

Saberes, cuentos y relatos: la percepción de la locura en la sociedad dogon¹

Denise Dias Barros*

Que Amba nos dé una buena noche
A los ancestros, masculinos femeninos
Que Amba nos permita levantarnos en paz
A las cuatro esquinas de la tierra
Que Amba permita que, al despuntar,
el día nos encuentre en paz
Que Amba nos muestre el camino
¡¡¡Amba sagu u Sagu!!!

Antemelu Dara



CRMT Bandiagara

Los caminos de esta investigación

Estuvimos por primera vez en Mali en 1993, durante un seminario sobre medicina tradicional en el cual se reunieron una serie de notables de la medicina tradicional de varias regiones del país.

El trabajo de campo que desarrollamos -desde septiembre de 1994 hasta agosto de 1996- pudo llevarse a cabo de acuerdo con la División Nacional de Medicina Tradicional. Después de ese periodo se sucedieron una serie de nuevos encuentros de duración variada (entre 45 días y 12 meses) para realizar una serie de estudios en la región sobre otras cuestiones y temáticas. Presentamos aquí una serie de datos que permitan un acercamiento a la forma en que el universo Dogon entiende los sucesos ligados al *wede-wede* (nombre en lengua *donno s<<*), proceso de manifestación del sufrimiento psíquico y que preferimos traducir por locura. Además de informaciones basadas en entrevistas con adivinos, terapeutas Dogon, es-

pecialistas en *wede-wede*, familiares y pacientes, discutimos un cuento narrado por Ambanu Tembene y recreado en forma de dibujo por Antemelu Teme Atô.

Iniciamos nuestras actividades en septiembre de 2004 partiendo de la villa Bandiagara. Después de algunas visitas (que duraban, a veces, días) y con base en la lectura de los trabajos de Piero Coppo y de su equipo del Centro Tradicional de Medicina Tradicional, pudimos elaborar guías de entrevistas con la intención de conocer las ideas y las formas de entender la locura. Sin la posibilidad de comprender su lengua, el propósito de una observación, comprensión y participación en las conversaciones del día a día quedaba mermaado. Los límites estaban imperiosamente presentes en cada momento.

Aprendimos a agudizar los sentidos: era preciso estar atentos a los gestos, miradas y tono de voz para garantizar alguna comunicación. Con el tiempo,

*Departamento de Fisioterapia, Fonoaudiología y Terapia Ocupacional de la Facultad de Medicina – Universidad de San Paulo (USP), Brasil.

los saludos diarios y las palabras clave fueron siendo incorporados pero la barrera lingüística permaneció como una importante limitación de este estudio.

Optamos por grabar las conversaciones, transcribirlas en cada una de las lenguas dogon y traducirlas dos veces (palabra a palabra y literalmente). En el caso del cuento aquí presentado, hemos optado por un trabajo posterior de textualización a efectos de esta publicación. Las grabaciones fueron negociadas con cada uno de los participantes, que reaccionaban de forma diferente ante la propuesta. Algunos tardaron varios encuentros antes de darnos permiso para grabar las conversaciones, fotografiar o filmar.

Siguiendo la orientación de Hampâté Bâ que hace hincapié en la necesidad de que una cultura sea aprehendida por la experiencia, necesitábamos ir más allá en la búsqueda de informaciones (en tanto que datos objetivados); era fundamental conocer las reglas de comportamiento que guían las relaciones en el día a día de las personas.

Para Hampâté Bâ, en el mundo africano, el intermediario, esto es el mediador, es indispensable. Entre el creador y la humanidad existen intermediarios. El africano usa siempre un intermediario, *el hermano más joven, para dirigirse a su padre, solicitará la mediación de su hermano mayor, de su madre o incluso de su tía*. Si una persona va a una reunión deberá encontrar a alguien que exponga, en su nombre el motivo de su presencia. La palabra es el mejor de los intermediarios pero la palabra no acepta tres cosas: *no acepta ser pronunciada*

antes de tiempo, no acepta no ser pronunciada cuando llega el momento y no acepta ser pronunciada después de ese momento.

Así se dice que el tiempo 'está dentro del secreto de tres'. Ese pensamiento triádico se opone tanto al dualismo como a la construcción lineal de nuestra forma de ver las cosas y es la base del pensamiento dogon (y tal vez negro-africano); sus consecuencias se captan con gran dificultad permaneciendo fugaces y escurridizas para la racionalidad occidental.

Los conceptos fundamentales de salud y enfermedad en la medicina africana, según Koumaré, están ligados a la idea de equilibrio e interdependencia de los elementos constitutivos (visibles o no) que se influyen entre sí:

(...) desde el nacimiento el ser humano está sujeto al control de elementos naturales y la supervivencia depende de la capacidad de encontrar un equilibrio en un ambiente que contiene elementos favorables y desfavorables. El conocimiento de estos elementos confiere poder para conservar o alterar el equilibrio que representa la salud, aunque sea a distancia. (Koumaré, 1988: 24).

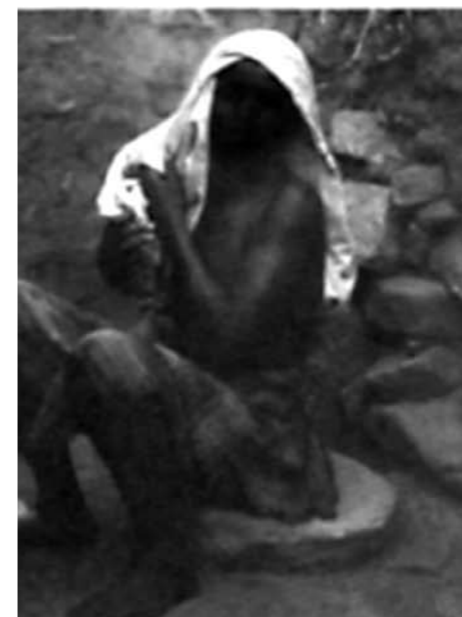
¿Y la locura? ¿Qué características tiene? ¿Qué significa *wede-wede* en la sociedad dogon?

¿Locura? ¿Qué le ocurre a una persona que rompiendo los patrones culturales establecidos en su civilización pasa a no tener actitudes, gestos o palabras toleradas por los suyos? Fueron éstas algu-

nas de las cuestiones e inquietudes que guiaron nuestra búsqueda del punto de vista de los diferentes autores que conocimos en la convivencia cotidiana.

La locura es vista aquí como una manifestación de las posibilidades de lo

humano, siendo al mismo tiempo singular, por constituir un acontecimiento particular en la vida de una persona, y colectiva por exigir sentidos compartidos. No se trata de discutir qué es la locura, sino cómo se comprende y se vive.



Tratamiento en Kumo-gine.

Universo terapéutico dogon

Ibrahim Sow (1977:86) distingue tres dimensiones constitutivas de la persona. La primera es una articulación con lo ancestral fundador que le confiere a la persona su dimensión fundamental (1977:87). La segunda, la articulación de la persona en la comunidad cultural actual que configura el lugar de cada uno, las relaciones de las personas entre sí, las reglas, las instituciones, las prácticas sociales y también la relación de los hombres con la naturaleza. Una tercera dimensión la facilita la existencia del linaje que confiere a la persona el sentimiento de existir dentro de la familia y, al mismo tiempo, propicia una pertenencia en la que las implicaciones relacionales son máximas (1977:88-89).

