondar estudiados por Michel Leiris, se avanza un paso más: el individuo recientemente atacado por trastornos mentales y cuyos síntomas pueden en un comienzo no ser muy graves, es literalmente lanzado al trance por su propio médico. Este, después de haber identificado el nombre del espíritu patógeno (el "zâr") responsable de la posesión, desencadena en su cliente una crisis aguda en cuyo transcurso el enfermo debe aprender a convertirse en el "caballo" del "zâr" perturbador, el cual entonces se adueña de él de manera definitiva.

3) Muchos pueblos reconocen explícitamente la locura del médico y su parentesco profundo con aquel a quien está encargado de curar; establecen una continuidad entre ambos roles en el mismo punto en que nosotros exigimos una separación. Si bien es cierto que no todos los enfermos mentales se convierten necesariamente en psiquiatras, todo psiquiatra ha de haber experimentado por lo menos una vez en su vida los trastornos que afectan a sus clientes. Los Dangaleat del Tchad estudiados por Jean Puillon establecen una distinción entre los espíritus patógenos que agreden al enfermo y los que se apoderan del médico y lo califican como tal. Ciertas sociedades chamánicas no exigen ni siquiera tal discriminación y tal selección en la identidad de las divinidades perturbadoras.

Entre los Ndembu, lo mismo que entre los Mohave, todo síntoma patológico es considerado como la manifestación benéfica de una potencia celestial que otorga el derecho al ejercicio de la psiquiatría. El equivalente, en cierto modo, de nuestro diploma de doctorado.

4) Un lugar aparte merecen aquellas manifestaciones harto espectaculares de la crisis histórica que se sitúan a mitad de camino entre la posesión y la teatralidad: son estas las ceremonias iniciáticas particularmente brutales que van acompañadas de síntomas epilépticos bien claros. Yo, personalmente, estoy convencido de que esos espectáculos en cuyo transcurso los dioses toman posesión de la multitud de los iniciados, que mueren simbólicamente antes de "resucitar" pertenecen no al campo de la pura y simple etnología, sino al de la etnopsiquiatría. Tal es, en particular, el caso de las ceremonias iniciáticas de los Fon del Dahomey y del Vodou haitiano, en las que un trance frenético inducido por los sacerdotes es llevado por estos hasta sus límites extremos, de acuerdo con un ritual previsto anticipadamente en todos sus puntos.

5) Esta comprensión de la enfermedad mental como una alteración de la cual no solo no es preciso desembarazarse, sino que se la debe, por el contrario, manejar y cultivar, dista de ser ajena a nuestra mentalidad. Es probable que Moisés y Mahoma, al ser llamados por lo sobrenatural para cumplir su viaje de ascensión hacia los ámbitos de sus espacios míticos a fin de traernos las Tablas de la Ley y el segundo el Corán, actúen como auténticos chamanes. De la misma manera el cuerpo de los místicos cristianos se convierte en vehículo de lo sagrado. Como en el Africa, la divinidad se encarna en ellos, habla y profetiza. El poseo sabe que no debe ofrecer resistencia a la gracia que se le concede, y la Iglesia, por su parte, sabe lo que tiene que hacer para canalizar y modelar los síntomas de acuerdo con las pautas de su dogma.

6) Por último, y más próximo a nosotros, el "antipsiquiatra" europeo, al igual que su colega el chamán Songhay, ve en la alienación mental un estado privilegiado: la oportunidad de alcanzar una superación de uno mismo mediante la captación de una verdad que los seres comunes, trabados por las

dificultades de la vida cotidiana, son incapaces de sospechar, siendo importante por lo tanto cultivarla a fin de que el grupo en pleno puede beneficiarse con ella.⁴

b) *La enfermedad mental, signo de una agresión: el enfermo-víctima y el psiquiatra-exorcista*

En virtud de una transposición completa, que funda el campo estructural, deviene posible un segundo tipo de relaciones que unen a la enfermedad, al psiquiatra y a su loco, y que corresponde a una inteligibilidad rigurosamente contraria al fenómeno patológico. Mientras en los casos precedentes los síntomas mórbidos son siempre bienvenidos como una epifanía altamente benéfica, deseable y liberadora; en este son rechazados categóricamente o bien considerados como manifestaciones intempestivas de las cuales es preciso, a todo costo, liberar al sujeto. Por lo demás, en tanto existía antes un vínculo específico entre el psiquiatra y su paciente, situados ambos por su sociedad dentro del mismo universo médico-mágico ambivalente, aquí el grupo exige que no haya nada en común entre el enfermo y el terapeuta, que este último sea totalmente extraño y exterior a la relación que une al loco con su locura.

⁴ De ahí la misma técnica psiquiátrica y la única actitud psicoterapéutica verdaderamente consecuente desde este punto de vista: ayudar a los sujetos a efectuar su "viaje" (Laing), escucharlos, y hasta acompañarlos insinuándose dentro del edificio psicótico o neurótico del enfermo. Pues los síntomas mórbidos aparecen sin duda como un proceso salvador: "el lenguaje mismo de los dioses", como dicen los Songhay, y "no una enfermedad que necesitaría ser tratada, pues la enfermedad es en sí misma un medio natural de curación" (Laing). "El miembro identificado como esquizofrénico, escribe Cooper, estaría intentando, por medio de su episodio psicótico, de liberarse de un sistema alienado y por lo tanto estaría en cierto modo menos 'enfermo' o menos 'alienado' que la progenie 'normal' de las familias 'normales'." (*Psiquiatría y antipsiquiatría*, pág. 65).

Si se quisiera escucharlo y seguirlo, el enfermo aquejado por trastornos psíquicos podría de alguna manera señalar a todos el camino que conduce a un estado supremo que los "antipsiquiatras", a diferencia de los Songhay, no nombran, pero que en todo tiempo se ha llamado comunicación mística o, más modestamente, sabiduría.

1) Un primer ejemplo de este cambio semántico radical en la comprensión de la enfermedad, nos lo proporcionan los trabajos de Henri Junod sobre los Thonga de Mozambique. En estos últimos la enfermedad se singulariza por trastornos de comportamiento singularmente excéntricos. El individuo atacado comienza por ser presa de un temblor violento, entra en un trance frenético, se vuelve peligroso para los que lo rodean y empieza a hablar en una lengua desconocida. El psiquiatra establece su diagnóstico interrogando al espíritu que se ha posesionado del cuerpo y el alma de su paciente, se cerciora de que se trata en verdad —tal como lo establece la nosología thonga— de un espíritu patógeno perteneciente a una tribu vecina extraña y hostil al grupo de los Thonga. A partir de ese momento resulta imposible ninguna componenda. A un acto de agresión pura y simple responsable de una desintegración psíquica y de una anomalía social, debe responderse con un severo ritual de expulsión. El tratamiento curativo propiamente dicho consiste en un exorcismo, es decir, en una expulsión del espíritu extraño que no tiene por qué encontrarse en el cuerpo del individuo thonga.⁵

2) De la misma manera, la posesión demoníaca siempre fue considerada por el Occidente cristiano como una verdadera fractura de la conciencia por el Diablo, que requiere un exorcismo asumido por un sacerdote especializado en esta difícil tarea. Este último, tal como lo indican todas las historias de desposesión registradas en nuestros obispados, libra una patética batalla cuerpo a cuerpo con el espíritu satánico, al que intima a revelar su nombre y a salir del cuerpo del enfermo. Pero a la inversa del Thonga, el exorcista cristiano, lo mismo que el curador del mal de ojo —que existe aún en nuestros días (he tenido oportunidad de comprobarlo) en algunos lugares de Francia, sobre todo en las campañas de Berry—

⁵ Una vez dominada la "locura de los dioses", el paciente vuela progresivamente a su estado normal. No obstante, paradójicamente, el espíritu capturado no es destruido y desintegrado por el grupo: es transferido sencillamente, con las precauciones del caso, a un altar donde ocupa su lugar junto a otros espíritus. A partir de ese momento pertenece a la serie semántica continua de las divinidades thonga en las que el antiguo enfermo será iniciado en el futuro.

aunque arranca el núcleo patógeno que ha penetrado en el espíritu o el cuerpo de su paciente, no puede pactar con lo que considera como el mal absoluto. Presenciamos aquí una transposición estructural más radical aun con respecto a la posición anteriormente descrita y analizada: la afirmación de un universo psiquiátrico resueltamente dualista, en el cual el espíritu maléfico irrecuperable es pura y simplemente rechazado y apartado del horizonte.

