



Escuela Nacional de Antropología e Historia

Antropología Social

Tesis de Licenciatura

“Jerarquización moral de la locura en los popolucas de Soteapan, Veracruz”

Director de tesis: Dr. Raymundo Mier Garza

Asesora de tesis: Dra. Paloma Bragdon Cabral

Tesista: Sebastián Bobadilla Suárez

Matrícula: 200700702

Índice

INTRODUCCIÓN.....	4
PRIMERA PARTE.....	12
Sobre la razón.....	13
Razón y lógica.....	14
Distintos tipos de saber.....	16
Cómo se instaura el saber.....	18
La organización de los afectos.....	19
Razón práctica y razón cultural.....	20
Reduccionismo y tres concepciones de la razón.....	21
La concepción psiquiátrica de la locura.....	23
La psiquiatría.....	24
Clasificaciones psicopatológicas.....	27
La esquizofrenia o la “locura” por excelencia.....	28
Dos características de la esquizofrenia.....	29
Antipsiquiatría.....	32
La construcción <i>efectiva</i> de la locura.....	36
La noción de oposiciones.....	37
La noción de eficacia simbólica.....	38
La noción de esquizogénesis.....	39
La construcción <i>socio-histórica</i> de la locura.....	42
Bachelard, Canguilhem y Kuhn.....	42
Foucault.....	44
Apuntes sobre la construcción social de la locura.....	45
Aportaciones antropológicas.....	49
El debate en torno a la “mente primitiva”.....	50
La magia como elemento de la “mentalidad primitiva”.....	52
La locura como objeto de la antropología.....	54
La aportación de la antropología cognitiva.....	57
Sobre la ética.....	59
Definición de la ética y la moral.....	60
La filosofía antigua.....	63

La Edad Media.....	65
La filosofía moderna.....	66
Axiología y jerarquización de valores.....	68
Objetivismo y subjetivismo axiológico.....	70
El “mal” como cierto tipo de diferencia.....	72
Resumen y comentarios.....	79
SEGUNDA PARTE.....	83
Introducción a los popolucas: un poco de estadísticas e historia (etnográfica).....	85
Llegando a Soteapan.....	91
La locura como discapacidad.....	93
Un breve recorrido por Soteapan.....	98
El evangélico anónimo.....	101
Curandero Pedro Gutiérrez.....	103
Partera Cristina Rodríguez Arizmendi.....	106
Primer Caso: Hermelinda y su hermana, Isabel.....	108
Don Ricardo y más narraciones.....	116
Segundo Caso: Alicia Bolaños y familia.....	121
Tercer Caso: Angélica y su abuela Teresa.....	137
Peregrinación a Catemaco.....	140
La boda de Yadira y nuevas narraciones.....	146
Resumen y comentarios.....	148
CONCLUSIONES.....	150
La razón en oposición a la locura.....	150
Elementos psiquiátricos de la locura en Soteapan.....	154
¿Antipsiquiatría o imposibilidad de psiquiatría?.....	155
Eficacia simbólica, esquizogénesis y oposiciones en los tres casos de locura.....	156
Terapias y ritualidades de los psicoespecialistas soteapenses.....	160
Protomodelos y modelos culturales.....	163
Jerarquización moral de la locura.....	168
Acotaciones finales.....	174
ANEXO.....	177
Encuesta sobre valores.....	177
BIBLIOGRAFÍA.....	188

INTRODUCCIÓN

La locura es una posible condición para cualquier persona. Aquellos que presentan dicha condición ven su calidad de vida deteriorada. Los criterios para que una persona sea diagnosticada con esta condición dependen tremendamente del sistema cultural de esa persona y de su grupo social. En efecto, cuando un grupo social ha designado a una persona con esta condición, la persona entonces forma parte de un grupo vulnerable. Es este grupo vulnerable y marginado el que se verá beneficiado con los resultados de este tipo de investigación, así como para todos los especialistas que traten con ellos. Antropológicamente se aportan datos sobre las características sociales y culturales de la locura. Esta investigación contribuirá a esclarecer cómo se construye culturalmente la locura, de sus particularidades al interior de un sistema cultural y de sus posibles generalidades. Por otro lado, no solamente se promueve la tolerancia, el respeto y el entendimiento hacia este grupo vulnerable sino también a las prácticas culturales relacionadas con la locura. Se justifica de esta manera la necesidad de realizar una investigación antropológica sobre este tema. En un nivel más teórico, también se contribuye con la resolución de problemas relacionados con la mente, la sociedad, la cultura y la naturaleza humana, ya que la locura es un padecimiento totalmente humano. Este proyecto es innovador en tanto que su enfoque hace hincapié en la relación entre la construcción social de la locura y un sistema ético particular de un grupo cultural específico.

Para estudiar este problema se ha escogido como unidad social de análisis a los popolucas de Soteapan, Veracruz. Hay por lo menos tres razones por las que se ha escogido este lugar y a este grupo étnico. El municipio de Soteapan se ha escogido por tener el mayor número de población indígena, de popolucas, en la región (incluida la región de los Tuxtlas). Aparte, este municipio colinda con el municipio de Catemaco, que tiene renombre por sus tradiciones en brujos y brujas. Su cercanía con el municipio de Catemaco y de la región de los Tuxtlas en general, con "Tierra de brujos", permite especular que existe una gran probabilidad de que los casos de locura en los popolucas

se relacionan con las prácticas de la región, como también con las prácticas que sean propias de su grupo étnico. El trabajo de campo se llevó a cabo durante el mes de junio de 2011.

El planteamiento del problema es “Jerarquización moral de la locura en los popolucas de Soteapan, Veracruz”. El enfoque de la investigación es sobre cómo se construye la moral en un entorno cultural dado, relacionado con cómo se construyen las concepciones sobre la locura en ese mismo entorno. La hipótesis es que la locura se construye socialmente a través de diferentes interrelaciones de jerarquizaciones morales en los sujetos. Para esto pensamos que cualquier moral se construye a través de jerarquizaciones de valores. Los valores pueden ser de cualquier índole sean estos económicos, ideales, pragmáticos, afectivos, etc. Los procesos diferenciales de jerarquización de valores pueden crear conflictos de muchos tipos entre los sujetos. Este marco puede dar pie a explicaciones generales del fenómeno de la locura.

Así, una de las unidades conceptuales mínimas es el de los valores. Los valores son definidos, provisionalmente, como las cualidades de las cosas en tanto que son jerarquizadas y organizadas por los sujetos. Asimismo, se deduce que los valores de un grupo social son aquellos que son relevantes para ese grupo; aquellas cosas a las que les prestan atención. Por tanto, los valores están relacionados con cómo los sujetos jerarquizan y distribuyen el tiempo que le emplean a las cosas, sea a través de pensamientos o acciones. Esta definición de los valores nos permite, a su vez, definir la locura como procesos casi únicos de valorización, o jerarquización de valores, de los sujetos que viven esta designación.

El objetivo general de la investigación fue ubicar casos de locura entre los popolucas de la región entre Soteapan y Catemaco, Veracruz, y describir la trayectoria de al menos un caso a profundidad. Para esto, se necesitó reconstruir el pasado del sujeto a través de su historia de vida y a través de conversaciones formales y entrevistas a profundidad con sus familiares y relaciones sociales cercanas. Buscamos profesionales que han tratado la condición o que tengan conocimientos sobre ella. Igualmente, con entrevistas a profundidad y conversaciones formales e informales se buscó conseguir

información acerca de las diferentes concepciones que existen acerca de la locura en general y del caso en específico. De la misma manera, también se buscó construir una idea de las jerarquías de valores para cada persona, en tanto que sean valores relevantes para el caso en cuestión. En general, se intentó convivir con los sujetos y sus alrededores el mayor tiempo posible para poder observar tanto la dinámica de los sujetos como de su grupo social circundante.

Este trabajo busca redefinir la locura en términos antropológicos. Para esto asumimos que la locura es una construcción social tanto a nivel conceptual como en cuanto a experiencia vivida por las personas. Al concebir los conceptos como una construcción social, nos damos cuenta de que es trivial hacerlo sin proponer la manera en que se construye el concepto. Queremos encontrar la especificidad de la construcción social de la locura. No solamente queremos plantear si es o no es una construcción social sino cómo se construye. Para esto, veremos más adelante, buscaremos la construcción de la locura en términos causales primero, y luego definatorios. Explicaremos la construcción del objeto “locura” en términos causales y la construcción del concepto “locura” en términos definatorios. La tesis propone que la locura se construye a través de las jerarquizaciones morales. Primero tenemos que definir lo que pensamos sobre las jerarquizaciones morales y sobre la locura.

Este tema es importante por varias razones. Primero, puede verter luz sobre una de las posibles formas por las cuales se construye el concepto de locura y su consiguiente atribución designatoria-clasificatoria a un caso en específico. Segundo, abre el paso al análisis de otras explicaciones etiológicas de la locura, de la nosología local en la que está inscrita y de los tratamientos alternativos. Tercero, el estudio de jerarquías morales puede resultar fructífero por sí mismo, pero en relación con la locura es posible que conlleve no sólo a explicar la construcción del concepto sino a otra de sus posibilidades etiológicas desarrollada en el apartado *La construcción efectiva de la locura*.

