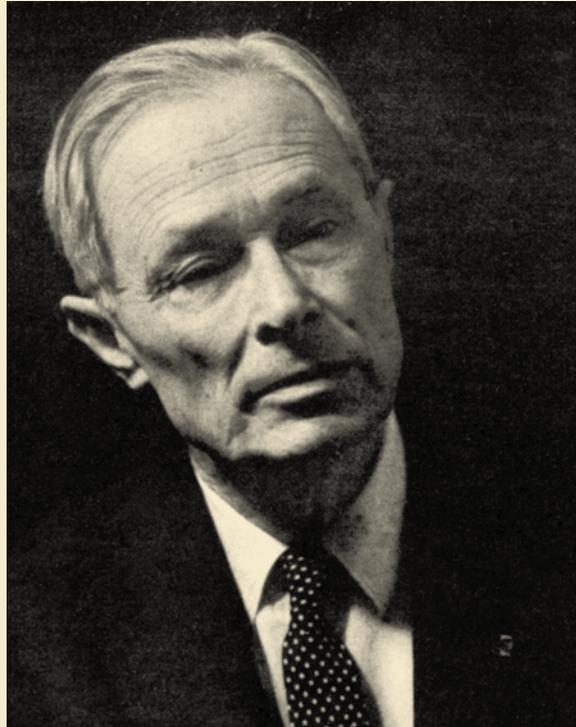


Los desórdenes étnicos* Georges Devereux

*Fragmento de *Ensayos de Etnopsiquiatría general*, Gallimard 1970, Barral Ediciones, Barcelona, 1971.



G. Devereux, (1908-1985), psicoanalista y etnólogo. Profesor de la École Pratique des Hautes Etudes de Paris.

Aunque los desórdenes étnicos se inscriben con facilidad en las categorías nosológicas modernas, están, por añadidura, estructurados y armonizados culturalmente y posean, por regla general, un nombre.¹ Por otra parte, aunque se considere que algunos de estos desórdenes tienen causas o aspectos sobrenaturales y pueden curarse por medios esotéricos, a diferencia del chamanismo no están directamente integrados en el sobrenaturalismo tribal. Sin duda, esta falta de integración verdadera entre la epilepsia y el sobrenaturalismo griego permitió a Hipócrates mantener que no había nada particu-

larmente «sagrado» en el mal «sagrado»: la epilepsia.

Existen en el mundo una gran variedad de desórdenes étnicos. Cada área cultural, y tal vez incluso cada cultura, posee por lo menos un desorden característico de esta clase. De hecho, tengo incluso la impresión, aunque no me detendré a discutirla aquí, que el número y la diversidad de los desórdenes étnicos en una cultura dada reflejan el grado de orientación de esta cultura, es decir, indican en qué medida la sociedad en su conjunto tiene en cuenta al individuo y su personalidad.

1. Al decir «por regla general», digo correctamente: así, por ejemplo, los mohave disponen de toda una serie de etiquetas psiquiátricas (de «categorías»), mientras que los sedang, que se interesan, poco por la psicología, distinguen tan sólo el loco (*rajok*), el individuo neurótico, excéntrico u original (*kok*), y el inútil (*plam ployk*).

Me hubiera sido fácil, pues, ilustrar mis puntos de vista teóricos citando tal hecho procedente de África central, o tal otro procedente de los esquimales, pero una documentación tan dispar, además de que puede desorientar al lector, no me hubiera permitido despejar los dos aspectos realmente, cruciales del problema, que son la estructuración compleja de los desórdenes étnicos y su carácter multidimensional. Apoyaré, pues, mis puntos de vista con informaciones referidas a un número limitado de desórdenes étnicos relativamente bien estudiados y que se observan en las sociedades cuya cultura me es particularmente familiar.² El estudio profundo de un solo caso de desorden étnico que produce resultados idénticos a los obtenidos por el estudio comparativo, y por lo tanto superficial, de todos los desórdenes de este tipo; restricción deliberada de la gama de mis ejemplos no prejuzga para nada la validez de mis conclusiones teóricas.