La noción de salud es entendida como parte del proceso de formación y de socialización de la persona; proceso que se realiza en la intersección entre una persona y sus antepasados, entre una persona y la comunidad, y se desarrolla a partir de un proceso existencial constituido por medio de recorridos y elaboraciones muy propias que poseen las personas.

El niño nace con todos los componentes de lo humano e inicia un proceso que irá convirtiéndolo en persona. La acción constante de la sociedad en la construcción de la persona conoce momentos de síntesis. Ese proceso se lleva a cabo mediante rituales individuales y colectivos. La persona deberá crecer, adquirir fuerza y saber, en un proceso que no concibe rupturas y exige confirmaciones constantes entre los recursos personales y la dinámica social. Eventos específicos pueden interferir este proceso poniendo en riesgo la integridad y por tanto la salud: accidentes, enfermedades, en-

gaños, transgresiones e influencia de otros seres. El principio de interferencia entre los seres es una característica importante de la interpretación del mundo dogon. Se trata de una representación plural cuya principal característica es ser esencialmente relativa y relacional (Augé, 1994:32).

La persona es definida en un sistema de relaciones cuyos parámetros más significativos son la filiación y la alianza. Desde su concepción, los niños son blanco de innumerables peligros y su supervivencia es incierta.

Diversos adivinos son consultados ante cada inquietud o conflicto o ante un deseo o ambición. En su búsqueda de sentido una persona permanece envuelta en la incertidumbre. Adivinos, terapeutas especialistas en el tratamiento de la locura y *marabus* (2) contienen todo tipo de ansiedades y contribuyen a su elaboración. La enfermedad es percibida como la perturbación de un equilibrio que es necesario reconstruir. Se debe actuar en distintos niveles para recomponer el orden: la purificación del cuerpo del paciente y la reparación de las faltas son condiciones necesarias para que un tratamiento *pueda ser eficaz*.

Terapeutas

Son diversos los agentes sociales que conforman el sistema terapéutico dogon. Frente al sufrimiento, el primer nivel de reacción se produce en el seno de la familia.

En la sociedad dogon podemos distinguir los adivinos (*almaga* (3), *kundu-n&*), los terapeutas (*j<n-j<#u-n&*), los vendedores de plantas medicinales y objetos destinados a los tratamientos y rituales terapéuticos, los encargados de los cultos y los guardianes de objetos o lugares receptores de fuerzas.

No podemos dejar de mencionar al *marabu* que trata y ofrece interpretaciones con base en El Corán. El terapeuta conoce, también, la farmacopea pertinente y la palabra que dinamiza su acción terapéutica. Se le reconoce como aquel que tiene el poder de curar y, que a través de su sensibilidad, puede usar alguna técnica de adivinación o de comunicación con los seres no visibles.

Los ritos constituyen actos de comunicación, modalidades de un pensamiento, formas de interpretar, clasificar y construir la realidad social como concepciones del mundo (Vitor Turner, 1972). Orientan el suceso y conducen a la comprensión de la dolencia, evocando una contradicción dolorosa entre una permanencia relativa del ser social y una fragilidad irremediable del ser individual (L. De Heush, 1971). Todas las sociedades elaboran explicaciones sobre la enfermedad que, para Augé (1986), poseen puntos en común: hablan del individuo, de su definición, de sus componentes, de los incidentes y el destino; hablan de la sociedad o de las causas sociales y de la amenaza de los valores, basándose en los datos observados, en los síntomas y en las circunstancias del evento.

Nociones ligadas a la locura

Wedede-wede, la locura, es clasificada por los dogon como una enfermedad (*lul<*) grave. Para definir una situación considerada patológica se encuentra terminología propia en diferentes lenguas dogon: se trata de *wede-wede* (*donno s<*); *keke* (*te#u kâ*); *wenzenin* (*t<r<s<*) entre otras.

Cuando se llama a una persona *wede-wede gin&*, esto significa que se encuentra en una situación en la que su recuperación es difícil. De ahí surge el cuidado en el uso de este

término. Es preferible usar formas figuradas para referirse a una situación de crisis, como "persona con la cabeza incompleta" (*ind& ku k&w w< l<*), "persona con la cabeza invertida" (*ind& ku bilia d&*) o "persona con la cabeza esparcida" (*ind& ku ginna w<*).

La enfermedad, como en otras culturas negro-africanas, es una entidad en movimiento, lo que significa que sube, baja, se pasea, es decir, que actúa. Entendiendo así las cosas, para referirse a una persona enferma se dice: la enfermedad se subió a su cabeza (*lul< ku w< m<ra dambe*), la enfermedad la prendió (*lul< won agi*) o la dolencia se sentó en su cabeza (*lul< ku m<n& da#a*). Pero la locura no 'se sube' a cualquier persona. Las personas de cabeza ligera (*ind& ku wey*) que expresan de forma exagerada sus emociones y sienten miedo con facilidad están más expuestas a los peligros de la enfermedad; en cambio aquellas personas consideradas de cabeza pesada (*ku dogozo*), se encuentran más protegidas. Estas últimas están menos expuestas al miedo, n&, que es un factor desencadenante de la crisis. Y de esta forma, difícilmente contraerán *wede-wede*. La cualidad de la sangre (dulce o amarga) representa, también, un factor importante. En otras palabras, la enfermedad puede alcanzar (*ind& lul< aga*) más fácilmente a personas de sangre dulce (*ni &llu*) y cabeza leve (*ni wei*). Ocurre al contrario con la persona de sangre amarga (*ni gallu*) y de cabeza pesada (*ni dogod<*) como describe Lionetti (1994:7-8). Estas condiciones individuales son consideradas hereditarias y transmitidas de una a otra generación, pero existen circunstancias o situaciones de la vida que pueden fragilizar a una persona (disminución de la fuerza vital), dejándola más expuesta a las enfermedades. En cuanto al comportamiento durante las

Los ritos constituyen actos de comunicación, modalidades de un pensamiento.

crisis, encontramos *wede-wede ya* (forma femenina considerada como una manifestación fría, *kellu*) y *wede-wede ana* (forma masculina considerada como caliente, *numo*). Coppo afirma que esta tipología va unida a la idea de la gravedad de las circunstancias, siendo la forma *ya* menos efusiva pero de más difícil tratamiento y la forma *ana* menos grave y de pronóstico favorable (Coppo, 1994, p.53-4).

A veces la denominación del problema psíquico se hace por referencia al supuesto agente causal o a un mediador de la acción de ese agente. Es el caso de los términos *g&ze* (viento), *g&ze pazan* (viento ruín), *ogulum b&li* (seres del bosque), *y&b&n g&ze* (*y&b&n* que viaja a través del viento), *y&b&n t&bili* (4) (pegar: *y&b&n y* o *&b&n nindimi* (*y&b&n*: asustar)). Es importante señalar que la clasificación que utilizamos es una inferencia de los datos recogidos, no se trata de una sistematización ofrecida directamente por los terapeutas. Éstos, espontáneamente, al mencionar la tipología de los problemas psíquicos, prefieren aludir a la gravedad y al comportamiento de los enfermos más que a la causa de la enfermedad y prefieren enumerar las causas que conocen sin preocuparse de agruparlas o jerarquizarlas.