El lugar de estudio se escogió en base a los siguientes criterios: 1) comunidad pequeña o rural, convencionalmente definida como una localidad con menos de 10,000 habitantes, 2) con población tanto indígena como

mestiza, 3) con centro/casa de salud o al menos un médico alópata de cualquier instancia gubernamental o privada, 4) que contara con al menos un médico tradicional en cualquiera de sus expresiones (curandera, hierbero, sobador, partera, brujo, chamán, etc.), 5) que en el lugar hubiera cierta diversidad de credos mágicos-religiosos, posibilitando explicaciones sobrenaturales de la locura, y 6) el más importante, que fuera posible encontrar casos de locura donde, preferentemente, fueran cooperativos tanto el sujeto de estudio principal como sus relaciones sociales más cercanas. Todos estos criterios se pueden resumir en la prioridad por encontrar casos de locura cooperativos inscritos en una localidad con la mayor diversidad de creencias. Buscábamos un lugar rico en explicaciones diferentes sobre la locura. Catemaco parecía un buen inicio ya que es famoso por su tradición en prácticas de brujería y sus celebraciones de la Virgen del Carmen. Buscando en los municipios aledaños a Catemaco encontramos varios con población indígena (nahua y popoluca). Elegimos Soteapan por cumplir con nuestros criterios, aparte de que también contaba con población descendiente de migrantes zapotecas-oaxaqueños.

Por lo tanto, el trabajo de campo se realizó en la cabecera municipal de Soteapan, Veracruz. La duración fue de un mes, sin interrupciones, en junio del año 2011. Durante ese tiempo también salí con la peregrinación hacia Catemaco a causa de las fiestas de la Virgen del Carmen. La primera semana de la salida tuve la compañía de otra alumna de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Paola Alcalá Almeida, que fue de gran ayuda para realizar los primeros enlaces con los casos de locura. Fue muy importante su apoyo ya que en su mayoría el trato era con mujeres que estaban en sus casas mientras sus maridos iban al trabajo (al campo, al comercio, a su trabajo asalariado, etc.). De hecho, los tres casos de locura fueron mujeres. Conseguimos rentar una recámara en casa de la Maestra Chica.

La exposición de gran parte de la revisión bibliográfica, el trabajo de campo y las conclusiones se divide en tres partes. La primera parte se conforma de distintos apartados que explican las posturas teóricas manejadas en la tesis. La segunda parte es de carácter etnográfico, sobre los popolucas de San Pedro Soteapan y los estudios de caso que se realizaron ahí. La

tercera parte incluye una dicotomía (la distinción entre modelos y protomodelos culturales) que resultó operacional para el análisis y para las conclusiones.

La primera parte se divide en capítulos que analizan algunas facetas relevantes de lo que se ha concebido en Occidente acerca de su concepto de razón y de ética. Nos pareció prudente definir la razón primero ya que normalmente se relaciona este concepto con el de locura como su antónimo. Aunque las conclusiones llegarán a puntos diferentes sobre esto. En el capítulo que versa sobre ética se desarrollan algunas de las implicaciones antropológicas y filosóficas que deben tomarse en cuenta. Sobre todo se enfatiza la axiología como una guía en el estudio de los valores y de las jerarquías morales. Asimismo se hace la distinción entre ética y moral. En los demás capítulos de esta parte se desarrollan ciertas concepciones psiquiátricas, psicológicas y antipsiquiátricas sobre la locura. Intentamos un acercamiento a la locura a través de los conceptos de eficacia simbólica y esquizogénesis de Lévi-Strauss y de Bateson, respectivamente.

La segunda parte de la tesis comienza con un capítulo introductorio de los popolucas. Nos apoyamos en la monografía de Báez-Jorge como un punto de referencia en cuanto a datos históricos, desde tiempos prehispánicos hasta los sesentas del siglo pasado. Damos un pequeño resumen de la población y territorio de Soteapan. Luego comienza la descripción del trabajo de campo realizado. Los primeros tres capítulos que siguen a la introducción son sobre la inserción en la comunidad y algunas descripciones generales. Los demás capítulos son sobre ciertas personalidades de Soteapan y sus narraciones. Ahí vienen descritos los tres casos de locura que pudieron estudiarse también.

En las conclusiones desarrollamos las relaciones entre nuestro marco teórico descrito en la primera parte y nuestra etnografía descrita en la segunda. Intentamos darle entrada a todos los temas que desarrollamos en la teoría para la interpretación del trabajo de campo. Parte de ese ejercicio de interpretación posibilitó la distinción entre modelos y protomodelos culturales para poder hablar en su conjunto de creencias, delirios, alucinaciones y algunas contenidos de las narraciones obtenidas. Por último, sugerimos ciertos puntos sobre cómo se construye el concepto de razón, la ética y la locura. Intentamos

definir estos puntos con una perspectiva antropológica e inspirada por los datos del trabajo de campo. En el anexo vienen los resultados de una pequeña encuesta realizada con fines heurísticos y relacionados con la jerarquización de valores morales.

Debemos mencionar que la tesis se apoya sobre la base de que en Soteapan la mayoría es parte de un complejo cultural popoluca. La mayoría habla popoluca pero también existen identidades mixtas mestizas-zapotecas y mestizados-popolucas. Estas identidades son de reciente implantación. Se fueron introduciendo a partir de los años cuarenta. Pero argumentamos que la base cultural es predominantemente popoluca. De los tres casos que se estudiaron, dos son popolucas y uno de ellos es zapoteco-mestizo.

En la investigación usamos una metodología que enfatiza mucho a personajes clave en la descripción de la locura, de la nosología médica local y de otras creencias, al mismo tiempo que intentamos dar un panorama general del lugar; Soteapan, Veracruz. Apenas empleamos la descripción de una decena de personajes, de sus roles y creencias en la sociedad, intentando ampliar su relevancia dentro del contexto estudiado. Posteriormente, se intenta mezclar el análisis hermenéutico con su adecuación al marco teórico formal que proponemos.

Cabe advertir al lector que nuestro objeto de estudio formal es la locura y no la enfermedad mental, que no es lo mismo. La locura es mucho más general y se emplea como una noción que puede describir gran cantidad de situaciones, contextos, acciones y personas. La enfermedad mental es una acotación psiquiátrica de la locura (o las locuras) que parte desde un paradigma médico y biológico para explicarla. Nuestra investigación tuvo el problema de querer definir algo a través de las definiciones de otros (popolucas, zapotecos y mestizos de Soteapan). La locura para ellos se remite, a grandes rasgos, a la explicación en términos de perder la razón, estar encantado o encantada, o de sufrir un mal de la cabeza. No quisimos cerrar el estudio, de entrada, al definir la locura en términos demasiado acotados (como podría ser el caso de definirla en términos de la enfermedad mental). Por ello, solamente tomamos como determinante uno de los tres indicadores siguientes

para definir y/o detectar la locura en Soteapan: que el sujeto presentara delirio, que presentara alucinaciones y/o que las personas que le rodean la designen con alguna terminología en base a alguna de estas características.

Otra inquietud que tal vez podría surgir en la lectura de la tesis es sobre el marco teórico en general y las razones por las cuales está centrado sobre todo en concepciones occidentales de la ética y de la razón. Esta cuestión es bastante problemática y muy debatido en la antropología; la cuestión emic y etic. Proviene de la distinción entre fonémica y fonética donde el primero versa sobre la significación de los fonemas desde la postura del hablante y el segundo trata sobre las propiedades físicas del sonido emitido por el hablante.¹ La analogía se traslada con muchos problemas a la antropología social pero nuestra revisión occidental de la ética y de la razón es equivalente a una postura etic. Por otro lado, el estudio de la ética y la razón desde la perspectiva de los popolucas en específico equivale a la postura emic (cómo significan ellos la locura y los valores éticos por ejemplo). Nosotros preferimos establecer un marco teórico totalmente etic que nos ayudara a entender el fenómeno que estamos estudiando. Luego, conforme fuera avanzando el trabajo de campo y la etnografía, iríamos introduciendo un marco emic (la perspectiva popoluca, mestiza y zapoteca del fenómeno en Soteapan).

Lo entendemos como un problema de distinguir entre niveles de explicación. En un primer nivel están las explicaciones directas de la locura, la razón, la ética y los valores morales. En un segundo nivel, están las explicaciones de las explicaciones, por así decirlo. En este caso, buscamos explicar cómo se construyen los conceptos de la locura, la razón, la ética y los valores morales. En el caso de la ética queda muy patente esta explicación de segundo nivel, ya que se contempla como una rama distinta de la ética llamada metaética.

En el primer nivel encontramos la postura emic, tanto occidental como no occidental. En el segundo nivel encontramos la postura etic donde seguro tenemos una postura occidental al respecto, ¡ya que es la que intentamos construir! También existirán explicaciones de segundo orden no occidentales,

¹ Véase Pike, 1967.

incluso en Soteapan, pero problematizar en este nivel rebasa la complejidad contemplada dentro de este estudio. Por otro lado, nos resulta problemática *desarrollar* una postura no occidental por varias razones, entre ellas; el poco tiempo del trabajo de campo realizado y las dificultades por entablar un diálogo sobre explicaciones de segundo orden con los sujetos de estudio en Soteapan que sea entendido en esos términos. En realidad, un proyecto que contemple una postura emic de segundo orden sería una posible extensión de esta investigación. Nuestro objetivo va más en la línea de problematizar las posturas occidentales de primer orden, exponer las posturas soteapenses de primer orden e intentar desarrollar un postura occidental de segundo orden con base en éstos.