Los desórdenes étnicos que trataremos con más frecuencia son el *amok* y el *lat-tab* de los malayos, el estado *berserk* de los antiguos escandinavos, el *inu* de los ainus, el *windigo* de los algonquinos del Canadá, el Perro-Lo-co-que-quiere-morir de los indios de las llanuras, el síndrome del Revienta-corazón de los mohave, el transvestí de estos dos últimos grupos, y algunos otros. En la mayoría de los casos, el grupo tiene teorías explícitas en cuanto a la naturaleza y a las causas de estos desórdenes, e ideas precisas acerca de sus síntomas, su evolución y su pronóstico.

Cuando un desorden de este género reviste formas particularmente dramáticas, o amenaza con provocar una crisis pública, o simplemente cuando estimula la imaginación del grupo, adquiere una «masa social» tan considerable que pueden ser tomadas medidas especiales para controlarlo y, eventualmente, para explotarlo en beneficio del grupo. Así, en la víspera de un combate, los vikingos tenían en cuenta el hecho de que alguno de ellos se convertiría en *berserk* en el ardor del combate y realzaría en este estado alguna hazaña que contribuiría a la victoria. Los indios *crów* reservaban una plaza para el Perro Loco en su dispositivo guerrero, pese a que no les fuera de ninguna utilidad militar, pues iba al combate sin armas.

La crisis de *amok* es un tema recurrente de la epopeya en prosa *Hikayat Hang Tush* cuyo apogeo está sin duda en el duelo entre Bang Tuah y su viejo amigo Hang Jebat que se había rebelado contra su rey y convertido en corredor de *amok*. El grito «jamok! jamok!» constituía una señal socialmente reconocida, ante la cual los malayos reaccionaban algo así como reaccionamos nosotros ante una sirena de alarma. De hecho, la práctica del *amok* ha afectado incluso a la tecnología malaya. El corredor de *amok* alcanzado por una lanza se echaba hacia delante, dejándose atravesar de parte a parte, con el fin de acercarse lo suficiente a su adversario para matarlo con su kris (sable corto); también los malayos habían llegado a fabricar lanzas provistas de dos hierros que forman un ángulo agudo de modo que impide al loco acercarse a ellos, del mismo modo

que en la caza del jabalí se utilizaba antes un venablo provisto en la base de la hoja de una barra transversal, que impedía al animal acertarse peligrosamente cazador, empalándose en el venablo. Se pretende incluso que el ejército americano ha abandonado la pistola de calibre 38 y ha adoptado el calibre más alto 45, porque una bala de este último calibre derriba a un hombre aunque no lo hiera más que en la mano mientras que una bala del calibre 38 ni siquiera puede plegar en dos a un corredor de *amok* (juramentado) fuertemente encorsetado, incluso si le acierta en el vientre o en el tórax. Por último, en numerosas ciudades malayas se veía antes, en los rincones de las calles, bastones en forma de horquilla, que las autoridades habían colocado con el fin de permitir a la población el poder dominar a los corredores de *amok* sin necesidad de acercarse demasiado. Estos bastones en horquilla tenían un papel similar al de los sistemas de alarma de nuestras ciudades modernas, que en caso de urgencia permiten alertar a la comisaría de policía o al parque de bomberos más próximo.

Por último y sobre todo, por el hecho de su normalización cultural, estos desórdenes no sólo sirven de modelos a aquéllos que, por una razón cualquiera, sufren trastornos psíquicos, sino que además, un mismo comportamiento anormal puede ser desencadenado por gran número de diferentes estímulos, como lo atestigua la extrema diversidad de situaciones que para un malayo constituían una razón o un incentivo para correr el *amok*.

En una palabra, la etnopsiquiatría-y ésta es una de sus aportaciones fundamentales - nos enseña que, singularmente en las situaciones de estrés, la misma cultura proporciona al individuo indicaciones

sobre los “modos de empleo abusivo”. A estas «indicaciones de empleo abusivo» Linton³ las llama «modelos de conducta incorrecta»; todo ocurre como si el grupo dijera al individuo: «No lo hagas, pero si lo haces, es preciso que lo hagas como te indico». Antes de demostrar que los desórdenes étnicos constituyen precisamente modelos de conducta incorrecta me propongo examinar de más cerca el concepto mismo de este tipo de «modelo».