En la locura, momento de ruptura y de pérdida de los factores de protección, la persona siente que flaquea la relación entre sus diferentes componentes, que se dispersan. Son los códigos de conducta los que facilitan los parámetros que permiten distinguir normalidad y anormalidad o las señales que permiten entrever una posible crisis. Un desorden personal puede dar lugar al desprecio de los códigos de conducta interpersonales (levantarle la voz al más viejo o interrumpir su palabra, vestir inadecuadamente o desnudarse en

un lugar público, robar, agredir sin razón, dar miedo a los niños o huir al bosque), una violación de un pacto ancestral (entrar en un lugar sagrado, transgresiones alimenticias), la violación de los preceptos que rigen las relaciones de los humanos con la naturaleza visible (cortar un árbol en lugar sagrado, no cumplir los ritos de purificación del bosque) y con los seres no visibles (entrar en los lugares donde viven los seres no visibles como los *y&b&n*, *jinnu* sin pronunciar las palabras de protección).

La crisis puede también identificarse por signos como la búsqueda de aislamiento, la incoherencia verbal, el mutismo, la inapetencia acentuada, el negativismo, las estereotipias, la agitación y el insomnio, entre otros (Coppo, 1988, p.63). Hay que resaltar que estas señales deben confrontarse, por un lado, con la capacidad o incapacidad de la persona para mantener sus actividades cotidianas y, por otro, con posibles explicaciones coherentes con la visión del mundo dogon. Así, el hecho aislado de que una persona vea y oiga cosas que no ven ni escuchan los otros puede significar que está en contacto con seres existentes pero invisibles para la mayoría de los humanos. De este contacto puede resultar tanto una experiencia negativa como positiva. Si la persona tiene miedo (*n&*) puede perderse (su *kinde kinde* se escapa) dejando el camino abierto a la enfermedad. Otro destino es posible si la persona consigue transformar la experiencia vivida en algo positivo, interpretando el episodio dentro de los márgenes que su universo simbólico le permite.

Terapias y curas

Nos parece difícil precisar los límites de un proceso terapéutico. ¿Dónde comienza la terapia?

No se pueden desacreditar los caminos que llevan a la búsqueda de sentido de las interpretaciones propuestas por un familiar, por adivinos o terapeutas. Los procesos de interpretación pertenecen al universo del tratamiento propiamente dicho.

La acción terapéutica parece encontrarse ella misma viva y en permanente movimiento. Para comprender los procesos terapéuticos es preciso conocer la importancia de determinadas composiciones activas formadas por un conjunto de objetos (5) situados en lugares sagrados. Son depositarios y acumuladores de potencias específicas y objeto de un conjunto de ritos que permiten su continuidad histórica. La rotura, el abandono, el maltrato, el robo u otro tipo de desorden con estas composiciones (realizadas de forma voluntaria o involuntaria), pueden desencadenar diversos acontecimientos que ponen en riesgo a la persona, a la familia e incluso a la sociedad.

Marc Augé afirma que este tipo de objetos-dioses que mantiene una relación de participación ontológica con los hombres, forma una unidad dinámica y plural: "tienen necesidad los unos de los otros: los hombres de su indulgencia y los dioses de las ofrendas y sacrificios de los hombres" (1988:22). Estas composiciones activas pueden ser personales, pertenecer a un grupo de antepasados comunes, a un linaje o a una parte del linaje. Pueden ser también adquiridos en situaciones específicas por una persona y pasar de una generación a otra incorporando significados para la familia, para la localidad y para quienes participan por medio de peticiones, sacrificios y favores recibidos. La mayor parte de estas composiciones se usan para la protección, pero también pueden utilizarse para agredir. Los objetos poseen

en si mismos la posibilidad de ser utilizados para la defensa o el ataque; la ética de este uso depende de las personas y de los grupos. Los diferentes elementos que constituyen las composiciones activas son al mismo tiempo recursos (en tanto que dotados de valor y propiedades terapéuticas específicas) y mediadores (en tanto vehículos de comunicación y suministradores de significados entendibles). El uso de plantas y animales evidencia la cualidad de la relación hombre-naturaleza; desde la recolección hasta la ingestión de los medicamentos deben respetarse diferentes cuidados y reglas que faciliten la absorción de las fuerzas de los elementos necesarios para la persona debilitada.

El especialista actúa, a su vez, dentro de los parámetros que la sociedad comparte.

La terapia comprende un conjunto de rituales. Por una parte, los rituales propiciatorios y de purificación y, por otra, los que van unidos a la aplicación de los medicamentos (fumigación, aspiración e ingesta).

La palabra está dotada de fuerza intrínseca. *Ibu s<* -la palabra que da la vida- está cargada de capacidad de protección y puede actuar en diferentes situaciones de la vida cotidiana: para conseguir la aceptación cuando se llega a una localidad extranjera, contra las acciones de seres no visibles, enemigos o contra el mal de ojo. *El espacio* terapéutico abarca, además de los rituales, la vida diaria de la persona en tratamiento. Durante ese periodo puede vivir con la familia del terapeuta o permanecer en su casa. Después de la cura se toman una serie de medidas para que no vuelva la enfermedad y como agradecimiento: rituales de contención de la enfermedad y de agradecimiento, definición de reglas de conducta

El espacio terapéutico abarca, además de los rituales, la vida diaria de la persona en tratamiento.

y alimentación; en algunos casos el agradecimiento periódico es obligatorio mediante la creación de una comunidad de adeptos.

Los ritos, junto con el lugar y los objetos que los integran, conforman el proceso de socialización que, en la memoria del grupo, sirve de base para la interpretación de la experiencia individual.

Los ritos crean reglas de acción del hombre sobre la naturaleza y sobre la forma de relacionarse con los otros. Son depositarios de deseos y angustias. Ofrecen protección personal y social y permiten actuar sobre los desequilibrios de diferente tipo y origen. Pueden ser fuentes importantes de formación y mantenimiento de la cohesión y la solidaridad, al mismo tiempo que armas contra los enemigos. Además de esto, se asocian con enfermedades provocadas por transgresiones y brujería. Así *"el ritual africano, en la medida en que concierne a la individualidad humana, se esfuerza al mismo tiempo en dar identidad"* (Augé, 1934:35).