3) Es en suma esta misma inteligibilidad la que sustenta la acción terapéutica de la psiquiatría europea y norteamericana. Para que la causa presunta de la enfermedad sea neutralizada, más aún destruida, para que la voz del cuerpo o del espíritu⁶ patógeno que habla por intermedio de los síntomas sea acallada y que el enfermo esté, por fin, "curado", es decir, readaptado a su medio, es preciso que todo se ubique en su respectivo lugar.⁷

A mi entender merece reservarse un lugar aparte al chamán y al psicoanalista, pues uno y otro son susceptibles de poder desplazarse para ocupar alternativamente las tres puntas del triángulo psiquiátrico.

c) *¿Es el chamán un médico-loco?*

Pocos individuos ofrecen un cuadro tan desconcertante como el chamán, cuya esfera de actividad se sitúa en el límite de lo sagrado, lo patológico y lo médico. Lo que no obstante observa el etnopsiquiatra que confronta las interpretaciones de la mayoría de los etnólogos que han estudiado este fenómeno —Bastide, Eliade, Herkovits— y que han llegado a la conclusión de que el chamanismo era un fenómeno cultural normal dentro de su propio contexto, por el hecho de estar

⁶ Es bien evidente que no me sitúo aquí al nivel de los contenidos, sino al de las estructuraciones posibles del triángulo psiquiátrico, cuyo número no es ilimitado.

⁷ El lector interesado en estos temas podrá consultar el trabajo de Jean Pouillon titulado "Malade et médecin: le même et/ou l'autre?", *Incidences de la psychanalyse*, N° 1, Gallimard, París, 1970, págs. 77-98; y sobre todo Luc de Heusch, *Pourquoi l'épouser?*, págs. 157-283.

difundido, instituido y compartido, son los dos hechos siguientes: 1) la condición esencial para convertirse en chamán no consiste, como entre nosotros, en ingresar al seminario o en aprobar exámenes, sino en enfermar gravemente a fin de pretender convertirse en un intermediario mejor entre el poseso y el espíritu que se ha apoderado de él. El chamán se vuelve loco y *sigue estándolo*, y 2) su enfermedad no consiste en compartir las creencias deculturantes de su sociedad; está siempre infinitamente más atacado que la mayoría de los individuos de su grupo, a los cuales, por otra parte, contribuye a alienar.

A las dos maneras que las sociedades tienen para considerar y tratar las afecciones psiquiátricas, corresponden dos modalidades estructuralmente inversas de la práctica chamánica que es importante distinguir:

— el chamán vandau (lo mismo que el chamán lovedu o el chamán siberiano) es un antipsiquiatra en el sentido de los que con tanta autocomplacencia se definen como tales entre nosotros. Ejerce, por así decirlo, "en caliente", penetra en el edificio patológico de su cliente, hasta lo precede en la elaboración de sus síntomas que se convierten en el instrumento mismo de la cura. El chamán africano va manifiestamente más lejos que su colega inglés, francés o italiano. Se transforma, según la frase de Luc de Heusch, en "médico-loco" vertiendo cotidianamente una cascada de materiales culturales francamente delirantes y que siguen siendo delirantes en cualquier contexto cultural.

— el chamán thonga, por su parte (así como el chamán sedang de Indochina) es el homólogo africano de buen número de nuestros psiquiatras occidentales. Como ellos, trabaja de una manera fría e impersonal, controla tranquilamente la situación patológica ya se trate de acallar por cualquier medio y práctica a una antipsiquiatría y a una antiterapéutica en el sentido estricto del término. Para él, "curar" es estabilizar la enfermedad en un ritual neurótico en cuyo transcurso el enfermo no toma para nada conciencia de los conflictos subyacentes a sus síntomas; es reemplazar defensas patológicas y

costosas para el individuo por defensas igualmente patológicas extraídas de su universo personal: el universo profesional de los chamanes en el cual el enfermo ingresará una vez "curado".

Ya sea thonga o vandau, sedang o siberiano, que vegete en un estado semidepresivo o que evolucione dentro del universo frenético del trance, el chamán es siempre un mal psiquiatra. Su terapéutica consiste en un proceso de adaptación o de readaptación pura y simple y ninguna de ellas tiene mucho que ver con el criterio de la salud mental.*

d) *¿Es el psicoanalista un hechicero?*

1) La opción fundamental y directriz que es la de este libro es una opción psicoanalítica. Pero es también una opción thonga. Como los Thonga, yo creo, en verdad, que la enfermedad mental empobrece al ser humano, le impide el libre desenvolvimiento de su razón y su imaginación, desintegra al individuo y socava los cimientos de la comunicación social. Para nosotros, como para los Thonga, la alienación mental está lejos de ser el signo de una transformación interior conducente a una lucidez mayor, como lo piensan, siguiendo las huellas de sus colegas Songhay, Laing y Cooper; por el contrario nos aparece en las páginas precedentes como una alienación suplementaria: la imposibilidad de acceder por medio de la palabra a esa relación mínima con los demás que es la que nos constituye en seres de cultura, es decir, en seres humanos.

2) Empero, contrariamente al chamán thonga y a sus colegas occidentales, el psicoanálisis, es decir, el psicoanálisis bien entendido, no exige que ningún saber profesional se alce a modo de barrera entre el enfermo y el médico, una

* No se trata de condenar al chamanismo en nombre de un juicio de valor cualquiera, sino de mostrar sus implicaciones claramente anti-terapéuticas. Un testimonio de esta naturaleza es rigurosamente meta-cultural, es decir independiente de las finalidades de tal o cual cultura. Lejos de desprestigiar cierto número de prácticas médico-mágicas africanas, tiene por principal objeto atacar en boomerang métodos terapéuticos estructuralmente idénticos que se practican entre nosotros tanto dentro de nuestra psiquiatría como de nuestra "antipsiquiatría".

barrera que fijaría dos estados impermeables el uno para el otro. En un mismo movimiento, afirma a la vez su diferencia y su identidad común. Porque si bien es cierto que no todos estamos enfermos —en la medida en que no todos vivimos la angustia y el drama de la locura— todos debemos enfrentar en nosotros, la enfermedad mental, por lo menos como horizonte posible. Esta es la condición sine qua non de la práctica psicoanalítica la cual, estoy convencido de ello, no es una psiquiatría como las demás, o por lo menos no en el sentido rigurosamente occidental del término. Y ello por las tres razones siguientes que iluminan el profundo parentesco existente entre el psicoanalista y el chamán vandau.

a) Ambos procuran provocar una experiencia y lo logran al proporcionar a su paciente un lenguaje en el cual pueden expresarse emociones que hasta entonces permanecieron reprimidas. Ambas técnicas, al esforzarse por romper las resistencias individuales y sociales, tienen por objeto facilitar un encantamiento que habla en el Africa por boca del chamán y entre nosotros por la del enfermo. En ambos casos se rememora un mito —aquí reconstruido desde adentro, a partir del pasado individual, allá recibido desde afuera a partir de la tradición religiosa del grupo— pero cuya finalidad es siempre conducir al enfermo a una toma de conciencia, real o supuesta, de sus conflictos, a una reacción y a una “abreacción”.

b) El psicoanalista europeo, al igual que el chamán vandau insiste con justa razón —y contrariamente a las prácticas thonga— en la necesidad de un compromiso afectivo total —transferencial y contratransferencial— del terapeuta en la relación que lo une a su paciente. En el interior mismo del marco terapéutico freudiano que, como sabemos, exige del analista una impersonalidad total, se establece paradójicamente una comunicación de lo más cálida y de lo más pasional: desde el momento en que, al escuchar lo que le dice su paciente, deja que una perturbación profundamente ansiógena se produzca y propague en su inconsciente, el analista hace algo más que participar de la enfermedad del paciente. Se compromete también él afectivamente en la relación que lo

liga a su propia locura. Y en cierto modo en esta doble relación de dos inconscientes que se espejan, que reflejan el uno para el otro sus respectivos deseos, se funda la humanidad común del curador y del curado que avanzan juntas hacia la normalidad, no exorcizando a la enfermedad, sino familiarizándose con ella.

c) En suma, que uno se convierte en psicoanalista del mismo modo en que se convierte en chamán: después de haber afrontado, en uno y otro caso, una experiencia iniciática desquiciante. El aspirante a la práctica del psicoanálisis debe haberse aproximado por lo menos una vez en su vida a la enfermedad mental. Y no de cualquier enfermedad mental, sino de la suya: de la “neurosis transferencial”, que no padecía originalmente pero que el analista ha provocado en él con el fin de quebrantar sus defensas y sus resistencias. Y solo al término de este episodio patológico curado con éxito en el diálogo analítico podrá a su vez ejercer —bajo control— la actividad psicoanalítica.⁹

⁹ Aquí se detiene sin embargo la analogía entre el chamanismo y el psicoanálisis. Y si bien éste se emparenta a la vez con la actividad exorcística del chamán thonga y la actividad adoreística del chamán vandau, también se diferencia de ellas de una manera radical: Fundada sobre la doble aptitud del curador de internarse en el edificio patológico del curado y de distanciarse de él a fin de dominar y orientar la cura, es todo esto, pero al mismo tiempo algo más que me permite afirmar que no es de la incumbencia del chamanismo ni tampoco como lo sugiere Lévi-Strauss, del chamanismo “al revés”.