Sólo reprocharé a Linton el no haber aplicado su brillante fórmula más que al comportamiento *individual* sin ni siquiera intentar precisar la naturaleza de los modelos sociales, en función de los cuales la sociedad preestructura la conducta individual incorrecta. Sólo llenaba de una forma muy parcial esta laguna, cuando, basándome en la formulación de Linton, elaboré el concepto de negativismo social e indiqué -bastante tímidamente al principio- que este negativismo podía manifestarse no sólo al nivel del comportamiento individual, sino también al de los procesos sociales. Es esta sugerencia, hecha hace treinta años aproximadamente, la que ahora me propongo explicar y desarrollar en una teoría formal.

Toda sociedad lleva consigo no sólo aspectos «funcionales», por los que afirma y mantiene su integridad, sino, también un cierto número de creencias, dogmas y tendencias que contradicen, niegan y minan no solo las operaciones y estructuras esenciales del grupo, sino que a veces incluso su propia existencia. Es el caso, por ejemplo del hinduismo que niega la realidad del mundo sensible, el cual no sería más que ilusión pura (*maya*); esta forma de concebir lo real es también, en muchos aspectos, la del platonismo. Igualmente, el budismo

2. Estas ventajas predominan sobre la desventaja, sí es que lo es, de «escuchar los reproches de los apóstoles del relativismo cultural (tal como M. K. Opler), que dicen que mis teorías no se aplican más que a estos desórdenes y a las culturas de donde provienen. En este sentido no hago más que una sola concesión: la de no citar más que muy pocos ejemplos sacados de mis propios materiales recogidos sobre el terreno.

³Linton R. The study of Man, Nueva York, 1936.



alienta al hombre a huir de la existencia y desvincularse de su prójimo, hasta tal punto que Alexander⁴ ha podido con razón pretender que constituía el aprendizaje de una forma de catatonía artificial. Las mismas observaciones son válidas en lo que concierne al yoga, al eremitismo y otras actitudes de esta índole.

A un nivel diferente, la sociedad medieval se condenó a sí misma porque no realizaba el ideal teocrático, de «La Ciudad de Dios» formulado por San Agustín. Hubo varios papas y teólogos ilustres que sostuvieron que todo gobierno terrenal era esencialmente, malo y condenaron como pecado gran número de actividades, socio-económicas fundamentales, indispensables para la sobrevivencia de toda sociedad,

con el pretexto de que manifestaban un apogeo culpable a las cosas de este mundo. Pero como la sociedad medieval hubiera dejado de existir si alguien no se hubiese encargado de estas tareas necesarias, la sociedad a pesar de todo las realizaba, ya fuese por caminos desviados, u obligando a otros, judíos, sarracenos, y parias diversos, a cumplirlas por ella. El cristiano podía vivir exento de todo pecado mientras el paria “pecador” lo asumía en su lugar, de la misma forma que la incorrecta conducta sexual de la prostituta permitía, *aún no hace mucho*, a la joven de buena familia conservarse virgen. En resumen, esta sociedad medieval, que al mismo tiempo que aspiraba a la «Ciudad de Dios» en la que las actividades sociales útiles no serían necesarias, encontraba, sin embargo, el medio de

cumplir o hacer cumplir estas actividades impías, realizó *mutatis mutandis*, y de forma caricatural, la celebre plegaria de San Agustín “Dios mío, hazme casto... pero todavía no”.

El conflicto entre el ideal socialmente negativista y las exigencias funcionales de la sociedad puede igualmente irrumpir al nivel individual. Sin duda, el testimonio más ilustre de un conflicto de este orden es el que nos ha dejado Marco Aurelio en sus *Meditaciones*. Este «santo estoico», aunque cumplía sus deberes imperiales no sólo concienzudamente sino también con brillantez, no cesó jamás de despreciarlos y de considerarlos casi como un obstáculo para el cumplimiento de su ideal estoico. Ahora bien, así como es muy evidente que el desprecio de la sociedad con respecto a las operaciones, que le son más útiles y con respecto a aquéllos que las realizan es una manifestación de sus tendencias autodestructoras, mantengo que el estoicismo de Marco Aurelio se basta a sí mismo para explicar la decadencia y la caída del Imperio romano.