Para Houseman y Severi (1944) el ritual se define antes que nada por las formas

relacionales que establece; esta red de relaciones complejas que se materializa en el acto ritual refuerza la identidad de los implicados (1994:205-6). Los autores ponen el acento en que una serie de relaciones, que permanecen ausentes de la vida cotidiana, se condensan en el acto ritual. En el interior de esta red de relaciones todo es simbólico. El acto ritual se aprende a través de un modo particular de imitación que comporta una sistematización de la imagen del otro. El ritual puede alimentarse de un simbolismo que se manifiesta sobre todo a través de lenguajes no verbales, pues el lenguaje verbal pierde en el rito lo esencial de su función comunicativa. Los actos son un soporte para la traducción ritual de las representaciones, que contienen gestos, palabras, imágenes, relaciones, contexto y objetos. La práctica ritual establece relaciones con una representación de la experiencia individual y la memoria histórica, es *"vehículo de simbolización e instrumento de una estrategia social"* (Houseman y Severi, 1994:195) además de un instrumento para la construcción de la memoria social.



País Dogon, Banani: Casa de la palabra, AGR, 2001.

La palabra locura en un cuento Dogon (Tu#<): una aproximación

El acto de contar pone en primer plano las sensaciones, los sentimientos, además de procesos, de historias y valores. Es también un 'saber decir' a partir de códigos muy precisos de una sociedad determinada. El cuento permite contar sin revelarlo todo, creando un espacio fundamental: la interpretación que cada uno puede hacer de una enseñanza dialécticamente ligada con las posibilidades y el momento propio o particular del aprendiz. En este sentido el cuento se vincula a la formación de la persona, inseparable de su 'ser en el mundo'. Presenta en su narrativa los conflictos y las pasiones resaltando las relaciones sociales con sus normas y valores, decodificados por la capacidad de quien escucha.

Las narraciones se entienden como fragmentos, como momentos compactos de vida, acontecimientos intensos, esenciales y fuertemente simbólicos. Cada cuento esconde y revela parte de la comprensión que la sociedad hace sobre ese momento humano crucial del enfermar y de la emergencia de una crisis para la que la sociedad destaca especialistas y crea un léxico rico.

En el conjunto de las producciones literarias orales, el cuento es en prosa con carácter de ficción con diferentes nombres dogon. Los relatos ancestrales e históricos son clasificados como palabra antigua (*s<p&y*), aunque sus límites sean a veces tenues. El cuento no es palabra secreta pero es palabra escondida.

Además, el cuento es expresión de vida en familia, en la intimidad de las relaciones, contado siempre de noche, en las bodas, en los bautizos, durante la vigilia antes de

conducir el cuerpo a la gruta (el entierro) o cuando en la vida cotidiana alguien lo solicita. Son principalmente los niños quienes lo piden a sus madres y abuelos, y los jóvenes a sus progenitores del mismo sexo. Asociado a la sexualidad y a la fertilidad, contar es mantener relaciones de gran intimidad y compartir las mismas reglas sociales que el matrimonio. Fuimos a buscar en esas narraciones vínculos entre la manifestación de la locura y diferentes episodios estructuradores de la vida de una persona: nacimiento, casamiento, iniciaciones, procesos de socialización, ritos adecuados para las necesidades de una persona o grupo, relaciones con antepasados, con la naturaleza, deseos de realización y sentimientos de fracaso, sobre la condición de hombre o de mujer, de más viejo o de más joven en el interior de las relaciones; en fin, una dinámica de acciones sociales de las prácticas históricas y de la emergencia de la locura.

Aunque el narrador lo desconozca y no posea un dominio pleno de los sentidos que la narración evoca, personajes y episodios se refieren al conjunto de enunciados que sustentan el universo Dogon.

Los cuentos favorecen la búsqueda amorosa, gracias a la cual la humanidad sigue su camino. En el centro del humanismo negro-africano, la *palabra antigua* es el conocimiento que sitúa a la persona en un espacio y tiempo amplios de su sociedad, historia y filosofía. Los cuentos, a su vez, colocan a los hombres en un escenario, en un espacio y en un tiempo más próximos donde el conocimiento se entrevé apenas.

Quisiéramos traer aquí uno de los cuentos, haciendo hincapié en que la narración es la manera fundamental de la elaboración y

La palabra antigua es el conocimiento que sitúa a la persona en un espacio y tiempo amplios de su sociedad, historia y filosofía.

comprensión del dolor y del sufrimiento. Al tomar la palabra el narrador eleva el tono de voz y modifica su postura corporal provocando la atención inmediata y todos se concentran para lo que ha de venir. A cada frase se intensifica la elocuencia acompañada siempre por el auditorio que responde: *Amina!*. Es común que tres o cuatro de los hombres presentes hagan sus evocaciones antes de que alguien exclame, medio exaltado:

_mi turu b&l&n !. (¡Traigo algo!). Así también iniciará el narrador Ambanu Tembene el canto que sigue.

En coro, el público responde:

Amba u j&l&! (¡que venga en nombre de Ambá! ¡El sea bienvenido!)

"El cuento que voy a comenzar trata de una mujer, su hijo, un puercoespín y una gacela. Sobre los cuatro.

Una mujer trajo una criatura al mundo El niño creció. Entonces la mujer le dijo que se fuera a cazar

El pequeño se hizo cazador

El cazador tuvo un niño que también se hizo cazador

No había animal que perdonase: ¡a todos los mataba!

Un día se cruzó con un puercoespín (kim&n) y quiso matarlo.

El puercoespín le pidió que no lo matase y le avisó:

- No me mate pues, aunque usted se libre, su hijo no se librará.

El cazador no quiso escucharle y disparó. Después, tiro la piel y se llevó la carne para su casa.

Comieron bien. Su hijo y él se fueron a dormir.

Durante la noche el hijo cogió una navaja y fue a apuñalar a su padre.

- ¿Por qué haces esto?, le preguntó.

- Antes, cuando el puercoespín pidió

que no lo matase, usted lo mató a pesar de sus gritos y nos lo comimos.

Por eso voy a apuñalarle.

El padre le preguntó si se había vuelto loco.

El afirmó que no.

Como el joven repitió la amenaza, lo sujetaron y lo llevaron a otra casa.

Permaneció loco por mucho tiempo.

Y no se encontraba remedio en ningún lugar.

El padre, que no había dejado la caza, salió un día a cazar y se encontró a una gacela (yodu).

Cuando iba a dispararle, ella le pidió que no lo hiciese porque, a cambio, le daría una cosa.

El tenía un enfermo en la villa.

Si no la mataba, ella le daría algo...

El cazador respondió que si ella le diese el remedio no la mataría.

El animal trajo entonces su remedio; eran las plantas polo, te\$e e s&lu-pilu.

- Deben quemarse juntas; se le darán las cenizas al enfermo cada vez que vuelva la enfermedad, le explicó.

Le dijo que también tenía que fumigar el interior de la casa.

- Cuando hagas esto tu hijo se curará, afirmó ella.

El cazador le dijo que estaba de acuerdo.

Cuando la gacela le entregó el remedio, el cazador le disparó.

- ¿Por qué me mata?, preguntó.

- ¡Para que no me quite la medicina!

Diciendo esto, se llevó al animal para su casa.

Hizo el tratamiento indicado por la gacela y su hijo sanó.

Después, él abandonó la caza.

¡Fue éste el lugar que yo encontré!

Ambanu T&mb&n& es originario de Kani-goguna, región Tommos<<, situada en

Planalto Dogon. Es hijo de un terapeuta y cazador que conoce muchos cuentos que tratan de animales.