PRIMERA PARTE

La primera parte de esta obra consiste en desarrollar y problematizar las posturas occidentales sobre la locura, la razón, la ética, los valores morales y la forma en que se construyen éstos. Pensamos que existe la posibilidad de formalizar la construcción de estos conceptos, o al menos, explicar los conceptos y las relaciones que existen entre sus mutuas construcciones. En específico, queremos plantear la posibilidad de que la construcción social de la ética y de los valores sean determinantes de la construcción de la locura, por lo que su oposición con la razón es una consecuencia epifenoménica de este proceso.

Para lograr nuestro acometido, primero buscamos desarrollar las tres nociones más comunes de lo que es la razón para mostrar que éstas no se oponen a la locura en el apartado *Sobre la razón*. En los siguientes cinco apartados, buscamos relacionar distintas perspectivas occidentales de la locura en relación con la forma en que se construye el concepto y en relación con cómo se construye la condición misma de la locura en la persona que la sufre. Dialogamos entre distintas versiones de la *Concepción psiquiátrica de la locura* y las distintas posturas del construccionismo en cuanto a la misma. Veremos que la *Antipsiquiatría* contiene un fuerte elemento político, de lucha y de resistencia, contra la institucionalización psiquiátrica. En la *Construcción efectiva de la locura* planteamos cómo la construcción social del concepto “locura” efectivamente crea el padecimiento en las personas que lo viven; crea la dinámica social a su alrededor posibilitando la emergencia “auto-profetizada” de la condición. En la *Construcción socio-histórica de la locura* planteamos algunas corrientes provenientes de la filosofía que nos ayudan a entrever las generalidades del construccionismo en el caso concreto de la locura y en relación con la historia de la construcción de ese concepto. En *Aportaciones antropológicas* resumimos algunas posturas desde la antropología en cuanto al estudio de la razón, la mente, la locura, los valores morales y la psicopatología en general. En el apartado *Sobre la ética*, rompemos momentáneamente con el desarrollo del concepto de la locura para desarrollar la ética, entendida desde

Occidente, incluyendo los temas de los valores, la axiología y la moral. Por último, añadimos un resumen con comentarios sobre la crítica a la razón en oposición a la locura y la posibilidad de entender mejor la locura en términos de jerarquías de valores morales diferenciales.

Sobre la Razón

Parte de nuestros objetivos es quitarle importancia a la oposición tradicional entre razón y locura, tradición que viene desde tiempos antiguos, desde el humanismo de Erasmo de Rotterdam en *Elogio de la locura*. Para ello tenemos que desarrollar las nociones tanto de locura como de razón. Por implicación, más adelante debemos desarrollar la noción de jerarquías morales que tomara un papel determinante en la nueva definición que proponemos de la locura. Es nuestra intuición que al redefinir un concepto como la locura, puedes llegar a explicarlo, así como a sus causas mismas. Cambiar de definición es equivalente a cambiar de marco teórico e idealmente nos permite un mayor poder explicativo, así como la posibilidad de reinterpretar datos bien conocidos.

En el primer subapartado de esta sección desarrollamos una noción fuerte y estricta de razón entendida como la lógica formal de Occidente. A continuación debatimos el hecho de entender al ser humano con referencia al pensamiento lógico, en especial las concepciones de Lévy-Bruhl. En los *Distintos tipos de saber y conocimiento* proponemos otras formas de pensamiento que no son necesariamente lógicas en un sentido formal. De ahí que analicemos las posibilidades por las cuales se instauran los saberes y conocimientos en la sociedad. Planteamos que el saber y el conocimiento se instauran a través de intereses comunes, la herencia de las tradiciones y la organización de los afectos (o emociones).

Debemos advertirle al lector la distinción entre saber y conocimiento que intentamos utilizar. Villoro nos muestra que existe una diferencia importante entre conocer y saber (y creer también). Para él, el conocer depende de una experiencia directa de algo, mientras que el saber no (Villoro, 1982:199). El

conocer nos proporciona mayor información de algo, no se reduce a los datos sensibles sino a la integración de múltiples aprehensiones de algo en un *objeto* (Villoro, 1982:201). Por otro lado, el saber es mayoritariamente proposicional, transitivo y transmisible socialmente (Villoro, 1982:211). Se pueden conocer tanto a objetos concretos como abstractos. Nosotros intentaremos seguir esta distinción de Villoro donde sea posible aunque en casos como “saber-hacer” él mismo admite que implica una mezcla de saber y conocer (Villoro, 1982:207). Una distinción mía es que el conocer requiere de memoria reflexiva mientras que el saber solamente requiere de memoria mecánica.

En *Razón práctica y razón cultural* comparamos dos definiciones de la naturaleza humana provenientes de la antropología funcional y simbólica respectivamente. Un tipo de razón, la razón práctica, se explica en referencia a la función social que cumple una práctica o creencia humana. En cambio, la razón cultural prevé cierta autonomía de las prácticas y creencias con respecto a su funcionalidad. Por último, en *Reduccionismo y tres concepciones de la razón* describimos lo que nosotros creemos son las tres concepciones más comunes de la razón (lógica, lingüística/conceptual y práctica). En este subapartado se desenvuelve la discusión sobre la estrechez que existe en definir la naturaleza humana en base a una concepción de la razón.

Razón y Lógica

Evidentemente, para hablar sobre la locura, debemos hablar también de su contrario (al menos en apariencia), de la razón. Ambos son conceptos que se han constituido sobre el gran edificio de la filosofía occidental, y sobre los principios fundadores de esta filosofía. Estos principios fundadores se encuentran en los griegos, y significativamente, en Parménides. Este pensador presocrático puso las bases del discurso racional, y en última instancia, del pensamiento con sentido no-contradictorio. Parménides sentó las bases de la lógica formal y de un pensamiento discursivo y conceptual que se fundamentara a sí mismo. Creó una forma nueva de llegar al consenso y de argumentar propuestas. Su fórmula fue: “el ser es, el no-ser no es”. Esta expresión es la forma metafísica de lo que a través de un largo trayecto de

fundación derivó en lo que hoy se conoce como el principio de identidad. Significa que A es A, y que A no puede ser no-A. Establece la identidad de los conceptos. De este principio deriva también el principio de contradicción del cual Gutiérrez nos da un ejemplo de su enunciación actual: “Un mismo predicado no puede afirmarse y negarse con respecto al mismo sujeto, al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto” (Gutiérrez, 1998:59).

El lugar de la lógica ha sido crucial en la concepción de razón y de conocimiento. Se ha edificado, en el marco de la filosofía Occidental a partir de ciertos principios definitivos. El principio de identidad junto con el principio de contradicción son, entonces, los primeros principios de la lógica formal. El otro principio es el principio del tercero excluido (hoy día, el más discutido) que dice que las cosas o son, o no son, pero que no hay término medio (Gutiérrez, 1998:83). La aceptación o rechazo de este último principio es lo que determina si una lógica es bivalente o polivalente.

Ahora bien, esta construcción de la filosofía occidental ha jugado un papel de enorme relevancia. Es una forma de llevar a los extremos una noción sobre una parte de la realidad, para poder pensarla y poder desarrollarla. Sin esta construcción racional no existe construcción científica; ni la forma de argumentar que sustenta sus criterios de validez. Pero, el problema verdadero es lo frágil de este principio. No hay forma de demostrarlo. Se dice que es autoevidente, que no se puede negar. Si se intenta negar el principio de contradicción, se está aceptando implícitamente, ya que en una demostración se intenta sostener una cosa y negar su contrario (Gutiérrez, 1998:59-60). La lógica se sostiene a sí misma; es algo demasiado obvio como para negarlo. La autorreferencia de la lógica es su punto más fuerte, pero también es su punto débil.

La lógica, por otro lado, parece que remite de manera intrínseca al lenguaje, y participa de las pautas estructurales con las que se conforman las lenguas del mundo. La lógica puede concebirse como una propiedad importante de una lengua (y de todas). Se especula que la función principal del lenguaje es la comunicación de la información. Desde el punto de vista comunicativo, el engaño y la mentira, por ejemplo, constituyen una desviación y

un abandono de esta función determinante. Pero aún el engaño y la mentira dependen de la identidad de los significados para ser operativos. Así podemos deducir que el principio de identidad se encuentra implícito en cualquier lengua. Pero una cosa es que los principios lógicos se encuentren constituidos en toda lengua, y otra cosa es que las culturas se hayan percatado de ello, y que lo eleven al estatus de *árbitro* del consenso social. Y es por ello que la distinción más importante no se encuentra entre una lengua y otra, sino entre una cultura y otra. Estos principios de la filosofía occidental trascienden a las lenguas en las que se expresan.

Como se ha mostrado, no por el hecho de que la lógica pueda deducirse de toda lengua, se pueda concluir que toda cosmología, toda cultura, sea lógica. Por lo contrario, estudios como los de Lévy-Bruhl, todavía controversiales e incluso malentendidos, han mostrado que los “primitivos”, aquellas sociedades arcaicas que estudia la antropología, edifican su pensamiento al margen de los principios lógicos constitutivos del conocimiento positivo en Occidente. Lévy-Bruhl los concibió como *prelógicos*, en el marco de una visión evolucionista del pensamiento y la cultura (Lévy-Bruhl, 1972:84). Para este autor, *prelógico* no significa que estén en un estadio que sea inferior, o anterior, a la lógica occidental. Tampoco significa que su cosmología esté fuera de toda lógica, o que sean a-lógicos. Lévy-Bruhl más bien intentaba plantear que para los otros pueblos del mundo no es indispensable lo que él llama “sensibilidad a la contradicción” (Lévy-Bruhl, 1972:84). Asumiendo esta perspectiva sería posible encontrar rasgos de este pensamiento incluso en las sociedades contemporáneas y en todas las otras culturas. No hay persona real que tenga todos sus pensamientos cuadrando entre sí y con sus acciones; siempre habrán contradicciones en las vidas de las personas. La lógica debe entenderse como una herramienta formal y especializada para crear discursos que mantengan la identidad de lo que están diciendo.