Sin duda, no es en este tipo de ideal social *antisocial* que pensaba Linton cuando formuló su concepto de modelo de conducta incorrecta, y sin embargo es bien evidente que estas actitudes representan también modelos de este género. En efecto, constituyen el modelo de conducta incorrecta por excelencia, en el sentido que reflejan fielmente la actitud del negativismo social de la sociedad y su desacuerdo con respecto a sí misma. También, y sea cual sea el prestigio de sus ideales y de los que los predicán, no dejan de ser formas de conducta incorrecta socialmente estructuradas. Al igual que las supersticiones y creencias de aquellos que en América llaman *the*

lunatic fringe y que existen en toda sociedad, satisfacen simultáneamente el negativismo social subjetivo del neurótico y su deseo de insertarse al menos en una de las numerosas celdas -o estatus- de valor social marginal, que van desde las ocupadas por el chamán, el filósofo cínico, el eremita y otros individuos de este género, hasta aquellas ocupadas por el verdadero psicótico idiosincrásico que ha llegado a persuadir a la sociedad de que es un loco más bien que un criminal o un sacrílego, pasando por las que guardan al psicótico étnico, como el corredor de *amok* o el Perro Loco. Por otra parte, son precisamente los materiales culturales que reflejan el auto-desacuerdo fundamental de la sociedad que los individuos perturbados sintetizan y expresan en su comportamiento, y esto de manera que puede valerles bien la aprobación, bien la condenación, por la sociedad. Estos valores sociales antisociales que permiten al individuo ser antisocial de una manera socialmente admitida y a veces hasta prestigiosa, comportan otra característica importante. Mientras que la mayoría de los rasgos culturales no se prestan a una utilización sintomática si no han sido deformados antes, los rasgos culturales que reflejan el auto-desacuerdo de la sociedad pueden de ordinario ser utilizados como síntomas sin que sea necesario hacerles sufrir una distorsión previa.

Estos tipos de materiales presentan otras tres características importantes:

1. Para convertirlos en síntomas basta con revestirlos de modo que se transforme una creencia corriente en una experiencia subjetiva: es el caso del chamán.
2. Se pueden metamorfosear en síntomas materiales culturales racionales

⁴Alexander F. “Buddhistic Training as an Artificial catatonía”, *Psychoanalytic Review*, 1931, 18:129-145.

asociándolos arbitraria e ilógicamente con materiales culturales *irracionales* que participan de este autodesacuerdo de la sociedad: es el caso de aquellos enfermos que pertenecen a cierta secta fanática y que se niegan a aceptar una transfusión de sangre indispensable médicamente bajo el pretexto de que se trata de una forma de canibalismo.

3. Estos materiales que son fundamentalmente irracionales se articulan fácilmente con modos de pensar y sentir que dependen del proceso primario (Freud) y del pensamiento prelógico (Lévy-Bruhl).

4. Grupos de excéntricos que viven al margen de la sociedad.

Estas constataciones permiten explicar de la misma manera la frecuencia de los delirios sobrenaturales en el psicótico y el hecho de que lo sobrenatural contiene aspectos que rechazan abiertamente la cultura. Creo evidente que todo ritual sobrenatural está, en lo esencial, en oposición con el sistema de valores corrientes de la cultura en su conjunto. De hecho, cuanto más «sagrado» y «coaccionante» es un acto, más grande es el horror que inspiraría si fuera realizado en un contexto profano. En algunas tribus australianas cuyo ritual principal (*corroborees*) comporta un período de licencia sexual, la compañera sexual ritualmente preferida es a menudo precisamente aquella que en tiempo ordinario está más rigurosamente prohibida. En los banquetes totémicos se consume el animal totémico que en todas las demás circunstancias es rigurosamente tabú. A continuación del sacrificio del buey, los tribunales atenieses juzgaban y condenaban el cuchillo que había matado al animal. Con el fin de asegurar la victoria de la flota griega

sobre los persas, Temístocles fue coaccionado por sus soldados a realizar un sacrificio humano. El arcadio que debía comer la carne de un niño sacrificado a Zeus «Lycaeus» se convertía automáticamente en un hombre lobo durante un «gran año», al final del cual recobraba su humanidad con la sola condición de que durante ese período se hubiera *abtenido* de probar la carne humana. En Roma, durante las Saturnales, la jerarquía social se invertía de arriba a abajo. En África incluso existen rituales de rebelión. Estos ejemplos, que podrían multiplicarse hasta el infinito, son suficientes para mostrar que la mayor parte de los ritos sobrenaturales realmente importantes violan las reglas y atacan los valores que gobiernan la existencia cotidiana; desde el punto de vista cultural representan a menudo un comportamiento «en espejo».