El cuento de Ambanu traduce la alianza profunda que se establece en la sociedad dogon entre hombres y vida animal y vegetal, un tejido de continuidad que dirige la comunicación entre seres con un mismo orden cosmológico. La observación da la posibilidad al hombre de pensar en la naturaleza a la vez que piensa en si mismo. La locura aparece como el resultado de una interferencia entre seres: el hijo del cazador sin protección ni conocimiento se vuelve blanco de la acción del yama del puercoespín que toma al joven y conduce sus acciones. La importancia de la acción del yama o \$ama revela su fuerza explicativa al darle sentido al infortunio. Es un elemento dinámico que organiza las correspondencias e interpenetraciones esenciales entre persona (cuerpo y psique), naturaleza y sociedad.

El yama es, en el contexto de la narrativa de Ambanu, la manifestación del doble-animal que es socializable, constituyendo ambos el proceso iniciático de los cazadores para quienes uno de los objetivos fundamentales es el dominio de la manifestación del doble. El cuento de Ambanu nos muestra a un hombre cazador que sabe cómo protegerse contra la fuerza del yama del puercoespín y a un hombre no iniciado, el joven hijo del cazador. Este, en su fragilidad, ofrece la oportunidad para la acción del puercoespín a través de su yama (su animalidad, su propia fuerza entrópica, desorganización que engendra formas de organización) que debe ser socializado por la iniciación.

La locura se asocia aquí a la manifestación de incapacidad del no iniciado para armonizar los elementos naturales y sociales que le constituyen.

Los Dogon consideran que los puercoespines -kim&n- son hombres que viven bajo la tierra adquiriendo forma humana cuando la abandonan (Kervran, 1993). En el sistema clasificatorio pertenecen a la palabra de purificación de Nommo Amma S&ru (Calame-Griaule, 1965). Viven en fallas profundas de las rocas de donde brota un vapor caliente considerado emanaciones de los antepasados. Con el intestino del puercoespín se elabora un medicamento amargo (sabor que posee valor de purificación) usado para calmar los dolores del parto.

El tratamiento del mal, esa fusión descontrolada del hombre y el animal, está mediatizado por el conocimiento de la gacela (yodu) sobre el poder de las diferentes plantas y su forma de administración (por fumigación).

La yodu es un tipo de gacela que puede correr rápido y durante mucho tiempo. Está asociada a la velocidad del sueño y a diferentes tipos de adivinación, principalmente a una forma inteligente de adivinación en la que "se ve con la cabeza", lo que significa que el adivino explica sin soporte material lo que "su cabeza ve". Y asociada también a la adivinación de la palabra de la raposa y a la interpretación de los sueños. Se dice que, donde la gacela aparece, se podrán ver en sueños a los muertos y a los vivos de aquel poblado. Ella se asocia así al enigma y al carácter premonitorio que puede tener el sueño. La palabra del sueño es interior, asociada al páncreas (6).

La locura aparece como el resultado de una interferencia entre seres.

La muerte de la gacela sugiere, de un lado, la fuerza del secreto y los peligros que envuelven el saber que no es definitivo; es necesario mantener ciertos cuidados y prestar atención al quién y al cuándo de la revelación. Por otra parte, sugiere una unión íntima entre el saber y la persona; el saber aumenta las cualidades de quien lo recibe, pero se debe preservar y proteger. Así mismo el enigma de la enfermedad puede ser desvelado. Entre tanto, ese proceso implica una transformación profunda: el cazador abandona su actividad y puede transformarse en terapeuta, una vez que posee el secreto de la curación revelado por la gacela.

El terapeuta (j<nj<#u-n&), como el cazador (dannana), conoce los secretos de las plantas del bosque, puede hacer un remedio que cura o un veneno que mata. Calame-Griaule (1965) dice que la palabra del terapeuta puede servir para la vida o para la muerte. En el sistema clasificatorio, pertenece a la palabra de la raposa, Yurugu. Ella viene de Jo#u S&ru, cuya esposa es Yasigi (gemela de Yurugu). El fue el hijo sacrificado siendo el primer antepasado que conoció la muerte por haber defendido a Yurugu, por tanto por defender el desorden y quebrar las reglas ancestrales. Su cuerpo fue guardado en una caverna dando origen a la sociedad de los hombres (awa – se trata de la sociedad iniciática, conocida también como sociedad de las máscaras porque participan en el ciclo de rituales funerarios de los hombres iniciados). Renace después en forma de serpiente, terapeuta de los animales.

La actividad terapéutica que se asocia sobre todo al estómago (7) (que con-

sume el alimento sacrificial) contiene la problemática de la metamorfosis del antepasado Jo#u S&ru en serpiente y después en y&b&n que ocurre en el relato del cazador que se transforma en terapeuta. El relato identifica el valor terapéutico de tres plantas: polo (*Sansevieria*), s&lu-pilu (*Boscia angustifolia*), ten\$e (*Euphorbia sadanica*).

Polo (DO) es una planta nativa que suministra las fibras de las máscaras. Se distingue un polo ana, masculino y un polo ya, femenino. Según Dieterlen (1952:140), el nombre significa, em t<r<s<<, 'partir en dos con las manos'; em donno s<<, significa 'quebrar', 'cortar'. La autora afirma que esta familia de plantas se asocia con las respiración y los movimientos del cuerpo; se acostumbra plantarla en un campo de cultivo para tener éxito. En su forma masculina, ana, marca los lugares prohibidos (dama) destinados al culto de Binu y de L&b&. En otras palabras, donde sólo se permite la entrada en estado de pureza de algunas categorías de personas. Marcel Griaule, en Masques Dogon (1994:403), se refiere al uso de largas fibras de polo ana en la confección de las sayas, parte de la indumentaria ritual. Afirma el autor que polo ya es tóxica, que se utiliza para aturdir a los peces en la pesca. Está asociada a la curación y a la muerte. S&lu-pilu (DO) es un árbol de la sabana que alcanza ocho metros de alto y sus hojas son usadas por diferentes terapeutas para el tratamiento de la locura, wede-wede, y la enfermedad del viento, wewe. Su humo produce un vapor picante de un olor considerado repulsivo.

La planta saheliana ten\$e (*Euphorbia sadanica*) es un arbusto espinoso que mide

de uno a dos metros y suelta un líquido irritante. Sus ramas quemadas se utilizan en el tratamiento de las heridas para cicatrizarlas (Keita y Coppo, 1933), en el tratamiento de gamma, dolencia de la sangre y de los huesos, dolores articulares difusos, reumatismo (en este caso inhalada) (Coppo, Fiore y Koné, 1989).