¹⁰ Al aislar al enfermo psiquiátrico de su medio social y encerrarlo momentáneamente dentro del marco terapéutico estrictamente definido por Freud, el diálogo analítico hace surgir una situación absolutamente única y original en la historia de la psiquiatría.

²⁰ En tanto la experiencia chamánica debe llevar al individuo al descubrimiento de una revelación esencial que contiene la “verdad” del mundo, la experiencia psicoanalítica nos despoja, por el contrario, de todas nuestras ilusiones, incluso aquellas que pudiéramos alentar acerca del psicoanálisis mismo. Todas las controversias suscitadas por el instrumento terapéutico fraguado por Freud provienen del hecho de que los detractores del psicoanálisis, y también algunos de los que lo aplican, han querido hacerlo funcionar como una concepción del mundo o un saber científico susceptible de aportarnos un conocimiento del hombre del cual se podría derivar una práctica pedagógica y hasta una política. Empero,

2. LA EVOLUCION Y LA TRANSFORMACION DE LOS SINTOMAS DE LA ENFERMEDAD MENTAL EN LAS SOCIEDADES TRADICIONALES

Quisiera por último, para cerrar este capítulo, no considerar ya el problema de la locura en las sociedades tradicionales desde el punto de vista puramente estructural, sino en su devenir histórico y mostrar cómo los principales síntomas que llamamos neuróticos y psicóticos son construcciones colectivas que evolucionan y se transforman con la evolución y la transformación socioeconómica del grupo.

I) En su más arcaico peldaño de modernización económica, las sociedades que pueden ser etnológicamente conocidas son sociedades que parecen encontrarse perfectamente integradas. El individuo se percibe a sí mismo como miembro de su grupo, fuera del cual carece de existencia propia. La enfermedad mental nace, en tales condiciones, a raíz de un rechazo de la identidad clánica y la solidaridad impuesta. Obligado a no existir, por así decirlo, sino en consumo con su sociedad a no evolucionar sino en estrecha simbiosis con ella, el riesgo patológico es el que en nuestro lenguaje contemporáneo calificaríamos de "histérico". El enfermo corre entonces en busca de una individualización imposible dentro de los límites fijados por su sociedad, reacciona inventando rituales de hechicería y cultos de posesión manifiestamente obsesivos. Contrariamente a lo que acontece en las sociedades económicamente más avanzadas, de las cuales nos ocuparemos más

el psicoanálisis no es esto. Lo que lo diferencia radicalmente de toda la psiquiatría africana o europea, como lo han demostrado vigorosamente Devereux y Besançon, es que no consiste en un proceso de aculturación. Uno no entra en psicoanálisis como entra en religión; o, en tal caso, se le malogra literalmente como tal al asignarle un lugar en la serie de las formaciones culturales e incluso ideológicas.

Su profunda originalidad y su fecundidad terapéutica, para mí irreemplazable, se debe a que, para decirlo con las palabras de Devereux, es "culturalmente neutro", es decir por completo independiente de los contenidos y las opciones posibles de tal o cual cultura. Contrariamente a las prácticas chamánicas, su rol no consiste en readaptarnos a nuestro medio social, ni tampoco a cualquier segmento marginal de ese medio.

adelante, aquí la locura no se propaga. El desencadenamiento del trance es perfectamente controlado, organizado y dirigido en provecho de la comunidad. Es inmediatamente "recuperado", como diríamos hoy, para entrar en el mundo impersonal de las convenciones y las leyes. Se inscribe en estructuras de equilibrio económico, social y político que, en definitiva, no están amenazadas ni desde adentro ni desde afuera.

Notemos por último que en estas sociedades muy arcaicas (que son sociedades de pequeñas dimensiones y de evolución lenta y continua), la organización psicológica de los individuos, sus relaciones con los objetos y las imágenes difieren tanto de los que hoy conocemos que sería absurdo pretender comprenderlas de acuerdo con nuestras categorías psiquiátricas contemporáneas.

II) A medida que las sociedades evolucionan de una economía basada en las dádivas de la naturaleza y la recolección a una fundada en la explotación sistemática de la naturaleza, el individuo emerge progresivamente de una relación casi fusional con su grupo. Adquiere cierta autonomía y toma alguna distancia con respecto a su entorno natural y cultural. A cada nueva técnica agraria que se adquiere, la estructura social se transforma, el clan tradicional se disgrega. Comienzan a prevalecer la iniciativa individual y la competencia. En las sociedades que ya son socioeconómicamente avanzadas, la enfermedad mental se desarrolla como reacción a una integración clánica insuficiente. Los síntomas religiosos con base mesiánica, profética o milenarista reemplazan a los rituales de brujería y se proponen recobrar la identidad ancestral perdida. Más tarde, debido a las presiones ejercidas por el individualismo económico que conduce paulatinamente a las sociedades hacia el descalabro de sus fundamentos políticos, la locura no asume más la forma de una epidemia relacionada con un mito colectivo (la posesión demoníaca en la Europa del medioevo) y se transforma en locura de dos, de tres, de cinco...¹⁰

¹⁰ Contrariamente a lo que suele afirmarse, los locos se buscan entre sí. Existen psicosis de departamento, de pasillo, de rellano, de inmueble,

III) Quisiera plantear, por último, el problema de la enfermedad mental en las sociedades contemporáneas del "Tercer Mundo", sometidas a un violento traumatismo de aculturación sin precedentes en la historia de la humanidad.

Vemos con nuestros propios ojos a pueblos enteros pasar, sin transición alguna, de una mentalidad comunitaria que enseña a los individuos a tejer en el interior de su grupo en general lazos afectivos sumamente cálidos, a una mentalidad capitalista en la cual es preciso pelear y no pensar más que en uno mismo, rebelarse los unos contra los otros para poder subsistir; de una concepción tradicional y hedonista del tiempo a una concepción evolucionista y progresista que niega y desprestigia toda conquista cultural anterior; de la confianza, en suma, en las tradiciones míticas y religiosas del grupo a un individualismo ateo o cristiano que carece en absoluto de sentido para las sociedades en cuestión.¹¹

Las poblaciones rurales que no enfrentan directamente la brutalidad de un movimiento aculturativo que acelera el tiempo y quema todas las etapas, logran sobrevivir todavía psicoafectivamente dentro del marco de su sociedad de origen. Pero la catástrofe psicopatológica se produce en las zonas urbanizadas. Porque la ciudad, que es el centro de propagación de la cultura del hombre blanco, multiplica los problemas para los cuales una sociedad religiosa tradicional de evolución lenta no está en modo alguno preparada: impone a los individuos comportamientos diferentes y a menudo despojados para ellos de toda significación, los obliga a destribalizarse,

de manzana, de barrio que se propagan por vías de contagio determinadas. El delirio pasa de puerta a puerta, de caserío en caserío, a través de los conventos, de aldea en aldea...

¹¹ Recuerdo mi desconcierto cuando hace algunos años tuve que enseñar la filosofía de J.-P. Sartre a jóvenes musulmanes educados desde siempre en el más puro monoteísmo del Corán, para quienes el ateísmo era desde todo punto de vista un imposible estructural, un concepto impensable, una locura. Pero hay algo peor aún: jóvenes alumnos marroquíes de la región de Azru me atestiguaron haber sido castigados por sus padres cuando les comentaban lo que sus profesores (franceses) les habían enseñado acerca de la conquista del espacio llevada a cabo por norteamericanos y soviéticos.

multiplica el número de los nuevos roles, a menudo contradictorios, que cada uno está obligado a desempeñar.