Distintos tipos de saber

Lo que escapa a los racionalistas en general, y a Lévy-Bruhl en específico, es que si bien el conocimiento puede ser abstracto, no todos los

conocimientos se reducen a lo conceptual. De la misma manera, el saber proposicional no es el único tipo de saber.² Existen por lo menos otras dos formas del saber que son el saber-hacer y el saber-ser.³ Maurice Bloch denuncia la gran carga metodológica que los antropólogos emplean sobre la lengua para llegar al conocimiento y al saber de los sujetos que estudian, ya que la mayor parte del conocimiento no es lingüístico (Bloch, 1998:7). A pesar de la controversia que ha suscitado la noción de un vínculo necesario entre significado y significante es posible afirmar que existe cierta autonomía del uno con respecto a otro. Un significado puede existir sin un significante, un concepto sin nombre.

Por otro lado, pueden mencionarse otras esferas de instauración del saber que involucran factores ajenos a la esfera de los conceptos instituidos socialmente, como la intuición, el afecto, los sentidos, la costumbre, etc. De hecho, para que un conocimiento lógico sea productivo en sociedad, debe de instaurarse a través de las otras cuatro esferas también.

Podríamos bosquejar una breve y esquemática taxonomía de los saberes, reconociendo tres tipos; el saber puro⁴, el saber-hacer y el saber-ser. El saber puro es del que hemos estado hablando; es el mundo conceptual, verbal, lingüístico y lógico de las cosmologías pero sin la necesidad de reflexionar acerca de ello. El saber-hacer es la facultad de poder realizar un trabajo sin tener que hacer reflexión conceptual sobre ello; es saber hacer algo sin necesidad de reflexionar conceptualmente sobre ello. El saber-hacer cuando conlleva actividad reflexiva implica conocimiento. El saber-hacer es un fenómeno de *hecho*, ya que se refiere a lo que las personas ya saben hacer y las acciones que efectivamente realizan. En cambio, la razón concebida en su dimensión práctica se refiere al papel de la razón y del pensamiento conceptual en las acciones de los hombres, de cómo la razón puede determinar nuestras acciones. La razón práctica implica conocimiento más que saber. La dimensión

² Recordamos al lector la distinción entre saber y conocer que realizamos en la introducción a este apartado titulado *Sobre la razón*. Villoro se contradice al establecer al saber-hacer como un tipo de saber.

³ Estos dos tipos de saber se resisten mucho a la distinción analítica que intenta Villoro entre saber y conocimiento.

⁴ El saber puro es el saber en términos de Villoro; proposicional, transmisible y transitivo (Villoro, 1982:211).

pragmática de la razón es una fundamentación de la ética. La faceta pragmática de la razón tanto como la ética son objetos del filósofo. El saber-hacer y el hacer son objetos del etnógrafo. Pero a su vez, el saber-hacer y el hacer de las culturas tienen sus propios sistemas éticos y prácticos, que también estudia el etnógrafo y el antropólogo. Por último, está el saber-ser. El saber-ser es el concepto más general y se refiere a la identidad de una persona en un grupo social dado, aunado a su estar-en-el-mundo particular. Es la internalización de lo que una identidad conlleva. En contradicción terminológica con Villoro, pero según sus definiciones, nuestra noción de saber-ser es un conocimiento muy básico de las personas que conviven en un grupo cultural.

Cómo se instaura el saber

Además de esta breve taxonomía de los distintos tipos del saber y conocimiento, tenemos diversas formas en las que se instauran en una cultura dada, o en una comunidad epistémica dada. Las formas que más conocemos hoy en Occidente son las que sustentan a la ciencia; la forma conceptual y la forma sensorial. Sobre el concepto ya hablamos, es el instrumento de los racionalistas para poder evitar las *ilusiones* de los sentidos. Por el contrario, los sentidos permiten la verificación empirista de las conclusiones lógicas y conceptuales. Pero aparte hay otras formas.

Tenemos la intuición, que se diferencia tanto del concepto puro como de la sensación pura. La intuición sensible es, por un lado, el sentir llevado a la conciencia; una comunicación inmediata entre el objeto y la persona (García, 2006:46). Toda referencia a intuición, por lo general, es en contra o en alternativa del pensamiento puramente racional. Existen, sin embargo, en las aproximaciones contemporáneas a la intuición, perspectivas mucho más elaboradas que han abierto vías no sólo a la reflexión sobre la intuición, sino, a partir de ella, a una reformulación radical de la filosofía. El trabajo de Bergson es ejemplar en este aspecto.

El afecto (o en otras palabras, la emoción) es una de las formas más comunes de instaurar el saber y el conocimiento en sociedad, y es el más

criticado por el racionalismo. Pero, en la antropología, el afecto es uno de los componentes más importantes para la cohesión y el orden social. Aquí, el afecto no sólo se contrapone al intelecto y a la razón, sino también al interés, y sobre todo, al interés común. Tradicionalmente se han visto al vínculo afectivo y al interés común como los dos pilares sobre las cuales se construyen cualquier sociedad. El interés común se toma como algo puramente racional, siendo que lo conceptual sirve para los propósitos comunes de una sociedad como un todo.

Pero la organización de los afectos en una sociedad, su *ethos*, no debe desecharse como algo irracional ni como algo que no sirve al interés social (Bateson, 1936:118). Bateson define el *ethos* de una cultura como: "...un sistema culturalmente estandarizado de la organización de los instintos y emociones de los individuos." (Bateson, 1936:118; traducción propia)

Para Bateson el *ethos* es una abstracción de todo el conjunto de instituciones y formulaciones de una cultura. Cuando comparamos entre culturas, el *ethos* es altamente variable en cuanto contenido, pero los sistemas subyacentes se prestan a la clasificación. La meta de Bateson es poder comparar los *ethos* de las distintas culturas para construir una tipología que él cree será casi igual a una tipología afectiva a nivel de individuos (construida desde la psicología). La aproximación de Bateson al *ethos* es parecida a la aproximación de 'configuraciones' de Ruth Benedict, sólo que Bateson enfatiza el carácter etológico en su conceptualización. Él encuentra coincidencias con la psicología, en cambio Benedict crea su propia clasificación de configuraciones poco sistematizada (apolíneo, dionisiaco y esquizoide) sin ningún principio claro más que con el objetivo de describir.

La organización de los afectos

De la organización de los afectos en una sociedad derivan dos cosas importantes; la moral y otra forma de instaurar el saber/conocimiento, la tradición. La moral como experiencia subjetiva nace de la organización de los afectos mientras que, al mismo tiempo, se explica como ventajoso para los

proyectos del interés común. Luego, en la medida en que sirven para instaurar el saber/conocimiento, los afectos guían a las personas en sus juicios sobre el actuar en situaciones bien específicas. Los afectos son respuestas orgánicas, bioquímicas, a un entorno dado (Gutiérrez, 1999:145). Estas respuestas vienen condicionadas por una historia genética, una historia de vida, una historia ideológica y una historia moral.

Entre otras formas con que el saber se instaura en las sociedades está la tradición. Esta forma se refiere a los procesos históricos de las sociedades. En tanto que se vuelve una tradición del saber, pensar de cierta manera, y no se plantea cuestionarla. El saber que se instaura por la costumbre es el saber que por lo general no ha sido intencionalmente modificado. También existe en la esfera práctica, y depende de la imitación de los demás, de la herencia. La mimesis construye nuestro mundo más allá de lo que nos damos cuenta. La lista de formas que sirven para instaurar el saber en una colectividad, y que aquí se mencionan, no pretende ser exhaustiva sino sólo mostrar que el saber, y el conocimiento, no se reducen a la construcción a través de los conceptos y los sentidos.

Las formas que existen para llegar al conocimiento y al saber pueden ser muchas o pocas, pero no se reducen a la esfera conceptual. Ni tampoco debe de considerarse el pensamiento conceptual como el más perseguido en todas las culturas. Y el criterio de verdad, que tanto se busca fundamentar racionalmente, solamente es aplicable dentro de un marco cosmológico específico. Es decir, para que una proposición pueda ser calificada de falsa o verdadera, ésta debe tener sentido para una comunidad epistémica (Gutiérrez, 1999:221). La mayoría de las verdades solamente son verdades a medias, como dice John Stuart Mill (Mill, 2000:116).