Una de las plantas citadas, s&lou-pilu, es mencionada por diversos terapeutas como eficaz en el tratamiento de la locura, formando parte de un conocimiento ancestral al que se accede plenamente por iniciación. El cuento revela el conocimiento popular de su valor terapéutico. Las dos últimas especies de plantas se administran por fumigación donde el olor es elemento importante. Observamos que polo es también utilizada por el terapeuta Ambajug< en el tratamiento de la locura y durante la recitación del *ibu s<< (8)*, golpeando levemente contra la cabeza del paciente. Además de esto, uno de sus pacientes afirma que, al llegar, cogió aquella misma planta que fija a la pared externa, muy próxima a la pequeña habitación donde se encontraba encadenado cuando le visitamos. Respecto a la tercera planta no obtuvimos mayores informaciones en cuanto a la simbología asociada a ella y no se hizo referencia alguna por parte de los terapeutas dogon que conocemos sobre su utilización en el tratamiento de la locura.

El cuento habla de la vida del hombre en la historia en un proceso permanente entre pasado, presente y futuro. No se entiende un hombre viviendo un presente autónomo: el pasado es un presente anterior y el futuro un presente anticipado. No son mentiras, el cuento

es uno de esos momentos en que la relación entre sueño y pensamiento es primordial.

Las fórmulas que abren y cierran un cuento delimitan la línea que separa lo cotidiano invitando a entrar en otras dimensiones de lo vivido, donde los sentidos se tejen en redes dialógicas que revelan la poética de lo social y la concreción de lo mítico: realidades interdependientes de la organización viva. Así, la línea que separa el cuento del mito, como la que separa lo serio de la risa, es tenue y, a veces, la propia línea conduce del uno al otro.

Para comprenderlo es necesario saltar fuera de los muros que aprisionan en lados distintos la razón y la emoción, la inteligencia y la sensibilidad, el hombre y la naturaleza, el bien y el mal, la ciencia y la magia, lo imaginario y lo real, donde el primer término pertenece al *logos*, presencia superior de racionalidad, y el segundo es del dominio de los *demens*, expresión absoluta de negatividad. Se trata aún de construcciones complejas en relación y en movimiento. El desorden en su propia entropía lleva a la reorganización, afirma Edgar Morin (1987).

El cuento es exteriorización y forma de socialización de la palabra, reactualizada cada vez. Revela lo sinuoso de un pensamiento que no se inquieta ante la repetición y cada repetición contribuye a perfeccionar el cuadro propuesto. Las temáticas unidas a la locura se desarrollan permitiendo entrever nexos entre locura y sociedad, entre locura y conflictos fundamentales. Proporciona un puente entre una persona que sufre y su experiencia singular, entre la autoridad del saber (los especialistas en el tratamiento, adivinos y familiares) y la sociedad.

Para comprenderlo es necesario saltar fuera de los muros que aprisionan en lados distintos la razón y la emoción.



Narrativa de experiencia singular: Mohamad Seiba

El hijo mayor de Hamadi Seiba cayó enfermo en su aldea. Había vuelto de Costa de Marfil donde había vivido cerca de diez años. Volvió después de muchos requerimientos e innumerables cartas de su padre que, finalmente, envió a alguien que lo trajera de vuelta. En Abidjan aprendió francés, lengua de nuestras conversaciones. Lo conocí en mi primer viaje de 1994. Estaba casado con dos mujeres y tenía seis hijos. Se interesó por la investigación y nos contó que su hermano estaba enfermo y se encontraba desde hacía años encerrado en su casa. Posteriormente nos relató su propia historia:

Un día fuimos a sembrar nuestro campo, entonces una serpiente y un lagarto nos cayeron desde lo alto mientras peleaban. Toda la familia

estaba allí pero fuimos nosotros tres (que enfermamos) quienes las matamos y comimos su carne. Fue cuando comenzó la enfermedad (entrevista con MS, 6/12/94).

En este fragmento de narración, la memoria y la imaginación aparecen fuertemente interrelacionadas tanto en su dimensión colectiva como individual y dentro de un continuum entre la experiencia y su interpretación. En el relato, la serpiente y el lagarto caen de lo alto y estalla el conflicto. Ambos son matados y comidos. Me explicó que no sabía de dónde venían estos animales: habían caído de lo alto pero no había ningún árbol ni roquedal en las inmediaciones. Mohamad reitera que no se trataba de animales comunes, que eran seres capaces de transformarse y adquirir diversas formas. En su opinión, lo que provocó la enfermedad no fueron los animales sino un episodio posterior. Después de que

mataran a los animales y tiraran su piel y sus escamas, le dieron la carne a un sobrino materno para que su madre la cocinara. Al día siguiente se llevaron la carne y la comieron en el bosque dejando una parte para la mujer que la había preparado. La mujer comió sin preguntar su origen. Pero ocurre que la carne de cobra está prohibida como alimento para la mujer y cuando ella se enteró maldijo a quienes le enviaron la carne. Ese mismo año, comenzó la enfermedad.

Mohamad pa recía indeciso y confuso cuando contó este episodio por primera vez. Después lo repitió varias veces insistiendo siempre en que no se trataba de una maldición sino del destino, pues no existe maldición. A veces se refería a estos sucesos como señales positivas que traen suerte para la familia. En el relato se puede distinguir la copresencia de interpretaciones enraizadas en concepciones opuestas. En opinión del terapeuta Ankonjo Kene, la enfermedad no es consecuencia de las palabras de la mujer sino que vendría de los propios animales; para él no se trataba de animales ordinarios.

Ankonjo insistía con Mohamad que, si siguiesen la tradición, sabrían que se necesita mayor prudencia ante lo desconocido: si no hubiesen matado a los animales, el encuentro con ellos hubiera significado oportunidades y fortuna para la familia. Esta proposición de Ankonjo, que asocia dolencias e infortunios con el abandono de las prácticas ancestrales, reaparece en varias hipótesis y explicaciones facilitadas por los pobladores de Songho a los problemas de los Seiba. En otro momento explica el inicio de la

primera crisis:

Mientras dormía, veía cosas, unos 'diablos'. Veía cosas y después, cuando despertaba, no veía nada más. Veía un caballo, mucha agua, el sol. A veces el sol caía ante mi y a veces la luna. Cuando despertaba no veía nada más. Durante tres meses, cuando me acostaba, no podía dormir. En aquella época yo era como él (refiriéndose a nuestro intérprete), era pequeño y andaba por el bosque cuidando las cabras. Un día que fui al bosque ellas me derribaron. Lloré e imploré a Dios (...). Aquel día ocurrieron muchas cosas. Lloré mucho y durante siete días las cosas no iban bien. Había mucha gente y muchos camellos delante de mi. Entonces fui al encuentro de mi marabu en Sibó. Es él quien cura a los enfermos como yo. (...) Yo mismo tomé la decisión de ir (pedir ayuda). Era cerca del mediodía y abandoné mi trabajo, cogí mi bicicleta y, cuando llegué, me encontré con un viejo sentado. Lo conocía, era "mi mamá". Cuando llegué, me preguntó qué había pasado y yo le respondí que, cuando estaba sembrando, algo me atacó y que vi muchas cosas. Entonces, me conmina a callarme, a cerrar mi boca. Fumando su cachimba sopló sobre mi y me adormeció. Era fuerte. Entonces me tocó la cabeza, rezó a Alá y me dio algo para que lo llevase siempre conmigo. Me dio muchos medicamentos. Con ellos me lavé durante tres meses, por la mañana y por la tarde.