Son estas discontinuidades culturales, estas desorientaciones sociales, estas rupturas entre ambientes distintos y estos choques entre temporalidades antagónicas los que actúan como un *stress* de una violencia inaudita y precipitan a poblaciones enteras en la enfermedad mental.

Los efectos de esta destrucción total de un equilibrio sociológico secular se traduce ante todo en un conflicto desgarrador para el individuo entre la sumisión a las normas ancestrales y la aceptación de los nuevos valores, absolutamente extraños para el grupo. El africano que no ha sido preparado para asimilar las normas culturales del europeo — que ejercen en él una increíble fascinación — se esfuerza desesperadamente por reorganizar en una totalidad coherente y culturalmente significativa para él dos universos del discurso mutuamente incompatibles. Al no poder introyectar a la vez dos incitaciones contradictorias, al no saber ya a qué modelo cultural debe obedecer, la situación se torna para él casi insoluble. O mejor dicho, el único desenlace posible, la única respuesta que puede dar es de naturaleza regresiva y psicótica. Como las familias de los jóvenes esquizofrénicos, los estados africanos recientemente industrializados mantienen circuitos de interferencia. En ellos, la circulación de los mensajes opera según una modalidad patológica, se exige lo imposible: seguir siendo africano y convertirse en europeo.¹²

¹² Este proceso de disgregación psicótica, descrito a partir de 1956 por Bateson con el nombre de *double bind*, puede observarlo en jóvenes intelectuales marroquíes literalmente aprisionados entre dos modelos culturales antagónicos y de los cuales una proporción increíblemente grande no concluye sus estudios secundarios sin una o varias internaciones en un hospital psiquiátrico. Estamos al borde, comenta R. Bastide, quien estudió fenómenos análogos en América latina, de verdaderas "neurosis experimentales", que se producen por el entrecruzamiento de dos series de estímulos culturalmente contradictorios y que provocan en los individuos "conductas de pánico".

La psicopatología de los intelectuales africanos o sudamericanos, por otra parte, no es más que un revelador de los conflictos latentes del grupo en su totalidad, que tropieza con dificultades tal vez menos graves, pero de idéntica naturaleza. Caracterizaría estas dificultades como un clima de

Para terminar, insistiré no ya sobre el innegable aumento cuantitativo de las enfermedades mentales que se multiplican ni bien las poblaciones "primitivas" se ven sometidas a las leyes de aculturación de las poblaciones "avanzadas", sino sobre la naturaleza de los síntomas que constituyen otro aspecto del mismo fenómeno, tan inquietante y alarmante como el primero.

Las perturbaciones de elección en toda el Africa tradicional son las más de las veces accesos de "posesión" discontinua y "arrebatos delirantes" agudos que se caracterizan por una rápida reabsorción, no porque desaparezcan pura y simplemente, sino porque son inmediatamente reestructuradas y remodeladas por el desorden cultural local: la histeria.

Así, si en toda el Africa tribal los psiquiatras europeos no han observado prácticamente nunca, comportamientos análogos a nuestros comportamientos esquizofrénicos occidentales, no es porque los africanos sean refractarios a la esquizofrenia —lo cual en rigor de verdad no querría decir nada— sino porque hasta estos últimos años no se la reconocía en Africa como modelo apropiado de locura. Por lo tanto, no podía ser estabilizada, descrita e incluso estimulada, como entre nosotros. La situación ha variado desde que llegamos nosotros con nuestras excavadoras, nuestros H.L.M. y nuestras computadoras. Pues si hoy en día el temor a los hechiceros (igual extranjeros) se exaspera y si el resurgimiento de los cultos de posesión está en vías de invadir progresivamente toda el Africa negra, estos rituales religiosos, que son reacciones a la vez terapéuticas y patológicas frente al descalabro de un equilibrio social secular, no pueden ya contener la enfermedad mental provocada por la aculturación blanca o al menos canalizarla hacia un modelo convencional y tradicional de locura africana (la histeria). El conjunto de estas prácticas no basta ya para hacer contrapeso. La destrucción está demasiado avanzada.

perpetua ansiedad e inseguridad, un profundo complejo de culpa vinculado al abandono de las instituciones religiosas tradicionales, la pérdida, en suma, del sentimiento de identidad étnica y personal que está ligado a los procesos de disgregación de los vínculos sociales y tribales. Tenemos de este modo la prueba de que cuando el grupo se deshace, también el individuo se deshace, se disgrega.

Así, pues, la caída en la psicosis es una consecuencia no sólo de estas elecciones imposibles que se exige a poblaciones totalmente desculturadas, sino de la introducción de nuestros propios "modelos patológicos en Africa". A medida que las sociedades tradicionales aceptan nuestros valores, sus reacciones patológicas se tornan absolutamente similares a las nuestras. Nada distingue ya, a mis ojos, al joven esquizofrénico marroquí hospitalizado en su país y sumido por el psiquiatra francés en un delirio crónico, de su homólogo europeo. Hasta los materiales con que se construyen los síntomas cesan progresivamente de ser extraídos de la cultura de origen. En un primer tiempo, son sincréticos: a mitad de camino entre la hechicería y la electrónica. Luego, el material sagrado es cada vez más rechazado. El enfermo dculturado ya no se siente perseguido por divinidades hostiles sino por las máquinas del hombre blanco. Como los locos de Bettelheim, juega a la locomotora, al avión o al helicóptero. Arrastra penosamente los pies a lo largo de dos bastones para sugerir las vías del ferrocarril, etcétera.

IV

LA CAIDA EN LA ESQUIZOFRENIA DEL MUNDO OCCIDENTAL CONTEMPORANEO

Prácticamente, los síntomas de la esquizofrenia jamás se observan entre las poblaciones tradicionales sólidamente integradas. Acabamos de ver, en cambio, que son característicos de las sociedades desorientadas por la rapidez y la brutalidad de las transformaciones económicas y sociológicas de su existencia. Las culturas psicotizantes son culturas que exigen de sus miembros una energía y una tensión psíquicas que son absolutamente intolerables para la mayoría de los individuos de un grupo dado. Complejizan la vida, crean discontinuidades entre lo que se ha aprendido en la infancia y lo que se exige al adulto, intensifican las frustraciones, en una palabra, exigen lo imposible. Pero al mismo tiempo, y para reducir los efectos patológicos provocados por su propio desarrollo, dejan un lugar creciente a los mecanismos regresivos y de compensación encargados de amortiguar la percepción de una realidad que se ha convertido en una verdadera pesadilla. Dichas sociedades se colonizan a sí mismas sin saberlo y están condenadas a desaparecer dentro de un plazo más o menos largo por asfixia. Por último, la polución psicótica de una cultura por sí misma se muestra refractaria a cualquier tratamiento psiquiátrico mientras que los principales síntomas (regresivos, desocializantes y desindividualizantes) son sistemáticamente alimentados y estimulados por los modelos culturales ambientes.

Como la sociedad militarista de Esparta y la sociedad nazi —que son auténticas sociedades psicóticas— el Occidente contemporáneo está en vías de precipitarse en lo que a mí se me aparece, a la luz de la etnopsiquiatría, como una verdadera catástrofe psíquica de la cual solo podrá recuperarse con un remedio heroico.

Me propongo mostrar aquí, siguiendo el camino abierto por Georges Devereux,¹ que hoy en día todos vivimos en Europa y en los Estados Unidos una forma crónica de psicosis, que es por ahora de escasa intensidad. Y si los caracteres manifiestamente paranoides y esquizoides de nuestro comportamiento cotidiano no son vivenciados por los que en realidad son (es decir, comportamientos patológicos) es porque nos son comunes a todos. Solo la etnopsiquiatría —que funda su comprensión de la enfermedad mental no en lo que nos ha enseñado a pensar nuestra cultura, sino en las categorías universales de la cultura— permite establecer ese diagnóstico.²

a) *Nuestra inhibición afectiva.* Encerrados en texturas urbanas que nos sofocan, prisioneros de supraorganismos cada vez más aplastantes que exigen de nosotros comportamientos cada vez más complejos, extenuados por ires y venires que

¹ Recomiendo muy especialmente la lectura del artículo de Devereux "La schizophrénie, psychose ethnique", *op. cit.*, págs. 248-274.