Otra manifestación de negativismo social impregnado de sobrenaturalismo se nos ofrece en un aspecto bien conocido pero insuficientemente analizado del chamanismo. Los chamanes son individualistas furiosos, notablemente hostiles entre sí: el chamán mohave embruja a veces a uno de sus cofrades simplemente porque las creencias y prácticas de éste difieren un poco de las suyas; también el chamán mohave se niega a hablar de su poderes en presencia de otro por miedo a que éste no se ofusque y use contra él represalias mágicas. Las pruebas de fuerza (mágicas) son muy corrientes entre los chamanes. Citaré, casi al azar, una fuente griega, los materiales *crow* relatados por Lowie⁵ y los recogidos por Róheim⁶ acerca de los chamanes húngaros y en general sobre el tipo de chamanes que se encuentra en las tribus de las estepas. En algunas tribus, el aprendiz de chamán debe consentir la muerte de alguno de

sus parientes. Peor aún, el *kuanyama* ambo que quiere tener acceso al chamanismo debe pedir a su madre que haga el amor con él; si ella consiente, muere; si se niega, muere igualmente. La relación entre el incesto y la hechicería está demasiado manifiesta para que me detenga en ella. Todo esto prueba que si el chamán es, como se pretende, socialmente «útil», es también por innumerables lados-básicamente «antisocial».

Sucede casi lo mismo con los eremitas, ascetas y otros individuos de este género a los que conviene tratar con precauciones puesto que acarrear calamidades sobrenaturales a quienquiera que los ofende. A pesar que los que se habían reído de él no eran más que niños, el profeta Eliseo los maldijo entregándoles a las garras de los osos que los desgarraron (II Reyes, II, 24). Igualmente, semejantes a los hechiceros que se miden entre ellos a lo largo de pruebas de fuerza, ciertos ascetas cristianos, que muchos autores importantes de los inicios del cristianismo nos describen como personajes vergonzosamente arrogantes o exhibicionistas, rivalizan en «santidad» y automortificaciones; los materiales recogidos y analizados por Dodds⁷ hacen pensar que este género de conducta incorrecta no tenía nada de excepcional. Eminentemente personalidades de la decadencia griega no se mostraron en absoluto capaces de frenar las tendencias negativistas: los cínicos griegos violaban con ostentación todas las convenciones sociales, Luciano cuenta que Peregrinus, que fue cínico, después cristiano, después otra cosa, se masturbaba en público y describe con detalle su suicidio, una autoinmolación con aire de gran espectáculo, precedido por una publicidad ruidosa, que se consumó en el transcur-

so del festival olímpico con una puesta en escena que haría palidecer a la de nuestros más importantes music-halls.

En resumen, sea cual sea el grado aparente de su integración en el resto de la cultura, lo sobrenatural y lo irracional conservan siempre la huella de sus orígenes socialmente negativistas, y todos los sofismas de los apóstoles del relativismo cultural no conseguirán convencerme de que son un elemento realmente funcional de toda cultura auténtica.

También, cualquiera que puedan ser las diferencias superficiales entre estos personajes, generalmente objeto de honores, que son los hechiceros, el santo estoico y el cínico, por una parte, y el transvestí mohave ridiculizado y la prostituta despreciada, por otra, estos dos tipos constituyen modelos de conducta cultural incorrecta en el interior de un cuadro de referencias sociológicas, al igual que constituyen modelos de negativismo social subjetivo en el interior de un cuadro de referencia psicológica. Además, no es cierto en absoluto que el santo estoico (y toda su casta) estén social y psicológicamente menos enfermos que el transvestí mohave o que la prostituta.

Sea como sea, estas consideraciones prueban una vez más que lejos de ser marginal a la sociología, la psiquiatría es por el contrario una de las cribas más seguras, ya que una ciencia no podría encontrar mejor criba que los conceptos de otra ciencia cuyas explicaciones se hallan en relación complementaria con las suyas.