Había siete plantas. Después de hervirlas, usted se lava, en nombre de Alá. El prescribe lo que tiene que

hacer con las plantas. Pone la olla al fuego y se cubre con una manta, permaneciendo entre el vapor. Después se lava. Seguidamente le dio un polvo para ponerlo en el fuego y así ningún diablo se le acerca. Hizo el tratamiento y recuperé la salud. Desde que se fue la enfermedad no volví a estar malo (MS,6/12/94).

La enfermedad debe interpretarse pero la capacidad de reconocer los signos que unen un determinado comportamiento a la locura no son evidentes. Mohamad estaba sembrando cuando se mareó y se cayó. Su primo lo acompañó hasta Sibó donde recibió medicamentos para llevárselos a su casa, pero le advirtieron que debía guardar en secreto lo que le ocurriera. Después de casi un mes, el padre se dió cuenta de que su hijo no estaba bien. Pero ¿cuáles eran los síntomas? Mohamad explicó que estaba trabajando en el campo y sintió frío. Algo sucedió: *"mis ojos enloquecieron y las lágrimas comenzaron a caer y mi cuerpo temblaba. Issa me llevó donde Sibó. Después de verme sonrió, me tocó la cabeza y me dio agua bendita y otras plantas"*. Cuenta que cuando estaba caído tuvo visiones que parecían sueños: *"allí donde había caído vi muchos camellos montados, pero cuando me levanté no había nada"*.

Pasaron algunos días sin que su familia se diese cuenta de que ocurría algo. Mohamad, siguiendo las indicaciones del marabu no contó nada: *"en este mundo cuando la gente dice que estás loco, estás acabado, nadie va a tenerte en consideración"*, afirmó. Sin embargo, no fue posible esconderlo

durante mucho tiempo, ellos lo descubrirían: *"rezaba mucho, si las personas iban hacia un lado yo me iba hacia el contrario, hacía cosas distintas y no conseguía dormir, mi corazón latía con fuerza, no quería estar donde hubiera mucha gente bailando o con música, sólomente rezaba. Así descubrí que no estaba bien"*.

Ver y oír cosas -que no pueden ser vistas u oídas por otros- son sucesos singulares y graves en la sociedad dogon, aunque no se vinculen necesariamente con la enfermedad. La palabra francesa que utilizó Mohamad fue *"diable"*, palabra que correspondería según él a los *y&b&n, ginaji o seitani* si se estuviera comunicando en su propia lengua o en *donno s<<*. Cabe resaltar que en el espacio terrestre cohabitan seres no humanos, invisibles para la mayoría de los hombres. Son diferentes entre sí en cuanto a su forma de vida y a las relaciones que pueden establecer con los humanos. La relación entre los seres no visibles y los hombres no es lineal, se constituye según sus características propias y de acuerdo con el comportamiento que cada persona tiene frente a ellos. Pueden ser importantes aliados o peligrosos enemigos. En los relatos, difícilmente provocan a los hombres pero responden a la acción de estos cuando violan su habitat o hieren a sus mujeres e hijos (puede ser pisoteándolos sin darse cuenta). Conscientes de su existencia y costumbres, los hombres deben organizarse para alejarse de ellos, evitando los horarios en que circulan y los lugares que les gustan. Las interpretaciones individuales de los peligros e interacciones posibles de estos seres con los humanos juegan un papel fun-

damental, ya sea en la vida diaria o en la idea del origen del mal.

Mohamad vivió estos sucesos con una gran carga de angustia. Mohamad Seiba insistía muchas veces en que es una persona con mañas (i), alguien capaz de transitar espacios y dimensiones inaccesibles para muchos otros o donde no pueden mantener su integridad. Mohamad explica su condición:

Ahora está usted aquí pero cuando se vaya a Bandiagara puede suceder que yo la vea.

Si conversamos en el sueño, despierto y usted no está allí. A veces monto a caballo en mi sueño y entro en el agua y veo a alguien. Como estamos siempre unidos yo la puedo ver. A un hombre enfermo, si va a morir, a veces lo veo. Sus cosas vienen sobre mi, pero no puedo hablar de ellas, esa capacidad no la recibí. Mi madre (abuela) era así. A veces eso pasa en un sueño, a veces hago así (cerrando los ojos), entonces yo cierro mis ojos y si veo algo entonces no puedo hablar. Hasta hoy soy joven, no tengo la edad de los mayores. Cuando se es mayor, se puede ver, pero aún soy pequeño. Mis padres están vivos, pero mi madre está enferma, mi abuela era así. (MS, 6/12/94).

Observé que muchos de estos seres son mencionados sin demasiado cuidado. Se mencionan sus características sólo cuando son cuestionadas. Mohamad asocia *y&b&* y brujería; o sea, que un brujo puede asumir for-

mas extrañas a las que da el nombre de *y&b&n*, que provocan dolencias, son personas-diablos. Por otra parte, utiliza el mismo término para un elemento imperecedero de las situaciones en las que la muerte se presenta como incompleta (o como una muerte socialmente ruin):

La gente puede decir que los y&b&n son diablos de las personas muertas que pasean por el mundo. Un hombre muere pero sus diablos, sus cosas y su respiración no mueren.

No los vemos pero están ahí vivos. Todos nuestros parientes, todo el mundo, sus espíritus están siempre con usted (MS,6/12/94).

Los *y&b&n* resumen el sentido primero de una forma de *ogulu b&l&n*, seres del bosque:

Cuando la gente duerme en el bosque hay cosas que se le acercan. No todos las ven. Yo las conozco desde mi infancia. Cuando era pequeño, vi en el bosque a un viejo con un bastón y me pidió agua. Le dije que no tenía. Me pidió dinero (en aquel tiempo no existía el dinero) y le dije que no lo tenía. Entonces me dijo que, si no tuviese agua y quisiera beber, la encontraría si me acercaba a una determinada roca.

Yo aseguraba que se trataba de una persona pero aparecía como hombre, mujer o genio. Durante tres años no le conté esta historia a nadie. Después se la conté a mi

padre y me dijo que la gente no debe hablar de semejantes cosas. Fue así como empezó la enfermedad (Mohamad Seiba, 6/12/94).

En conversaciones posteriores Mohamad contó que fue llevado de nuevo a la aldea próxima por orden de su padre. A su regreso sus familiares tuvieron miedo de que se fugase y el padre decidió retenerlo y aislarlo en una casa. El propio Mohamad preparaba diariamente su tratamiento a base de las plantas que le había enseñado el marabu. En aquella casa se quedó ocho meses. Dice que fue liberado por la intervención de otro *marabu*. Este fue a hacer su visita anual al pueblo, preguntó por Mohamad y pidió que lo llevaran a su presencia. Después, con el permiso de su padre, se lo llevó a las peregrinaciones que todos los años hace a través de la planicie en la época seca. Cuando regresó estaba bien y consiguió reorganizar su vida y reconstruir su familia.