² Sin embargo, dicho diagnóstico no es fácil de establecer. Porque si las perturbaciones mentales son en todos sus aspectos idénticas a las estructuras globales de la sociedad que las segrega, si las tensiones y los conflictos étnicos que determinan la elaboración de la psicosis afectan por igual a la totalidad de los individuos "normales", ¿cómo entonces podemos, en el seno de una sociedad dada, diferenciar a los enfermos mentales de los que no lo son?

No obstante, el problema no es imposible de dilucidar, pues si bien es cierto que las perturbaciones psiquiátricas se inscriben de lleno dentro de los cuadros y modelos posibles que una sociedad impone a sus miembros, nunca son perfectamente homólogas a las estructuras sociales patógenas: 1º El enfermo vive de una manera infinitamente más intensa las dificultades que son características de su grupo. 2º Imita o copia a menudo los comportamientos étnicos ambientes, pero al revés; los explota, pero para fines subjetivamente delirantes, elabora rituales de rebelión destinados a un inevitable fracaso y pone en escena, como dice Bastide, "misas con la diferencia de que no toma de modelo la misa litúrgica".

devoran toda nuestra energía, condicionados por la inoculación de chorros incesantes de una información-propaganda debilitadora que se propone encerrarnos en la uniformización monótona de actos cada vez más anónimos, tenemos cada día más dificultades para encontrarnos, para hablar entre nosotros, para entablar relaciones que no estén regidas por anticipado por las leyes de una competencia y una agresividad manifiestamente sádico-anal. Nuestra frialdad, nuestra reserva, nuestro desprecio por la pasión y nuestra atracción por lo cerebral constituyen rasgos de comportamiento que son etnológica y psiquiátricamente aberrantes. Pretenden ocultar sin lograrlo plenamente la inmensidad de nuestra angustia psíquica.

No puedo dejar de pensar en esos "suks" herberiscos exuberantes y proliferantes de colorido y alegría donde se discute durante toda una mañana para realizar algunas transacciones con un kilo de naranjas o un manojo de rábanos. Abandonando un medio acogedor, donde todo sirve de pretexto para reunirse con nuestro anfitrión ocasional alrededor de un té de menta, el observador que llega una mañana cualquiera al aeropuerto de París no puede menos que experimentar verdadera pavora al ver esos rostros petrificados y cadavéricos que se desplazan a un ritmo rápido y estereotipado en el más absoluto mutismo.

Ese estupor catatónico erigido en modelo cultural de comportamiento está incluso en camino de invadir nuestras relaciones amistosas y amorosas. Tal como lo observan nuestros propios psiquiatras, una proporción increíblemente elevada de mujeres europeas sufre de frigidez. Lo cual provoca, y es fácil comprenderlo, la hilaridad de los africanos. A medida que nuestras guías técnicas del amor físico se multiplican, acompañadas desde hace poco por exhibiciones cinematográficas francamente desalentadoras, un número sin cesar creciente de nuestra población, por carencia afectiva, por rechazo o más bien por imposibilidad de una verdadera entrega emocional, hasta por cansancio, no tiene ya acceso a ese goce amoroso profundo del cual dependen en gran medida la salud psíquica y la alegría de vivir.

El conjunto de estos comportamientos, que tienden a convertirse en patrimonio de la gran mayoría, puesto que son

sistemáticamente alentados por nuestra cultura, “evoca de manera muy singular”, escribe Devereux, a esos servicios psiquiátricos para casos crónicos a los cuales la sociedad relega a los esquizofrénicos “extinguidos”.³

b) *La disociación esquizofrénica.* Acompañando la fragmentación y parcelación extremas de nuestras relaciones afectivas cotidianas, el ideal tecnológico-racional que guía la evolución brutal de nuestra sociedad, crea un divorcio cada vez más pronunciado entre una vida profesional impersonal, sujeta al solo criterio de la eficacia, y una vida emotiva en extremo limitada en cuanto a su extensión y empobrecida en cuanto a su intensidad. Lejos de ser vividas como contradicciones vivificantes y como un enfrentamiento verdadero, sano, normal de uno mismo con uno mismo y de uno mismo con los demás, esta oposición entre lo que se piensa por un lado y lo que se siente por el otro está en nosotros patológicamente escindida en beneficio de uno u otro término.

— Una parte de nuestros contemporáneos —la mayoría— vive todavía hoy en la fascinación de un optimismo tecnológico falso y de un pseudo-racionalismo insensato que sirven de justificación y disfraz a nuestras angustias —bien reales esta vez— en torno a la incertidumbre de nuestro porvenir. Son, según la expresión del Dr. Mendel, “tecnofrénicos” crispados sobre la “ciencia” y la “civilización” en el sentido en que aún se les da en Occidente. No pudiendo enfrentar la existencia con todo lo que ella entraña con todas sus disonancias trágicas, evolucionan dentro de un universo paranoide, fríamente lógico, en el cual la percepción de lo real es alucinatoriamente rechazada. Son los hombres de la “neutralidad” y la “objetividad”, los que abordan todo problema humano vaciándolo previamente de todo su contenido afectivo para que no subsista ya ninguna incertidumbre, ninguna inquietud residual. Son también los hombres de los “tranquilizantes” y de todas las drogas oficiales por cuanto “científicas”. Ciertos tecnofrénicos norteamericanos llevan el delirio a extremos inauditos al hacerse

³ C. Devereux, *op. cit.*, pág. 259.

refrigerar al morir, esperando que la ciencia de mañana podrá resucitarlos.

— Otro grupo de nuestros contemporáneos —numéricamente menos importante— vive en la ilusión y el espejismo de que un rechazo global e indiscriminado de la técnica anunciaría una sociedad futura en la cual “se reconciliarían el lobo y el cordero” (Marcuse) y el hombre, como por ensalmo, se tornaría perfectamente bueno y feliz. Por un lado, tenemos la euforización mediante la creencia tan fantasmática como la precedente en que una liberación total de los instintos (Reich) y del deseo (Deleuze) haría avanzar a la historia por el camino bueno. Por fin, para apresurar un desenlace en el cual el placer y la muerte, el éxtasis y el suicidio llegarían a una reconciliación cierta, se predica en ciertos casos el uso de drogas menos oficiales que las anteriores pero que en rigor de verdad tienen el mismo efecto.⁴

c) *La estructura psíquica delirante del hombre contemporáneo.* Al no disponer ya para orientarnos de la permanencia y la estabilidad de un marco de referencia cultural, lanzados en un espacio desestructurado y sin centro de gravedad alguno, en un tiempo acelerado en el cual lo que era ayer verdad hoy ya no lo es, el mundo se despoja para nosotros de toda tonalidad afectiva, se vacía de todo su contenido. Al no estar ya imantado, deja de ser amado, y las energías pulsionales en libertad se encuentran en una espantosa soledad. Además —y ello es verdad para el conjunto de los que no pertenecen

⁴ Es uno de los componentes dramáticos de nuestra sociedad el comprobar hasta qué punto los grupos rivales han dejado de ser adversarios. Contrariamente a lo que se proclama por doquier contra toda evidencia, lo patológico se encuentra hoy en día en su apogeo no porque los conflictos entre las clases sociales y las generaciones se hayan exacerbado, sino por el contrario, porque se elude cada vez más a esos conflictos. Nuestra cultura pone en juego una serie de técnicas euforizantes, deconfluentes y desvitalizantes que cumplen casi la misma función que la guerra: evitar a todo trance el que nos reconozcamos a nosotros mismos como miembros de una sociedad loca. Esa realidad escandalosa, preferimos verla en los demás, pero no en nosotros porque nos obligaría a cuestionar de parte a parte nuestros comportamientos más cotidianos.

a la clase obrera o al campesinado - nuestro contacto con la materia y lo concreto se ha tornado por así decirlo inexistente: solo manejamos palabras, señales que no conducen a ningún símbolo, pero que forman entre sí un inmenso sistema cerrado, vacío de toda significación. En tales condiciones, los límites entre lo real y lo fantasmático se derrumban, las producciones delirantes de los hombres adquieren un poder de autenticidad subjetiva absoluto. Nuestra angustia típicamente psicótica es negada minuciosamente y encubierta por un delirio paranoide prácticamente inquebrantable puesto que es sistemáticamente confirmado y mantenido por los modelos culturales más característicos de nuestra sociedad. De este modo regresamos día a día hacia las formas más arcaicas del pensamiento mágico que afirma que "todo es posible". La modernidad nueva y el arcaísmo viejo confluyen entonces en una gnosis delirante en la cual el idealismo mesiánico de un hombre nuevo redimido por la "revolución" marcha parejo con la anunciación del advenimiento de un paraíso terrenal a la sombra de las máquinas.⁵

Más que afrontar con serenidad, pero también con pasión la realidad de nuestra época procurando actuar conjuntamente a fin de hallar soluciones humanamente viables, y no imposturas, nosotros preferimos romper el termómetro porque indica fiebre, y delirar en grupo o en soledad. Así, en este baño de religiosidad difusa y de espiritualidad paganizante y ecléctica, evolucionamos todos nosotros.