Dado que, bajo muchos aspectos, todos los modelos de conducta incorrecta proceden del mismo tipo, puedo,

⁷Dodds ER. Pagan and Cristian in an Ahe of Anxiety, Cambridge, 1965.

⁵Lowie RH. "A Trial of Shamans", en Parson (E.C.), ect.: American Indian Life, Nueva York, 1925.

⁶Róheim G. Psychoanalysis and anthropology, Nueva York, 1950.

a partir de ahora, intentar precisar en qué sentido los desórdenes psiquiátricos étnicos se acoplan a los modelos de conducta incorrecta definidos por Linton, y «ejecutan» sus directrices.

A veces, la misma cultura brinda directrices explícitas para la medida de los materiales culturales, y, esto en particular en las situaciones de estrés frecuentes, pero atípicas. La directriz que nos interesa aquí es la siguiente: «Guárdate de volverte loco, pero si te vuelves, compórtate de tal o cual manera...». Cada sociedad tiene ideas bien precisas de «cómo se comportan los locos». En el transcurso de los ritos funerarios, los nyakyusa simulan la locura de forma muy explícita ya que esta simulación profiláctica les impedía supuestamente volverse locos más adelante. La simulación profiláctica de la locura está igualmente manifiesta en otras regiones. Los locos, dicen con frecuencia nuestros informadores amerindios, mencionan los nombres de sus parientes muertos. Ahora bien, al no ser éste un síntoma corriente en los psicóticos occidentales, deduciremos que se trata de una forma de conducta incorrecta culturalmente predefinida, y que numerosos indios psicóticos se comportan precisamente de esta manera. La sociedad moderna tiene también ideas muy precisas de «cómo se comportan los locos». Tenemos clara tendencia a creer que hacen muecas, divagan, que el habla se les enreda: que dicen «birrr» y «b-b-b». La teoría jurídica en cuanto a la forma como «deberían» actuar, pensar y sentir los locos es apenas menos pueril y está igualmente atada a los prejuicios culturales. También el psiquiatra experto se encuentra obligado, frente a los tribunales, a contestar a preguntas absolutamente desprovistas de senti-

do desde el punto de vista psiquiátrico. Fui llamado un día a atestiguar en tanto que experto en un proceso criminal donde se juzgaba a un hombre que había matado a su mujer de un disparo de revólver, y luego, volviendo el arma contra él, se había saltado un trozo de cráneo: en este momento perdió el conocimiento, y al volver en sí llamó en su ayuda a su mujer muerta, asesinada por su propia mano. El ministerio público se basaba en este último hecho para sostener que el acusado estaba en su sano juicio y que se trataba simplemente de que era un monstruoso egoísta.

En vano intenté convencer a los jueces de que este simple hecho bastaba para probar que el crimen había sido cometido en el transcurso de una ausencia epiléptica y que todo el episodio había sido cubierto por una amnesia total.

.....

En todo desorden étnico la estructura del comportamiento del individuo anormal no sólo está conforme con lo que la sociedad espera, por ejemplo, del corredor de *amok* o del Perro Loco; a menudo también está en completa oposición con nuestras propias nociones culturales en cuanto a la forma «como se comporta el loco». De hecho, las nociones profanas corrientes en la materia están fundadas probablemente en la sintomatología de desórdenes étnicos diferentes que han prevalecido en un estadio más antiguo que nuestra propia cultura.

Si la sintomatología de las psicosis étnicas concuerda con las exigencias culturales es sobre todo porque los prejuicios convencionales acerca de «cómo comportarse cuando se está loco» reflejan la naturaleza específica de los conflictos que predominan en

una cultura, prejuicios determinados por la naturaleza de las defensas que produce la cultura para combatir los conflictos y pulsiones culturalmente penados. Así, dada la naturaleza de la cultura *crow*, el indio *crow* que sufre un traumatismo psíquico puede, en virtud de su personalidad étnica distintiva, encontrar alivio en una «locura» vivida según el modelo del Perro Loco; mientras que el malayo, en virtud de su personalidad étnica y de la naturaleza de su cultura, aplacará sus tensiones convirtiéndose en corredor de *amok*.