Con la enfermedad de Mohamad la familia se movilizó de diferentes formas y hubo conflictos entre la madre y el padre, pues ella insistía en consultar a adivinos y en realizar sacrificios no islámicos. Este tipo de tensión en la familia Seiba era muy grande, según Mohamad, desde que él era pequeño entre su padre y su abuela paterna. La abuela era vidente y su hijo le recriminaba constantemente sus actividades. Una de las fases de esta animosidad fue la acusación contra el padre de Mohamad por haber tirado los objetos de culto, propiedad de la abuela, a los seres del agua. Se los había confiado a su hijo antes de su

muerte pidiéndole que no abandonasen el culto de protección familiar.

Mohamad se convirtió, a la muerte de su padre, en el miembro mayor de su familia, siendo responsable de la distribución de los trabajos diarios, de los cereales y de las decisiones en las cuestiones importantes mediando y administrando los conflictos. ¿La enfermedad de los hijos era una acusación al viejo Seiba por haber ido contra la tradición y haberse vuelto impuro o fue fruto de una venganza de orden humano? ¿Fue efecto de una transgresión o un acto de sus enemigos? Las hipótesis no son excluyentes en el pensamiento de los habitantes del lugar. Hamadi Seiba prefería hablar del destino, nunca buscó la protección de los conocimientos ancestrales. Pero sus familiares sí lo hicieron: buscaban adivinos y hacían muchos sacrificios. Mohamad afirma haber sido curado gracias a su madre que no tuvo miedo del marido; buscó ayuda a través de los sacrificios necesarios para reparar la transgresión o para neutralizar el acto contra su padre. Según él, la madre de sus hermanos enfermos no tuvo igual iniciativa y se quedó pendiente de su marido, motivo por el cual continuaban enfermos.

Conclusiones

Para finalizar quisiera retomar algunos puntos que sintetizan la comprensión de la enfermedad.

Las interpretaciones del mal aparecen a través de dos grandes líneas de interpretación. La primera enfatiza la enfermedad como una manifestación de la voluntad de Amba y como un

destino. Esta es una teoría de encubrimiento y de búsqueda de pacificación de los conflictos. La segunda, destaca las hipótesis que unen la dolencia a la acción nefasta de agentes sociales, noción basada en la teoría que coloca los conflictos sociales e interpersonales en un primer plano. En estos casos, son sobre todo los conflictos vinculados a las relaciones matrimoniales y familiares y al papel de los varones jóvenes en la estructura del poder, los aspectos que constituyen la problemática más habitual. Otros procesos pueden redefinir los límites del bienestar y de la salud. El miedo (n&) repentino puede llevar a una persona a perderse (su kinde kin-du se escapa) o volverla impura (contacto con la muerte), dejando abierto el camino a la enfermedad. Las transgresiones y la ruptura de los códigos de conducta se configuran también como un desorden. Se trata sobre todo de transgredir los códigos interpersonales de conducta, la violación de un pacto ancestral, la violación de las reglas de conducta de los hombres y sus relaciones con la naturaleza visible y también con los seres no visibles con quienes se debe compartir el espacio terrestre. La locura no se entiende como un mal a extirpar en un cuerpo inerte. Las propuestas de los terapeutas, adivinos y enfermos que conocemos, configuran un sistema de comprensión y búsqueda de soluciones de la problemática. En ellas los nexos entre manifestación de la locura y sociedad, entre procesos terapéuticos y prácticas ancestrales, entre lo real y lo imaginario, entre la religión y la organización social, no pueden ser separados para ser cono-

cidos. De la misma forma, pasado y futuro se presentan interpenetrados en el presente y la persona y el grupo permanecen indisociados aunque al mismo tiempo en relaciones complementarias, concurrentes y antagónicas.

Traducción, Pilar Nieto Degregori

NOTAS:

1. Dogon es el nombre atribuido a una formación social de la República de Mali, en África Occidental. Las investigaciones de campo que forman la base empírica de este trabajo fueron financiadas por el CNPq (1994-96) y por la FAPESP (2000-2001). Este trabajo se publicó en *Itinerários da Locura em territórios dogon, FioCruz-Casa das Africas*, 2004.
2. Aquel que, entre los musulmanes, se dedica a la práctica y la enseñanza de la vida religiosa y a la lectura del Corán.
3. La etimología de la palabra, propuesta por Calame-Griaule, es que *almaga* derivaría de *alu manga*, literalmente "petri l'indecision" o sea, acabar con la indecisión (1965:430(3)). Otra explicación posible: *alu* significaría alianza y *manga*, proteger con las manos, o sea, dar forma, criar.
4. Además de los y&b&n hay otros seres no visibles que pueden actuar, esto es, asustar o golpear; se trata de los *ginagi*, *jinu*, *andumbunlun*, entre

otros, sobre los que presentamos una discusión con el término "ogulun b&l&m lul<".

5. Brazaletes, cinturones, pendientes, vestidos, collares y objetos diversos, fijados (plantados, según el término Dogon *pegu*) o no en los espacios domésticos del poblado o en una casa del bosque. Cada *gelu* posee su palabra que contiene reglas de conducta, alimenticias, encantamientos y ritos.

6. El sueño de un hombre acostado sobre su lado derecho significa que será realizado; para la mujer, el sueño que se realiza es el que tiene lugar cuando duerme sobre su lado izquierdo (Calame-Griaule, 1965).

7. Y, también, el hígado y el corazón (Calame-Griaule, 1965).

8. Literalmente, 'palabra de la boca, encantação' significa la materialización de los elementos de la cura por el habla sacralizada.

(i). El término *manâ* se aplica al grupo doméstico, al conjunto de la familia que comen juntos en el interior de una misma unidad residencial. De forma metafórica, se utiliza para designar a todos los que acompañan a una persona, aludiendo a los seres no visibles y a los ancestros históricos.

Bibliografía

AUGÉ, M. *Le Dieu Objet*. França: Flammarion, 1988.

AUGÉ, M. 1994. *Le sens des autres: actualité de l'anthropologie*. Paris, Fayard.

COPPO, P. (org.). 1988. *Medicine traditionnelle, psychiatrie et psychologie en Afrique*. Roma: Il Pensiero Scientifico.

COPPO, P. 1994. *Interpretation des maladies et leur classification dans la médecine traditionnelle dogon (Mali)*. II. Les troubles psychiques, *Psychopathologie Africaine*, 26(1):35-60.

HAMPÂTÉ BÂ, A. *Les voix de l'écriture. Itinéraire d'un fils du siècle*. Paris, RFI-UNESCO, s.d. [document sonore: 68'43"]

HOUSEMAN, M. e SEVERI, C. 1994. *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. CNRS/Maison des Sciences de l'Homme. KAGAME, A. 1976. *La philosophie Batu comparée*. Paris, Présence Africaine.

LIONETTI, R. 1994. "Bana jugu": la malattia cattiva. *Rapresetazioni del contagio percezione di una malattia nuova fra i guaritori tradizionali del Mali* [comunicação apresentada no encontro "Ripensare l'AIDS", Bolonha, 29/04/1994], 17p., mimeografado]

SENGHOR. L. S. 1988. *Ce que je crois : négritude, francité et civilisation de l'universel*, Paris, Grasset.

SOW, I. 1978. *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*. Paris: Payot.