⁵ No es una pura casualidad el que en nuestro universo cultural y no en otro se observe el ascenso vertiginoso de un sobrenatural de pacotilla y de un esoterismo asepticado. En 1962, en Francia, se calculaba en 50.000 el número de consultorios de videncia que a la sazón totalizaban una cifra de negocios estimada en 300 mil millones de francos viejos. Ahora bien, desde hace diez años, el comercio de amuletos y de horóscopos ha alcanzado un éxito siempre creciente. Se puede afirmar sin riesgo de equivocarse que el presupuesto del ocultismo supera hoy el del Ministerio de Salud. Y entre tanto Louis Powels logra un triunfo editorial sin precedente anunciando a la pobre gente que no todo marcha tan mal en nuestro viejo mundo occidental, y la prédica euforizante de Madame Soleil en Europe N° 1, a las doce menos cuarto, está en vías de tener más oyentes que los sermones de todos los curas parroquiales juntos...

d) *La regresión sádico-anal del hombre contemporáneo.* Mientras disponemos de cierta madurez en nuestras dispares actividades profesionales, hacemos gala de un infantilismo increíble en todo cuanto atañe a nuestra verdadera existencia y al devenir político de nuestra sociedad. El adulto contemporáneo, educado dentro de una maraña de mentiras y de prohibiciones ridículas, bloqueado en fases arcaicas preedípicas del desarrollo, no se encuentra en modo alguno preparado para dominar un destino controlado por la superpotencia tecnológica. Espectador pasivo, culpabilizado y agresivo, de una sociedad que se le escapa de las manos, vivenciando toda la angustia de un niño de dos años ante la idea de desobedecer al Estado, es decir, de perder a su madre, trata de negar su angustia, refugiándose en un trabajo en el cual no cree pero que le evita el pensar en un ocio en el cual cree pero que es para él igualmente debilitante. La inconsistencia de su personalidad⁶ se inviste de acuerdo con una modalidad típicamente regresiva con posesiones tales como el automóvil, el diploma, la promoción, la casa de campo, las vacaciones al sol. Este adulto que está dispuesto a obedecer a cualquier poder con tal que le asegure una euforización máxima, ha perdido todos los valores que enriquecen a una existencia humana: la alegría, el asombro, la curiosidad, el juego, la sexualidad compartida. Es sin lugar a dudas infinitamente menos adulto, infinitamente menos responsable de sí mismo que cualquier niño de seis o siete años que habite en cualesquiera de las sociedades que nos empeñamos en calificar de "primitiva".⁷

⁶ "De esta incitación sistemática a pensar, sentir y actuar como niños de diez años a la regresión fetal del esquizofrénico, no hay más que un paso", escribe Devereux, *op. cit.*, pág. 266.

⁷ Queda, claro está, el grupo generacional de los niños y los adolescentes en quienes muchos cifran todas sus esperanzas, pues ellos son, en muchos aspectos, infinitamente más lúcidos que sus mayores. Sin embargo, como lo ha demostrado vigorosamente G. Mendel, bloqueados en pleno meollo de la situación edípica, incapaces de superarla porque nuestra sociedad no tiene en ello el mínimo interés, se encuentran en una situación psicoafectiva prácticamente insoluble y están asechados por los vértigos de "soluciones" culturales igualmente regresivas y en último término francamente psicotizantes.

e) *Las máquinas de frustración.* Por primera vez en la historia de la humanidad, el modelo cultural que rige las relaciones de los hombres en sociedad no es ya, como a menudo se cree, un principio autoritario, moral y represivo⁸ sino un conjunto de normas impersonales tendientes a lograr un máximo de rendimiento económico y que ya no funcionan con referencia a un sistema ético o religioso cualquiera. Hemos llegado a un punto tal de lo paradójico que hay quienes llegan a preguntarse (injustamente) si para obtener una economía sana no tendríamos que producir seres enfermos.

Insistiré aquí sobre el simple hecho de que las poderosas máquinas técnico-capitalistas —que, lo repito, no son ni siquiera inmorales sino a-morales— suscitan, dentro de una lógica perfectamente rigurosa desde su punto de vista, una profusión de seudodeseos que la inmensa mayoría de los individuos no puede satisfacer por razones financieras evidentes. Esa tan codiciada opulencia, cuyo campo de propagación se extiende día tras día hasta el infinito, multiplica las causas de frustraciones y tensiones entre aquellos individuos que no están ya ligados entre sí por ningún ideal cultural, provoca en ellos una sobreexcitación patológica que no guarda relación alguna con la acción y los sumerge en una suerte de estupor permanente. Psíquicamente contaminado por una información pertinaz que pregona o machaca el más anodino suceso del día, por una publicidad erótico-débil espantosamente tediosa, el hombre contemporáneo, agotado ya por su trabajo y su condición urbana, se ve forzado a regresar hacia un mundo imaginario empobrecido y a refugiarse en la fantasía de una "felicidad" prometida pero que no es para él.

f) *De los mecanismos de compensación patológica.* Nuestra cultura no se contenta con multiplicar las alienaciones y las frustraciones, sino que las manipula, las controla, las orienta y les proporciona exutorios también patológicos. Me limitaré a mencionar cierto número de esas técnicas regresivas,

⁸ Que era el del capitalismo naciente de la Europa industrial y liberal hasta los años que precedieron a la última guerra mundial y que tenía al menos el mérito etnológico de favorecer cierto consenso social.

públicas o privadas cuya finalidad es el crear un estado de euforia o de embotamiento susceptible de impedir —o en el mejor de los casos diferir— el encuentro del individuo con su propia angustia:

— El empleo masivo de las drogas oficiales o no, del alcohol, del tabaco, tiene un efecto antiansiógeno manifiesto y permite a nuestras sociedades sobrevivir mal que bien sin que una catástrofe psiquiátrica se exponga a la luz del día.

— La función hipnótica y narcótica de las máquinas proyectoras de imágenes (cine, pero sobre todo televisión) que desintegran al espectador de su vida familiar y de su relación con el mundo de la naturaleza, lo adormecen, lo abisman en la pasividad beatífica de la posición sentada.

— Distracciones totalmente débiles y de una monotonía atroz: juegos radiofónicos, emisiones de Guy Lux en la televisión (las más apreciadas por los telespectadores), institución nacional del PRODE erigido en modelo de conducta para la tarde del domingo.