Razón práctica y razón cultural

Algunas de las teorías antropológicas (véase Julian Steward, 1959) y biológicas (véase E. O. Wilson, 1975) plantean que la cultura es una función adaptativa del ser humano a su entorno. Cultura puede entenderse como una

abstracción que tiene distintas funciones, todas encaminadas a asegurar los proyectos de los grupos sociales. La cultura es un elemento de identidad, de cohesión, de orden y de solidaridad para el grupo. Si la cultura cumple esta función, entonces la cultura como objeto desaparece según Sahlins. Para él, la cultura no se puede reducir a la razón práctica de un hombre racional y calculador sino que además existe una razón cultural (Sahlins, 2006:9). Argumenta que las estrategias que surgen a partir de necesidades e intereses en un grupo social son bastante arbitrarias. Para Sahlins, la arbitrariedad de las estrategias y la arbitrariedad de los significados conforman la razón cultural. Inspirado por Malinowski, plantea que no todas las sociedades tienen los mismos fines; tendrán las mismas necesidades *básicas* pero diferentes necesidades derivadas. La satisfacción de las necesidades básicas y de los fines que son comunes a todas las sociedades se consigue de diferentes maneras, en diferentes tiempos y en diferentes lugares.

Reduccionismo y tres concepciones de la razón

Para resumir un poco, queremos exponer las tres concepciones más comunes sobre lo que es la razón. En la instancia más acotada encontramos el énfasis sobre el uso de la lógica y de todas sus leyes formales. En segunda instancia, la razón es el uso de conceptos, expresados en alguna forma lingüística. Y en tercera instancia tenemos la razón en su forma más pragmática como el uso de conceptos aplicados a la obtención de un fin.

Planteamos que se nos hace mucho más determinante la diferenciación moral para definir a la locura que la construcción particularmente occidental de *razón*. La *razón* como la entendemos actualmente, no necesariamente tiene que definirse en contradicción con la locura. En nuestro estudio de la razón humana podemos desarrollar sus tres usos sentidos más comunes como sigue; en el teleológico, en el conceptual/lingüístico, y en el lógico formal. El primer sentido, el teleológico, es el más general y es el hecho pragmático del ser humano; éste se propone metas y busca con su inteligencia y entendimiento lograrlas. El segundo sentido es el conceptual/lingüístico, que se refiere al hecho de que para todo propósito humano se utilicen las representaciones

mentales en forma de palabras asociadas a conceptos. El tercer sentido de la razón humana es el lógico formal y éste solamente se encuentra definido como disciplina occidental; usar las leyes de la lógica para llegar a conclusiones y verdades incontrovertibles. Pero ningún ser humano piensa durante toda su vida, y en todo momento, bajo las leyes de la lógica formal. En ninguno de estos tres sentidos vemos una oposición al delirio y a las alucinaciones, que como veremos más adelante, son nuestros indicadores clave de la locura en campo.

A parte, lo único que tienen en común estos tres sentidos es que busquen *mantener la identidad*, lo que le distingue del principio ético del *conatus* (mantener la existencia, véase infra). Esta es la única relación que puede mantener la locura con los tres sentidos en los cuales se emplea el concepto de razón. En realidad, se relaciona con ética, no con razón.

Si ni siquiera existe consenso sobre lo que es la razón, nos preguntamos, ¿qué es lo que define más al ser humano?; ¿la razón?, ¿la cultura?, ¿la arbitrariedad?, ¿el significado?, ¿la locura?, etc. Por el momento, nos abstenemos de responder a esta pregunta. Aún se debate si es una cuestión de grado, de diferencias con respecto a las demás especies del mundo animal, o si se trata de un salto cualitativo con respecto a los mismos.

El gran núcleo de este problema es el énfasis que se le da al pensamiento discreto, es decir, lingüístico. La palabra es una unidad discreta asociada con el mundo y es problemática la relación entre unidades pequeñas del pensamiento (como su asociación con palabras) y unidades más grandes del pensamiento como los modelos culturales por ejemplo. Maurice Bloch designa esta característica como el aspecto lógico-sentencial de la lengua. Esto se encuentra expresado en muchas dicotomías y ha sido abordado por muchos y de muchas maneras. Sólo por nombrar algunas; razón dialéctica y analítica, las mitológicas levistraussianas, la lógica del inconsciente freudiano, el pensamiento rizomático de Deleuze, la Gestalt, el pensamiento sistémico, la poesía, y los sistemas caóticos en matemáticas. En las ciencias sociales se aborda a través de las controversias sobre posturas formales, hermenéuticas y fenomenológicas. Las dualidades cartesianas están al fondo de esta discusión

en el ser humano; emoción vs. razón, cuerpo vs. mente. El mayor problema ha sido el que opera a nivel cognitivo. Hemos creído que el pensamiento se rige por las leyes de la lengua pero no todo conocimiento ni saber, ni siquiera la mayor parte, es lingüístico. Nos oponemos a este tipo de reduccionismo en la explicación de fenómenos sociales, psicológicos, culturales y humanos en general.

Lo que queremos recalcar aquí es justamente la arbitrariedad de las creaciones conceptuales, de toda creación conceptual. Si no podemos suspender la primacía conceptual, no existe antropología. Nietzsche fue uno de los más radicales filósofos en oponerse a todo mundo trascendente de valores, a la teleología inherente a tantos mundos lingüísticos (Gutiérrez, 1998:30). Éste ha influido mucho del pensamiento moderno y posmoderno, donde se han relativizado las grandes narrativas. Pero aquí no se quiere terminar en el relativismo, sino que queremos partir de allí. Nuestro objetivo es situar al conocimiento/saber que construimos en su lugar correspondiente. Proponemos que se puede desempeñar actividad científica de manera lúdica, es decir, 'como si' fuera el tipo de conocimiento/saber más verdadero. Pero al mismo tiempo proponemos que la base de todo conocimiento/saber es débil, arbitraria, y que es construida desde un marco cosmológico particular.

La concepción psiquiátrica de la locura

Hemos venido anticipando que la locura se concibe de muchas maneras tan sólo en Occidente, y en específico, en el mundo académico de Occidente. Por un lado tenemos el paradigma psiquiátrico, muy relacionado con el neurológico y el fisiológico, todos a su vez sometidos al dominio de la medicina y de la biología. Por otro lado tenemos el paradigma del psicoanálisis, que puede explicarse como una bifurcación en la historia de la neurología y de la psiquiatría que acabó por instaurarse por derecho propio. Luego, dentro de la misma psicología encontramos diferentes corrientes como son, sólo por mencionar algunas, la psicología cognitiva, la psicología sistémica y la psicología humanista. Últimamente se está intentando la "última gran síntesis disciplinaria", hoy llamada *ciencia cognitiva*. Las ciencias cognitivas actuales

pueden enlistarse como la convergencia de psicología, neurociencias, lingüística, antropología, filosofía y el estudio de la inteligencia artificial. Todas las disciplinas de la ciencia cognitiva tienen en común el tratar con el problema mente-cuerpo, el uso de herramientas lógicas contemporáneas (los últimos desarrollos de la lógica matemática), el apoyarse sobre modelos sistémicos y cibernéticos, el uso de la analogía computacional y la transdisciplina. Me refiero a las ciencias cognitivas como la “última gran síntesis” porque dentro de la teoría de sistemas, en el nivel ecológico más amplio, falta uno de los obstáculos más grandes; el obstáculo del dualismo cartesiano, del dominio autónomo de la mente como fundamento de toda metafísica en la filosofía occidental. Una vez aclarada la controversia entre dualismo, pluralismo y monismo ontológico, la ciencia, ojo, sólo la ciencia, habrá logrado una gran síntesis desde sí misma. Esta síntesis la anticipó Bateson como la “ecología de la mente” (Bateson, 1998).

La psiquiatría

La psiquiatría, como ya dijimos, se encuentra en dependencia de otras disciplinas médicas, sobre todo de la neurología, anatomía y fisiología del cerebro. La diferencia más importante entre la psiquiatría y la neurología es que la psiquiatría trata los desórdenes mentales mientras que la neurología trata a los desórdenes del sistema nervioso. El neurólogo, por lo general, tiene una concepción puramente fisicalista de su objeto (como debe ser). El psiquiatra, en cambio, puede o no tener una concepción dualista del cuerpo, pero en todo caso; o la mente y el cerebro son lo mismo por lo que se puede tratar los problemas de la mente como a los de cualquier otro órgano, o la mente y el cerebro son cosas distintas (res cogito y res extensa en términos cartesianos) pero tan íntimamente correlacionados que la mente se puede tratar a través del cuerpo. Todos coinciden en estar insertos en el paradigma médico-biológico, y el psiquiatra se distingue de psicólogos y de psicoanalistas porque tiene el poder de recetar medicamentos.

La psiquiatría no necesariamente queda circunscrita a los patrones terapéuticos dominantes en la medicina, como la administración de fármacos,

también están los que aparte promueven psicoterapia y psicoanálisis como tratamientos complementarios para el enfermo mental. Justo, la designación de “enfermo mental” proviene de este paradigma. Solamente dentro de una disciplina médica es posible distinguir entre lo sano y lo patológico, ya que estas son categorías propiamente médicas, o en todo caso, biológicas.

En las ciencias sociales, muchas veces apoyándose sobre nociones de la estadística, se ha discutido sobre esta dicotomía. Como ya mencionamos, esta dicotomía solamente es válida desde el paradigma médico-biológico y todo uso de los términos fuera de este paradigma solamente tiene validez como analogía con ellos. La concepción que tiene validez dentro de las ciencias sociales es el de normalidad como oposición a las desviaciones de ésta (normalidad/desviación). Es decir, no es posible designar a una conducta, a un conjunto de conductas, y mucho menos a una colectividad como patológica. Cualquier conducta tiene la posibilidad de hacerse colectiva, y este debe ser un juicio *a priori*, no *a posteriori*.