Esta convergencia entre los estados de tensión característicos de una cultura y las defensas que produce contra sus tensiones, por un lado, y los prejuicios culturales acerca de «la manera de comportarse cuando se está loco», por el otro, explica ciertos hechos importantes, y especialmente la ausencia, o por lo menos extrema rareza, de tal síndrome en una sociedad dada donde proliferan por el contrario tales otros, la variación en función del medio cultural de la incidencia o del porcentaje de diversos síndromes, por último el hecho de que en una sociedad dada se observe raramente el abanico completo de todos los síndromes psiquiátricos conocidos. Así, en nuestros días, el psiquiatra occidental que ejerce en un medio urbano raramente tiene la ocasión de encontrar casos de «gran histeria», tan corriente en tiempos de Charcot. Igualmente, los mohave eran perfectamente *incapaces* de comprender mis descripciones de la repetición obsesiva y de los rituales compulsivos. Preguntado acerca de las obsesiones, uno de mis informadores mohave me dio la siguiente respuesta: «Sé muy bien lo que quieres decir: es como el jefe que piensa constantemente en el bienestar de la tribu.» Y cuando yo evocaba

los rituales compulsivos se me respondía: «Tal o cual está haciendo sonar las monedas que lleva en su bolsillo.» Y sin embargo los mohave están de forma natural inclinados a la «reflexión psicológica» hasta el extremo de que fue mediante los informadores de esta tribu, y no en los manuales, que descubrí la existencia del bolo histérico y de la seudociésis (embarazo nervioso) en una época (1932-1933) en la que ignoraba hasta los rudimentos de la psiquiatría. Esto no debe extrañarnos en una cultura en la que el aprendizaje de los controles esfinterianos es considerablemente poco coercitivo y donde la avaricia (retención anal) es uno de los pecados capitales.

Igualmente, no he encontrado hasta el momento nada más que un caso de lavado de manos de tipo realmente compulsivo, en una sociedad primitiva, y esto fue entre los cree *attawapiskat*. En suma, si no puedo diagnosticar con certeza a aquel indígena de Dobu del que habla Fortune⁸ que no podía parar de trabajar, estoy al menos seguro de que no se trataba de una verdadera conducta compulsiva.

No mencionaré más que de pasada la ausencia de esquizofrenia verdadera en las poblaciones primitivas que no han conocido un proceso de aculturación brutal, ya que de ello hablo extensamente más adelante (en otro capítulo del libro). En efecto, lo que los psiquiatras occidentales diagnostican a veces con dificultad como una esquizofrenia, en un primitivo perteneciente a una cultura intacta, es habitualmente una psicosis histérica o una *bouffée délirante*. En lo que concierne, de manera más específica, a los numerosos casos de esquizofrenia diagnosticados por Laubscher⁹ en los *tembu*, su fundamento

⁸Fortune RF. *Sorcerers of Dobu*, Londres, 1952.

⁹Laubscher B.J.F. *Sex, Custom and Psychopathology*, Londres, 1949.

ha sido puesto en duda incluso por psiquiatras sin formación etnológica, particularmente por aquellos que no sólo habían leído su libro sino que también habían visto su película, y esto a pesar de que en la época en que Laubscher trabajaba con los tembu éstos estaban ya sometidos a un proceso brutal de aculturación. Un psiquiatra perspicaz¹⁰, que conocía bien la realidad sudafricana, ha sugerido, sin duda con razón, que si los bantús han podido sobrevivir psicológicamente a pesar de una opresión muy dura, lo debían a una lactancia prolongada y a un maternizaje relativamente adecuado.

Además, y la observación es de importancia, parece ser que el auténtico psicópata —que conviene distinguir tanto del criminal neurótico como del ilegalista —es también muy raro en las sociedades primitivas intactas.