— Utilización sádico-anal de los automóviles que satisfacen a la vez nuestro gusto morboso por la emulación y la rivalidad y al mismo tiempo la euforización que provoca la velocidad.⁹

— Por último, la proliferación de clubes de vacaciones y de distracción que son, según la expresión de Mendel, verdaderas "clínicas de olvido" para los graves heridos psíquicos de nuestra sociedad. En ellos, enfermeras y monitores diplomados se encargan de quienes —y no es juego de palabras, fui un día a verlo, como etnólogo— se han convertido en verdaderos enfermos, asegurándoles durante algunas semanas una vida vege-

⁹ El hecho de confiar en máquinas cada vez más veloces y cada vez más mortíferas a individuos que desde el punto de vista psicológico no se conducen como adultos conscientes y responsables sino como niños retardados y mal educados en el sentido estricto del término, proviene de una de esas paradojas que hemos puesto de relieve anteriormente: existen culturas de la deculturación, que se autodestruyen en virtud de un desarrollo totalmente endógeno.

tativa perfecta y un suplemento de felicidad sensorial que, al nivel del inconsciente corresponde a una regresión de cuyo carácter resueltamente preedípico no cabe ninguna duda.

g) *La deculturación psicótica de la cultura occidental por ella misma.* En todas las sociedades que nos precedieron, sin ninguna excepción, el hombre entra en relación con el mundo de una manera que es *simbólica*, es decir, que significa algo para él y para el conjunto de su comunidad. Un árbol, una piedra, un animal o una puesta de sol remiten siempre a algo distinto de ellos mismos, sin por ello dejar de ser ellos mismos. De igual modo, al alimentarse o al hacer el amor, el hombre hace infinitamente más que cumplir, como el occidental, actos fisiológicos e higiénicos: intenta insertarse en el universo cultural de lo simbólico, transformar la nutrición y la sexualidad animal en ceremonias humanas. Su vida cotidiana consiste en *dar* una densidad ontológica al universo entero, y esta es la razón por la cual es de una profusión y una riqueza capaz de desconcertar a cualquiera de nuestros contemporáneos de buena fe. Pues de hecho no existe ya para nosotros una relación *mítica* posible que nos permita comunicarnos con la naturaleza de otro modo que por medio de los artefactos y de reunirnos para compartir un simbolismo colectivo que nos funda en tanto que seres de cultura. A decir verdad, hace ya mucho tiempo que no entramos en relación con la naturaleza. Hemos perdido, porque estamos enfermos, la gramática social que es la única que nos permitiría reencontrar el bosque o la montaña de otro modo que no sea el de querer apropiarnoslos a fin de montar en ellos una planta papelera (y ahora un "club Mediterráneo"). A falta de ese diccionario que es la cultura y es el único que permitiría descifrar el mundo, estos objetos naturales se han deculturado, es decir, han sido arrancados de su estructura simbólica y vaciados de su sustancia significativa en beneficio de inmensas máquinas que los explotan y los proyectan sobre las superficies planas de las pantallas de televisión.¹⁰

¹⁰ Hasta el sol, señala Jean Baudrillard, ha sido despojado de su densidad simbólica y se ha convertido exclusivamente en signo positivo y deculturado que tiene como único punto de referencia las vacaciones

Pero lo que es más reciente aun es que nosotros no nos comunicamos ya ni siquiera entre nosotros, que nuestras ceremonias han degenerado en rituales neuróticos, y que nuestras fiestas, que se habían vuelto insoportables y aburridas para todo el mundo, han desaparecido. Es la realidad del universo mismo la que se ha derrumbado para nosotros. No quedan más que los fragmentos dispersos de un entorno quebrado y amorfo, de una infinidad de masas de cemento afectivamente neutras u hostiles, impuestas por las exigencias tajantes de una sociedad de eficacia y rendimiento.¹¹

De ahí la consecuencia: la comunicación contemporánea es funcional y en resumidas cuentas empobrecida. Nos reunimos cada vez menos y nos telefoneamos cada vez más... para hablar de negocios. No manipulamos más que objetos e imágenes desprovistos de toda ambivalencia y de toda significación simbólica real. Los materiales culturales con que construimos nuestras experiencias están, todos ellos, literalmente deculturados, es decir, reducidos a la función de signos utilitarios que forman entre sí un sistema totalmente homogéneo, cerrado y perfecto y permite la supervivencia del sistema de poder.

h) *Nuestras producciones culturales y artísticas* obedecen también ellas a la misma ley de perversión aberrante de una cultura por ella misma. Es preciso distinguir dos grupos:

y su organización sórdida. Puede decirse que del mismo modo, el descubrimiento freudiano del inconsciente está en vías de ser sometido a ese mismo tratamiento de reducción formal a un valor-signo que algunos manipulan hoy en día como quien manipula la fórmula del uranio: después del sol-artefacto, tenemos hoy el inconsciente-artefacto, el cual, extirpado del campo simbólico en que opera, puede ser puesto al servicio de cualquier causa y justificar cualquier cosa.

¹¹ Tal diagnóstico no implica en mí ninguna indignación moral contra el hecho técnico-urbano que constituye el principio de realidad de nuestra época. Detecto, siguiendo a Devereux, locuras de sentido, monstruosidades culturales que conducen progresivamente a nuestras sociedades hacia su desaparición. No por ello preconizo un "retorno" a la naturaleza puro y simple, lo cual sería sociológicamente catastrófico por igual. La complejidad inaudita de nuestra cultura exige por el contrario un apoyo creciente en las ciencias (que no hay que confundir con el racionalismo erigido en defensa paranoide) y en particular en las ciencias humanas; que se aprehenda a través de su contacto, en una desescalada hacia la locura, a reculturar sistemáticamente todos los aspectos de nuestra existencia técnica y urbana.

— El conjunto de las manifestaciones de una “cultura” (!) popular desgranada por las máquinas (radio, televisión, cine) y recibida pasiva y beatamente por la inmensa mayoría de los individuos.¹²

— Las producciones culturales reservadas a una casta intelectual localizada sobre todo en París y caracterizada por una coloración francamente nihilista y hasta suicida. Las manifestaciones de este arte contemporáneo reflejan prácticamente, todas ellas, nuestra profunda atracción por todo cuanto no está vivo. Por interesantes que sean, los intentos novelescos de Robbe-Grillet por ejemplo o las búsquedas pictóricas de Vasarely expresan a la perfección, unas y otras, la atracción contemporánea por lo mecánico. Nos hemos transformado, repito, en los enemigos de nuestra propia sociedad —es decir, también de nosotros mismos.— hasta un punto tal que encontramos placer en la autoflagelación y la necrofilia. Y nuestro arte (para iniciados),¹³ día a día cada vez más formal y autoerótico, traduce a las claras la experiencia que nosotros vivimos cotidianamente de la ausencia del mundo.

Queda entonces la posibilidad de los espectáculos salvajes, la alternativa planteada por un “antiarte”, un “antiteatro”, una “anticultura”... Esas expresividades del grito que hace cincuenta años alcanzaron con el surrealismo una fecundidad creadora y liberadora incontestable ya no funcionan más hoy día sino como formas puras que miman al revés en un puro y simple anticonformismo, los principios mismos de nuestro arte, de nuestro teatro, de nuestra cultura. Entonces, algunos sienten la tentación de copiar la teatralidad “primitiva”. Pero

¹² No me detendré en ellas, tan evidente me parece, etnopsiquiátricamente la pobreza de tales espectáculos. Poseemos un cine descerebrado en un 90 %, en el cual los más estúpidos de nuestros “cómicos” tienen el triunfo asegurado por adelantado, y canciones que son ora aburridas, ora débiles y a menudo ambas cosas a la vez. Para la inmensa mayoría de nuestra población, esto es casi todo lo que hace las veces de cultura.

¹³ Esta tendencia a la atomización del lenguaje, a su reducción semiológica y aun fonética, no se observa tan sólo en el nivel del arte contemporáneo sino también en las ciencias humanas y hasta dentro del movimiento psicoanalítico.

incluso en este intento, se separan uno por uno cada uno de los elementos simbólicos de la cultura en virtud de la cual dichos elementos cobran sentido, al imitar una matriz fascinante pero que deculturada funciona en el vacío, dentro de un juego formal que no dice nada a nadie, salvo al etnopsiquiatra. Asistimos tan solo, según la expresión de Bastide, a un “trance fallido”, puesto que está despojado de toda gramática simbólica, que no expresa nada más que la profundidad de nuestra angustia y nuestro desamparo. Y nuestra imposibilidad de crear de verdad.

i) *La pérdida del sentimiento de nuestra identidad* es, finalmente, la consecuencia última de nuestra condición de aculturados técnicos. La sociedad esquizofrénica crea en serie individuos cada vez más idénticos que aceptan masivamente el conformarse a los modelos y contramodelos culturales vigentes, es decir, comportarse de la manera menos original posible, la más conformista, la más convencional. La indiferenciación ataca una vez más a los grupos rivales sin ningún discernimiento. Los excesos indumentarios, por ejemplo, atestiguan la profundidad de la regresión y la inconsistencia de la vida psicoafectiva de todos aquellos y aquellas que se conducen como artefactos plácidamente manipulados. Pero el mimetismo a contrapelo y así llamado “marginal” (!) de los individuos que solo pueden afirmar su identidad invirtiendo pura y simplemente las conductas indumentarias en boga, sugiere también la gravedad de la crisis que atravesamos.