Este no es objeto de la ciencia pura. Pero, la psiquiatría, y la medicina, no necesariamente son ciencias puras sino que aparte tienen su praxis. Ante todo son una praxis. Al convertir una ciencia en aplicada, inevitablemente se mezcla esa ciencia de prejuicios ideológicos, políticos, morales e incluso jurídicos. Por eso se le compara muchas veces al psiquiatra, y también al psicoterapeuta y al psicoanalista, con un sacerdote o con un chamán. Comparten una posición social con una función similar. Mantienen una ocupación no solamente requerida, sino solicitada. Es el oficio del reintegrador comunitario.

Al establecer a la psiquiatría como ciencia aplicada, también podemos plantear cómo se construyen sus criterios de verdad. Tomando en cuenta el aspecto práctico de la disciplina, su criterio de verdad es en realidad, pragmático. Si el enfermo se cura, entonces se descubre una verdad. Pero es una verdad a medias como dice Mill. El psiquiatra ha tomado ciertos criterios de normalidad de la conducta, de su propia sociedad, y los ha transformado en parámetro de lo sano. Así, restituir la sanidad, es restituir la normalidad. Solamente quiero remarcar que estos son problemas inherentes a la disciplina

misma, y que muchos psiquiatras seguramente confrontan estos problemas. El psiquiatra restituye la normalidad dentro de un marco de referencia de valores que define esa normalidad, y a lo ideal también. Aquí es donde existe la posibilidad de la psiquiatría transcultural, la psiquiatría folklórica y la etnopsiquiatría. Se define un marco de valores, y se observa la correspondencia del individuo con ese marco. La concepción de correspondencia individuo-marco se acerca a una construcción más general de la locura. Pero retomaremos este punto después.

En realidad, el psiquiatra no comparte muchos puntos con el antropólogo en cuanto a la metodología con la que trata su objeto. Tienen construcciones temáticas muy diferentes. El psiquiatra busca etiologías en la fisiología, la genética, la anatomía, la virología, la bacteriología, etc. El antropólogo busca sus etiologías en las relaciones sociales, las relaciones afectivas, los sistemas simbólicos, los sistemas éticos y morales, etc. Martínez Hernández dice que los psiquiatras todavía buscan la causa de tipo neuroquímico, genético, lesional, hormonal o vírico. Mientras que no se pueden descartar los planteamientos de causa psíquica, subjetiva, existenciales, morales, de presiones sociales y hasta de “estrategias de mistificación” del sistema capitalista (Martínez, 1998:13).

Mirando con una perspectiva histórica podemos encontrar que, para Colodrón, la psiquiatría ha tenido por lo menos cinco grandes líneas de pensamiento. La primera fue la de descubrir una entidad anatomoclínica que culminó con la identificación de Kraepelin de locura con demencia precoz. Se considera a Kraepelin como el precursor de la definición de esquizofrenia. Luego Bleuler intentó describir la esquizofrenia como una “dislocación” en el psiquismo entre los sistemas fragmentarios y anárquicos de la inteligencia, afectividad y conducta. En tercer lugar, los que explican la locura como una forma peculiar de reacción, ya sea desde la psicodinámica (Lewin), los constitucionalistas (Kretschmer) o los ecologistas (Meyer). En cuarto lugar, los intentos de la psiquiatría por esfumar el mito de la locura. Y en quinto lugar, los psiquiatras que solamente intentan formular criterios operacionales para el diagnóstico (Colodrón, 1990:2).

Clasificaciones psicopatológicas de las esquizofrenias

Para las clasificaciones patológicas de la conducta más actuales dentro de la psiquiatría se puede consultar al DSM-IV-TR (Diagnostic Statistical Manual) o al CIE-10 (Clasificación Internacional de las Enfermedades). A continuación exponemos las tipologías con respecto a esquizofrenia, psicosis y delirio de ambas clasificaciones de psicopatologías:

Esquizofrenia y otros trastornos psicóticos (DSM-IV-TR)

Esquizofrenia (subtipos paranoide, desorganizado, catatónico, indiferenciado o residual)

Trastorno esquizofreniforme

Trastorno esquizoafectivo

Trastorno delirante

Trastorno psicótico breve

Trastorno psicótico compartido

Trastorno psicótico debido a enfermedad médica

Trastorno psicótico inducido por sustancias

Trastorno psicótico no especificado

F20-29 Esquizofrenia, trastorno esquizotípico y trastornos de ideas delirantes. (CIE-10)

F20 Esquizofrenia.

F20.0 Esquizofrenia paranoide.

F20.1 Esquizofrenia hebefrénica.

F20.2 Esquizofrenia catatónica.

F20.3 Esquizofrenia indiferenciada.

F20.4 Depresión post-esquizofrénica.

F20.5 Esquizofrenia residual.

F20.6 Esquizofrenia simple.

F20.8 Otras esquizofrenias.

F20.9 Esquizofrenia sin especificación.

F21 Trastorno esquizotípico.

F22 Trastornos de ideas delirantes persistentes.

F22.0 Trastorno de ideas delirantes.

F22.8 Otros trastornos de ideas delirantes persistentes.

F22.9 Trastorno de ideas delirantes persistentes sin especificación.

F23 Trastornos psicóticos agudos y transitorios.

F23.0 Trastorno psicótico agudo polimorfo sin síntomas de esquizofrenia.

F23.1 Trastorno psicótico agudo polimorfo con síntomas de esquizofrenia.

F23.2 Trastorno psicótico agudo de tipo esquizofrénico.

F23.3 Otro trastorno psicótico agudo con predominio de ideas delirantes.

F23.8 Otros trastornos psicóticos agudos transitorios.

F23.9 Trastorno psicótico agudo transitorio sin especificación.

- F24 Trastorno de ideas delirantes inducidas.
- F25 Trastornos esquizoafectivos.
- F25.0 Trastorno esquizoafectivo de tipo maníaco.
- F25.1 Trastorno esquizoafectivo de tipo depresivo.
- F25.2 Trastorno esquizoafectivo de tipo mixto.
- F25.8 Otros trastornos esquizoafectivos.
- F25.9 Trastorno esquizoafectivo sin especificación.
- F28 Otros trastornos psicóticos no orgánicos.
- F29 Psicosis no orgánica sin especificación.

Lo que llama mucho la atención de estas dos clasificaciones es el uso repetido de “otros trastornos” y de la descripción de un padecimiento como “sin especificación”. De entrada podemos determinar lo difícil que ha sido para los psiquiatras encontrar entidades clínicas consistentes en los consultorios y en los diagnósticos.

La esquizofrenia o la “locura” por excelencia

Por razones de economía de espacio, solamente mostramos las definiciones de Kraepelin y de Bleuler de la esquizofrenia, la locura por excelencia, ya que como dice Colodrón, la historia de la esquizofrenia es la historia de la psiquiatría, es el núcleo significativo de todas las demás enfermedades mentales (Colodrón, 1990:20). Como ya mencionamos, Kraepelin sentó las bases de la esquizofrenia como objeto de la psiquiatría al definir la locura como demencia precoz:

La demencia precoz consiste en una serie de estados, cuya característica común es una destrucción peculiar de las conexiones internas de la personalidad psíquica. Los efectos de este daño predominan en las esferas emocional y volitiva de la vida mental. (Kraepelin, 2008:27).

Para Kraepelin, la locura se parecía a la demencia en que muchas de las facultades psíquicas superiores se encontraban mermadas. Asimismo, la veía como demencia precoz (en oposición a la demencia senil) porque se relacionaba más con edades jóvenes (Kraepelin, 2008:28). Luego Bleuler aclararía y refinaría la concepción de Kraepelin para poder hablar de las esquizofrenias:

Llamo a la demencia precoz ‘esquizofrenia’ porque (como espero demostrarlo) el ‘desdoblamiento’ de las distintas funciones psíquicas es una de sus

características más importantes. Por razones de conveniencia, utilizo la palabra en singular, aunque es evidente que el grupo incluye a varias enfermedades. (Bleuler, 1993:14).

Después Bleuler profundiza en su concepción al hablar de que el sujeto pierde la unidad de sus funciones psíquicas. De alguna manera, se despersonaliza:

La enfermedad se caracteriza por un tipo específico de alteración del pensamiento, los sentimientos, y la relación con el mundo exterior, que en ninguna otra parte aparece bajo esta forma particular. En todos los casos nos vemos frente a un desdoblamiento más o menos nítido de las funciones psíquicas. Si la enfermedad es pronunciada, la personalidad pierde su unidad; en diferentes momentos, diferentes complejos psíquicos parecen representarla. (Bleuler, 1993:15).

Desde entonces, se le han dado muchas interpretaciones a la locura, pero en especial a la esquizofrenia. La esquizofrenia es la enfermedad mental más enigmática por tener los síntomas más radicales. Existe la posibilidad, desde Bleuler y Kraepelin, de que en realidad no existe una esquizofrenia sino varias esquizofrenias. Los investigadores por lo menos distinguen entre la variedad que se manifiesta al final de la adolescencia, y que puede que sea genéticamente determinado, y otro que no sea hereditario (Hacking, 2001:193). El esquizofrénico es el prototipo del psicótico, puede tener alucinaciones (que toma por verdaderas) y su delirio es su realidad. Asimismo, el psicótico se define como alguien alejado de la realidad.