Podemos tratar un poco someramente el problema de los cambios históricos. Ya he mencionado la casi desaparición de la «gran histeria» en el medio urbano moderno, y su persistencia en las sociedades menos evolucionadas, como lo atestigua el siguiente incidente:

Hace algunos años, un eminente psicoanalista recibió de un psiquiatra originario del Oriente Medio y que ejercía en esta región, pero formado en excelentes escuelas de medicina y hospitales psiquiátricos europeos, un manuscrito tan sorprendente que me rogó que lo leyera a fin de darle mi opinión. En un principio, creí que el artículo estaba escrito por algún estafalario o por alguien que buscaba originalidad a cualquier precio, pero poco a poco me di cuenta de que el autor tuvo que ver con una clientela que se asemeja-

ba a los enfermos que Charcot había estudiado en la Salpêtrière, pero en virtud de su formación occidental había intentado insertar su material clínico en la camisa de fuerza del pensamiento psiquiátrico contemporáneo basado y hasta obsesionado por la esquizofrenia. Su método recuerda bastante a las tentativas actuales que tienden a diagnosticar como esquizofrénicos latentes a enfermos que Freud había tomado por histéricos, tentativas fundadas no sobre la realidad clínica sino sobre ciertos modelos de pensamiento psiquiátrico culturalmente determinados. Tengamos en cuenta también que en los medios psicoanalíticos se ha vuelto banal constatar que si los pioneros del psicoanálisis han tratado principalmente neurosis de síntomas y los psicoanalistas de los años 30 neurosis de carácter, la mayoría de los pacientes que hoy consultan al psicoanalista sufren una alteración del sentido de su propia identidad⁵.

No es nada extraño que el porcentaje de los diversos síntomas psiquiátricos varíe en función del contexto cultural. ¿Las úlceras de estómago no eran hasta hace muy poco mucho más frecuentes en los hombres que en las mujeres? ¿Las diferencias de clase social en la distribución de las diversas afecciones psiquiátricas no están acaso debidamente establecidas? Teniendo en cuenta esto, ¿por qué extrañarse de que el conjunto completo de los síntomas psiquiátricos se observe rara vez en una sola sociedad mientras que se admite con tranquilidad que el esquimal escapa a la malaria y el congolés a la ceguera de las nieves y a las congelaciones?

Ni las diferencias en el porcentaje de síndromes psiquiátricos observables

en diversas sociedades ni la ausencia de cada sociedad de ciertos síndromes afectan a la estabilidad o la variabilidad, para una sociedad dada, de la proporción entre individuos «anormales» y los llamados «normales». Se ha sostenido —con o sin razón, poco importa— que esta proporción se mantiene constante para toda sociedad y en todo momento de la historia. Lo que importa, es que algunos han creído poder deducir con ello un origen biológico de las enfermedades psiquiátricas. El argumento es en todo caso engañoso, ya que si esto fuera verdad, habría que admitir recíprocamente que las afecciones físicas no son de origen biológico, teniendo en cuenta que la distribución de la enfermedad y el porcentaje de los fallecimientos prematuros —es decir, no debidos a la vejez— varían mucho de una sociedad a otra.

La explicación de este hecho —si realmente existe— sería por otra parte muy difícil de encontrar, ya que si bien es verdad que el porcentaje de individuos que sufren una incapacidad física no puede pasar de un umbral crítico en una sociedad dada sin acarrear su hundimiento, es igualmente cierto que un porcentaje muy elevado de enfermos psiquiátricos tendría consecuencias análogas.

Por último, y especialmente, es absurdo, sociológicamente hablando, pretender sacar conclusiones un poco elaboradas de la simple relación proporcional entre todos aquellos que, en una determinada sociedad, son normales o anormales desde el punto de vista psiquiátrico. En efecto, una sociedad puede tolerar muy bien un porcentaje de «anormales» relativamente elevado, siempre que la mayoría de estos

«anormales» sean, por ejemplo, histéricos; no puede sobrevivir si la mayoría de estos anormales son esquizofrénicos u oligofrénicos. Del mismo modo, una sociedad en la cual los miembros anormales fueran en su mayoría débiles mentales levemente por debajo de lo normal, llegarían a sobrevivir aunque con dificultad, en el caso de que se tratara de una sociedad agrícola simple o también si la mayor parte de sus débiles mentales perteneciera a una clase de trabajadores no especializados. Esto equivale a constatar que si los elmolo consiguen sobrevivir a pesar de la deficiencia cálcica que hace que muchos de ellos presenten tibias en forma de hojas de sable, es gracias a su situación geográfica, relativamente protegida, por un lado, y por otro a que no son una tribu guerrera.

¹⁰Damarous E. "Anthropology and Psychopathology", American Journal of Psychotherapy, 2, 1948.