De la misma manera, la ideología contemporánea de los “grupos” que emergen por doquier, no aporta psiquiátricamente ninguna alternativa real de solución para nuestra imposibilidad de comunicarnos entre nosotros. El soliloquio es reemplazado por un monólogo colectivo de un locutor anónimo, un chorro incesante, monótono, sin que el individuo haya tomado conciencia de sí mismo.

Estamos, en verdad, desarraigados de la cultura, acampamos sobre montones de detritus y no sabemos ya a quién identificarnos para poder seguir viviendo. Un número sin cesar creciente de mujeres no ve hoy en día su “liberación” sino en su identificación con los modelos masculinos de comporta-

miento. Y un número cada vez más importante de adolescentes se encuentra en un atolladero, entre una asimilación al modelo cultural ambiente y un rechazo de toda asimilación. Ante la imposibilidad de resolver esta insatisfacción radical, se ven constreñidos a adoptar conductas típicamente regresivas.

Esas reacciones psicoafectivas en que nos debatimos, enfermos y desdichados, atestiguan que estamos verdaderamente colonizados desde adentro por exigencias culturales aberrantes. Al igual que todas las poblaciones que viven en una situación de aculturación brutal, ya no sabemos quiénes somos, porque en realidad no poseemos ya ninguna personalidad étnica.

El conjunto de estos rasgos, aun cuando no sean vivenciados como patológicos por la gran mayoría de nosotros, puesto que son generalmente compartidos, no dejan de ser fundamentalmente paranoides y esquizoides. Pueden ser diagnosticados por cualquier etnopsiquiatra europeo, africano o asiático que se rehúse a dejarse encerrar en el dilema emboscado de la adaptación y la desadaptación y que trabaje remitiéndose constantemente a las categorías universales de la cultura y la deculturación. Al concluir este libro tenemos dos razones muy evidentes para inquietarnos:

1) La proporción más elevada de enfermedades mentales se observa hoy en día en los Estados Unidos y en los países escandinavos, es decir, en las sociedades más urbanizadas, más electrónicas, las psíquicamente más agotadoras y las menos comunitarias de todas cuantas existen. En Francia misma, durante el año 1969, los trastornos psiquiátricos graves fueron la causa del 20 % de las internaciones en provincia, y el 25 % en la región parisense. Según todas las probabilidades, estas cifras no podrán sino acrecentarse a medida que la sociedad avance hacia la masificación y la deshumanización.

2) Más alarmante aún que su incremento cuantitativo, es la naturaleza visiblemente psicótica de las perturbaciones mentales. Porque la neurosis obsesiva o la crisis histérica, que son los síntomas étnicos de elección de las sociedades tradicionales, no desorganizan radicalmente los fundamentos de la comunicación social. La esquizofrenia, en cambio, psicosis caracte-

rística de las culturas agonizantes,¹⁴ hace estallar el consenso mínimo indispensable para la existencia de cualquier sociedad. Es profundamente deculturante, desimbolizante, desindividua-
lizante y desocializante. Y solo porque no ha superado todavía cierto punto de saturación, cierto umbral de intensidad, no impide aún que los individuos se reúnan para hacer funcionar sus máquinas y dedicarse a sus ocupaciones habituales. No obstante, desde el momento en que nuestros modelos y contra-modelos nos enseñan qué debemos hacer para volvernos esquizofrénicos, corremos el riesgo, si no somos ya capaces de renunciar radicalmente a nuestra manera de vivir y a nuestra manera de concebir la existencia en sociedad, de transformarnos en inmensas leoneras psiquiátricas para enfermos crónicos que intentan desesperadamente aferrarse los unos a los otros para compartir su propio delirio, antes de desaparecer definitivamente como desaparecieron antes que nosotros otras sociedades.

¹⁴ Léanse y reléanse las conclusiones de Devereux, *op. cit.*, págs. 273-274.

CONCLUSION

Es mi ferviente deseo que este modesto libro haya logrado convencer al lector de que la etnopsiquiatría no es un accesorio de lujo, un instrumento de investigación y de cura del que se podría prescindir por el hecho de referirse a fenómenos "exóticos" y concernir a sociedades "primitivas".

1. El terapeuta occidental que interviene en una cultura distinta de la suya comprende perfectamente, si es que actúa de buena fe, que sus propios criterios nosológicos funcionan mal o no funcionan en absoluto en sociedades cuyas estructuras socioeconómicas difieren de las nuestras. El mismo problema se le plantea a cualquiera de nuestros psiquiatras que debe atender pacientes africanos hospitalizados en Francia a causa de perturbaciones mentales. Uno y otro deben apelar a la etnología. No obstante, por carecer del tiempo material para analizar en profundidad las peculiaridades culturales de todos aquellos que se ven precisados a tratar, necesitan un instrumento resueltamente metaetnológico, es decir, fundado no sobre el contenido relativo de una cultura particular, sino sobre las categorías universales de la cultura y sobre los procesos igualmente universales de la deculturación. Tal es el cometido del etnopsiquiatra.¹ Al proporcionar al psiquiatra

¹ Ha llegado el momento de exigir a los poderes públicos una separación (parcial) de los estudios de medicina y de psiquiatría. La etno-

una antropología culturalmente neutra, exime a este último del largo desvío de la etnología y le permite tratar con igual eficacia a un montañés berberisco, a un pescador Yurok, a un hechicero bantú o a un estudiante de Nanterre.

2. La etnopsiquiatría se inscribe dentro de la línea rigurosa y a la vez escandalosa, intransigente y subversiva del radicalismo freudiano. Es un acto total desencadenante de una profunda inseguridad, que implica el compromiso absoluto del investigador y que prolonga y amplifica el análisis individual comenzado en el diván del analista. A tal punto que el etnopsiquiatra no cambia en verdad de actividad cuando pasa del "diván" al "terreno" o del "terreno" al "diván".

3. La etnopsiquiatría psicoanalítica tiene, en suma, la vocación de arrancar el neofreudismo de su quehacer trivial que tiene por finalidad la adaptación y el reajuste de individuos psíquicamente contaminados y trastornados por nuestras poderosas maquinarias socioeconómicas de alienación, dentro de un sistema eminentemente nocivo y destructor para la salud mental. Decididamente crítica y polémica, militando por la reculturación y la resimbolización meditada y controlada de las figuras contemporáneas de lo moderno que, a todas luces, em-

psiquiatría, que en Francia sólo se enseña actualmente en París, en la VIª Sección de la E.P.H.E., debería ocupar, con respecto a la medicina, el mismo lugar que ocupa la fisiología. Cito expresamente algunas líneas del Dr. Gribinski que hubieran podido ser escritas por cualquiera de sus colegas psiquiatras:

"En siete años de formación médica no he encontrado una sola línea sobre psiquiatría... tres años de histología, de anatomía patológica y de patología experimental, no me han enseñado en qué consiste una familia.

"No conozco la Vendée. Una señora me cuenta historias de magia negra, de un cura exorcista, de biblia roja y biblia negra. En su familia, en Vendée, todo el mundo habla de eso. Todo el mundo lo encuentra normal. Hasta los policías de la aldea. Dos años de anatomía estudiados tradicionalmente siete veces de memoria, no me indican a quién debo curar. ¿A la señora? ¿A la familia? ¿A la Vendée?"

"¿Qué es una agitación, un delirio? ¿Qué es una psicosis? En siete años de estudios de medicina ni una línea, ni la más tonta, ni la más hueca, la más reaccionaria, la más organicista sobre la locura. Nada." ("La médecine et la psychiatrie", *La Nef*, N° 42, París, págs. 119-120).

pobrecen psíquica y socialmente al hombre, le hacen detestar la existencia o no pensar más en ella, la etnopsiquiatría es al mismo tiempo un combate pasional. Insta a las ciencias del hombre a diferenciarse radicalmente de las disciplinas universitarias aún hoy excesivamente ortopédicas, a movilizarse y descender "al terreno" para elaborar una respuesta colectiva a la disgregación psicótica en que hemos entrado y que amenaza alcanzar las proporciones de un cataclismo. El inmenso campo de investigación en el cual este modesto libro se ha empeñado en introducir no es pues, como se ve, desinteresado. Porque se preocupa por nuestra supervivencia y quizá por la supervivencia de nuestra especie.