Dos características de la esquizofrenia

Las características más importantes para definir a un psicótico son la presencia de al menos uno de estos dos elementos; delirio y/o alucinación. Estos se conocen como los síntomas positivos de la esquizofrenia porque se presentan en el esquizofrénico y no en la mayoría de las personas. Por lo contrario, los síntomas negativos son aquellos síntomas que presentan un déficit como por ejemplo, no hablar mucho (alogia) o no sentir placer (anhedonia). Hay tiempos en la psiquiatría en la que los diagnósticos se basan más en los síntomas positivos que en los negativos. Actualmente es más determinante, como enfatizaban Kraepelin y Bleuler, el afecto plano (Hacking, 2001:190). En cuanto al delirio, este se define como una creencia falsa que se

sostiene con convicción absoluta a pesar de evidencia puesta en su contra (véase CIE-10, F22). Algunos contenidos de los delirios conocidos son los de persecución, de grandiosidad, de referencia, de control, de celos, religioso, somático, erotomanía, de pobreza, de parasitosis, de licantropía, etc.

El primero en establecer una definición formal del delirio fue Jaspers (Jaspers, 1901:95) que propuso que el delirio debía cumplir con tres criterios, basados más en forma que en contenido; certeza (sostenido con absoluta convicción), incorregibilidad (no se presta a ser refutado, a pesar de evidencias presentadas en su contra) e imposibilidad (poco probable o bizarro). Asimismo distinguió entre delirios primarios y delirios secundarios. Delirios primarios son aquellos delirios inentendibles, que no tienen relación patente con algún evento de la vida del delirante. Delirios secundarios son aquellos delirios que sí mantienen relación con algún evento previo en la historia de vida del delirante.

El delirio es dogmático por naturaleza. Un dogma es una proposición que se asienta por firme y cierta y como principio innegable de una ciencia (Diccionario de la Real Academia Española). Asimismo, un axioma es una proposición que no se demuestra pero se da por verdadera y autoevidente. La forma de entender el delirio de Jaspers es problemática al querer distinguirlo de creencias normales. Por eso algunos han preferido tratar el delirio como una parte de un continuo psicológico de creencias sin distinción. Otros, más acorde con la línea de Jaspers, introducen el concepto de modularidad de Fodor para intentar distinguir encapsulamientos de información que opongan delirio a creencia normal (Jones *et al.*, 2003). Justamente, la modularidad es un rompimiento con el continuo psicológico de la experiencia donde las cápsulas de información obstaculizan la comparación de datos con otras cápsulas (Fodor, 1983). Las creencias normales, para Fodor, no se encuentran limitadas por esta supuesta característica de modularidad. Las dificultades por distinguir el delirio de otras creencias ha llevado a algunos a plantear que el delirio no se puede definir de manera aceptable (David, 1999).

La alucinación es un poco más fácil de definir que el delirio. Una alucinación es simplemente una percepción sensible pero sin estímulo externo que lo provoque. Tal percepción debe entrar en la experiencia estando la

persona totalmente consciente y en vigilia. La alucinación toma las propiedades de una percepción real, es vívida, y por lo general se localiza en un espacio exterior al cuerpo (aunque a veces la alucinación puede provenir desde el interior del cuerpo). Las alucinaciones pueden entrar en la experiencia sensible a través de cualquiera de los cinco sentidos, y también a través del sentido del equilibrio, por cinestesia y por cenestesia. Cuando una alucinación participa de más de un sentido, estas se conocen como polimodales. Existen alucinaciones que son totalmente normales en población sana como las alucinaciones hipnagógicas (producidas durante el ensueño) (Manford & Andermann, 1998).

Horowitz propone cinco estadios de la alucinación (Horowitz, 1975): 1) Emergencia de imágenes sorprendentes y fantásticas, 2) Chequeos de realidad frecuentes, 3) Último vestigio de *insight* conforme la alucinación se vuelve "real", 4) La fantasía y distorsión se desarrollan y se confunden con la percepción actual, y 5) Fronteras internas-externas se disuelven y se posibilitan las experiencias panteísticas.

Tanto la alucinación como el delirio se relacionan con otros procesos del imaginario humano como son el sueño, el trance y el mito. La alucinación es un evento que Tylor proponía como uno de los orígenes de la universalidad del animismo en la espiritualidad primitiva (Lang, 1900:107; Tylor, 1920:428).

En términos inspirados en Berger y Luckmann, el psicótico se puede concebir como alejado de una realidad construida por la colectividad en donde se encuentra inserto. Los términos psicoanalíticos, de neurosis y psicosis, muchas veces se encuentran mezclados con terminología psiquiátrica como manías, esquizofrenia, trastornos afectivos, trastornos de la personalidad, etc. El caso es que hay muchas formas de hacer las clasificaciones, incluso dentro de la psiquiatría. Pero todas, al fin y al cabo, son clasificaciones de la conducta y de su significación, son "clasificaciones del espíritu", pero dentro de un marco social. Por eso se deben de buscar definiciones de la locura que tomen en cuenta el marco social de referencia.

Lo importante, desde nuestro punto de vista, es mencionar que la psiquiatría ha tenido una historia, y esta historia muestra como se han ido construyendo los diferentes criterios con los que se define la locura. Por otro

lado, la misma psiquiatría puede diferenciar entre la historia natural de la enfermedad y la historia social de la misma (Colodrón, 1990:3). Dentro de un paradigma de una sociología o antropología de la locura, la historia natural y la historia social tampoco son lo mismo, la primera es la de la locura vivida por el sujeto y la segunda la de la locura significada por los demás. Ambas historias son distintas pero se compenetran. La percatación del historicismo de la locura y de la psiquiatría puede poner en peligro el sistema de clasificación de la disciplina. A tal punto llega, que la esquizofrenia puede desaparecer a los cien años de haberse inventado (Garrabé, 1996:279).

Antipsiquiatría

Una de las críticas de la antipsiquiatría hacia la psiquiatría es que no hay validez científica en que el psiquiatra designe a una conducta, o a una persona, como patológica. Desde luego:

No es estrictamente así. Y en los distintos antipsiquiatras hay matices y distintas posiciones respecto de esto, no hay una posición unificada: en primera instancia aparece el uso político del concepto locura para definir conductas "disfuncionales" o de transgresión o desviación respecto de las que definen las concepciones o criterios dominantes socialmente, medicalizar la disidencia política o toda anomalía de la conducta que amenaza la estabilidad social (no toda anomalía amenaza el control social – esa no aparece como locura); más aún, en la postura antipsiquiátrica más importante no se trata de negar la experiencia de la locura, sino de reconocer que ésta ha sido producida por las mismas instituciones, entre ellas las que pretenden curarla; es por consiguiente más una crítica política a la institución que una crítica epistemológica al concepto. Aunque también hay elementos de esta crítica conceptual, esto no es el centro de su argumentación. (Comunicación personal de Raymundo Mier, 15 de marzo 2012)

Uno de los autores más conocidos de la antipsiquiatría es Robert D. Laing. Esterson y él estudiaron a la familia en correlación con la locura (Laing & Esterson, 1983:12). Para ellos, el "enfermo" adquiriría un rol en la familia. Este rol era como de un chivo expiatorio, donde las faltas de esa persona constituían la causa de los problemas del grupo. Al tomar este rol, la persona se encontraba acorralada por sus familiares y también imposibilitada de encontrarle sentido a sus acciones y a su situación (Esterson, 1977:41). Tanto Esterson como Laing proponían un marco "sociofenomenológico" para poner

entre paréntesis los criterios con los que se designaba al loco desde la psiquiatría y desde la misma familia. Para Laing, la locura no podía ser definida por los psicólogos a partir de la experiencia subjetiva sino solamente a través de los comportamientos, dejando el concepto de locura vacío con respecto al mundo interno de los individuos (Laing, 1983:15).

Laing critica la presunción de la psiquiatría por definir al enfermo mental:

Los miembros de un grupo clasifican el comportamiento que rompe las reglas del grupo de malo, criminal, malicioso, pecaminoso, egoísta, inmaduro, necio, idiota, ignorante y demás. Desarrollan criterios para juzgar qué comportamiento es el que rompe reglas y cómo clasificarlo. No pueden aplicar ninguna de estas clasificaciones al comportamiento de algunos individuos que rompen reglas persistentemente. Los hombres de otras épocas y lugares atribuían este comportamiento a brujería, posesión de espíritus, o a los demonios. Hoy los hombres en las naciones industrializadas consideran el mismo comportamiento como un “síntoma” de “enfermedad mental”. Los hombres en la sociedad occidental han creado normas para definir qué partes del cosmos se han de ver como reales o irreales y como interiores o exteriores. Si un hombre ve como real lo que ellos dicen que debe ver como irreal o viceversa, o como interior lo que ellos dicen que debe ver como exterior o viceversa, y si defiende la validez de su punto de vista con un estilo de argumentación que ellos consideran anormal o no la defiende en absoluto, es muy probable que se le considere “enfermo mental”. La sociedad occidental establece que los psiquiatras son los expertos para examinar a aquellos de sus miembros que rompen normas y para distinguir si rompen aquellas normas por las que se les puede llamar “enfermos mentales”. (Laing, 1972:50).

Los autores clásicos de la bibliografía antipsiquiátrica son Laing, Szasz, Basaglia y Cooper. Ellos contribuyeron en gran parte a las demandas sociales por la “liberación” de la locura (Menéndez, 1990:32).

La antipsiquiatría fue un movimiento social de los setentas y puede considerarse como una pequeña parte del devenir de la efervescencia política y de los estudiantes y jóvenes que había en aquel entonces. Las críticas a las instituciones de poder en general se hicieron cada vez más específicas hasta que se confrontaron con las instituciones psiquiátricas. Es decir, la institución psiquiátrica se concebía, y se concibe todavía, como una institución de poder.

Tanto Goffman como Foucault han desarrollado tal punto; desarrollan cómo las instituciones psiquiátricas tienen poder que les otorga el estado. Por ejemplo, para Goffman, los hospitales psiquiátricos totalizan las conductas de los individuos, los “normalizan” a través de sustituir toda la vida diaria del sujeto por otra creada. Aplica igual a las prisiones, a los asilos de ancianos, etc. Por

eso Goffman las llama instituciones totales (Goffman, 1994:17-18). Foucault desarrolla también el poder que de por sí tiene la institución de la medicina, de cómo los médicos ejercen poder sobre el cuerpo, lo que llama una biopolítica (Foucault, 1977:168). Y en el caso de la psiquiatría, no solamente es un poder sobre el cuerpo sino sobre el pensamiento también, entendido el pensamiento y sus “enfermedades” como epifenómeno del cuerpo. Tanto el discurso médico como el psiquiátrico legitiman formas de poder en el estado y sirven para aprobar políticas, legislaciones y cursos de acción jurídica del estado (Lagarde, 2005:689).

Los estudios de las instituciones psiquiátricas ayudaron mucho a darle vuelo al movimiento antipsiquiátrico. Por ejemplo, Levinson y Gallagher lo estudiaron a profundidad. Ellos encontraron que la institución psiquiátrica es una institución terapéutica-correctiva-educacional (Levinson y Gallagher, 1964:230). Para ellos el manicomio actual es una mezcla de un hospital, una cárcel y un internado. En su estudio, describen el poder del médico psiquiatra como “mágico y omnisciente” en cuanto a los procesos terapéuticos de los pacientes, donde el paciente es totalmente pasivo frente al tratamiento (Levinson y Gallagher, 1964:241). Aunque cabe mencionar que los modelos terapéuticos de los sesentas han sufrido muchos cambios hasta el día de hoy. También se describe el efecto que tiene un hospital psiquiátrico cuando una persona se inserta en una comunidad de “locos” (Levinson y Gallagher, 1964:243). El efecto no es benéfico ya que la persona queda estigmatizada al identificarse con la clase “loco”. A parte, el paciente crea comunidad dentro del hospital, se crea una *Gemeinschaft* dentro de la *Gesellschaft* urbana. Se ajusta a su nuevo ambiente y su “cura” está determinada por encontrarse allí, haciendo su reinserción social imposible.

Así, uno de los problemas de los psiquiátricos es que su función “curativa” solamente tiene vigencia dentro del hospital, ya que el paciente regresará al ambiente que le originó la “enfermedad” en primer lugar. No se puede desligar al paciente, con su mente y su cuerpo, de todo el entorno social que le rodea, sobre todo en el día con día. El “enfermo mental”, el “loco”, es un participante activo de su entorno, y sus relaciones con ese entorno, formadas por toda una historia de vida, son difíciles de transformar. La función del

psiquiátrico entonces se vuelve un tanto superflua ya que al “curar” al individuo no se “cura” a su entorno. La función más convencional, y conservadora, de los psiquiátricos es que:

... actúan como auténticas escuelas de sentido común que tratan de recomponer, en la lógica del afectado, el aura de factualidad de las acciones y representaciones sociales para que se conviertan en actores solventes. No se trata de que desarrollen algún tipo visión crítica o reflexiva, sino de que asuman y participen de las convenciones sociales más estereotipadas y normativizadas sin cuestionarlas. (Martínez, 1998:64).

Luego entonces, los enfoques terapéuticos y de investigación se pasan, del individuo aislado, a las relaciones sociales inmediatas del “loco”, es decir, se estudia a la familia. Por un lado, se cree que la familia tiene un papel primordial en la cura del loco. Por otro lado, hay estudios que detectan la misma etiología de la “enfermedad”, de su condición de loco, en la familia.

Para el psicoanálisis, esta postura no es nueva. Los psicoanalistas saben, desde principios del siglo XX con Freud, que toda la vida psíquica puede rastrearse a los inicios. Los inicios de la vida psíquica son inseparables de la madre, de la que cría al bebé, y de la imagen paterna que separa al bebé de la madre. Para el psicoanálisis, toda etiología de las patologías mentales se rastrea a este triángulo edípico (la imagen materna, la imagen paterna y el ego). Algunas tesis del psicoanálisis, y sobre todo algunas interpretaciones del psicoanálisis, motivaron el movimiento antipsiquiátrico. Por ejemplo, para Freud, la locura no es cuestión de psiques cualitativamente distintas; para él era solamente una cuestión de grado (Guyotat, 1993:17; Laplantine, 1999:202).

Otros investigadores han tomado otro tipo de enfoques en cuanto al papel de la familia en la locura. Por ejemplo, el grupo de Palo Alto, estudiaba los procesos de comunicación en las familias. Bateson, por ejemplo, descubrió el fenómeno del “doble vínculo” como factor etiológico de la esquizofrenia. Para Bateson, el doble vínculo es una contradicción en la comunicación donde hay un mandato primario que es contradicho por un mandato secundario más abstracto. Un ejemplo de Bateson es cuando una madre le da permiso a su hijo de hacer algo de manera verbal, pero se lo prohíbe de manera tácita, y el hijo lo sabe (Bateson, 1998:245). No sólo esto, sino que el niño se encuentra imposibilitado a expresarle esta contradicción a la madre. Se le niega cualquier

expresión metacomunicativa, es decir, el comunicarse sobre la comunicación que se está efectuando. Entonces, la inhibición de la metacomunicación se traduce, a su vez, en una incapacidad del niño para realizar distinciones de tipos lógicos (así definidos por Bertrand Russell) (Bateson, 1998:218). El niño no podrá distinguir entre la clase y sus miembros, y esto, según Bateson, conformará la forma en que se comunica el esquizofrénico.

Sobre la construcción *efectiva* de la locura

Ya repasamos, brevemente, un poco de los principios de la construcción del conocimiento y el saber en Occidente. También exploramos un poco la posibilidad de otras formas de construcción que no necesariamente sean englobadas por nuestras nociones comunes de racionalidad. Por ello, nos tuvimos que dar una idea de ese concepto, que se denomina como lo *racional*, para entender cómo esa construcción social *excluye* a aquello que no designa. Como ejercicio lógico, se puede expresar a la locura como una parte de aquello que es irracional. Luego se expresa lo irracional como una parte de lo no-racional, de aquello que excluye la construcción social de la razón.

En este apartado vamos a desarrollar las nociones de oposiciones, eficacia simbólica y esquizogénesis para entender la locura en un contexto social y culturalmente significado. Planteamos que la construcción efectiva de la locura se refiere a la efectividad inmanente que tiene la construcción social de la locura sobre la locura-como-concepto y la locura-como-objeto⁵. Es decir, la construcción social es efectiva porque no solamente construye al concepto locura sino también al objeto locura. El objeto "locura" es la condición, el padecimiento mismo que viven las personas. Esto significa que planteamos la posibilidad lógica de que la locura sea determinada por sucesos sociales y culturales, más no biológicos.⁶ La noción de oposiciones la criticamos al ser

⁵ Distinción basada en Hacking, solamente que él habla de objeto e idea, pero no de concepto (Hacking, 2001:49).

⁶ Planteamos la posibilidad lógica pero no buscamos refutar ni afirmar la etiología objetiva de la locura. También existe la posibilidad lógica de que la etiología sea biológica (neurológica, bioquímica, viral o genética) o psicológica (forclusión de El-Nombre-del-Padre, irresolución del triángulo edípico, trastorno de la conducta a causa de un estímulo negativo, etc.). Incluso existe la posibilidad de varias causas y de

demasiado estrecha su formulación en términos binarios pero nos sirve para explicar cómo la oposición determina las construcciones sociales. Una cosa se define y se construye al oponerse con otras ya definidas y/o en proceso de construcción. La noción de eficacia simbólica tiene un papel particular en nuestro esquema explicativo porque explica la eficacia inmanente de las jerarquías morales diferenciadas y de la locura-como-concepto en la génesis de la locura-como-objeto. La esquizogénesis toma un papel más general que la eficacia simbólica. Al hablarnos de una diferenciación acumulativa de comportamientos nos explica la dinámica de la diferenciación en las jerarquías morales. Al mismo tiempo, junto con la noción de oposiciones, nos ayuda a entender cómo es posible la construcción social de la locura-como-concepto y la locura-como-objeto.

La noción de oposiciones

En la antropología social y en la etnología existe una corriente teórica que nos permite explicar, en gran parte, cualquier construcción ideológica, mitológica, cosmológica y epistémica; se llama estructuralismo. Asimismo nos permite determinar cómo las construcciones sociales determinan no sólo el pensamiento sino también la vivencia, como es el caso de la locura. Los inicios del estructuralismo se encuentran en los trabajos de Saussure en la lingüística y después Lévi-Strauss incorporó la teoría a nuestra disciplina. Lo interesante del estructuralismo en general es que plantea la construcción del conocimiento en términos de oposiciones, y no de contrarios, ni de dialéctica. La oposición es más general y explica cómo se puede diferenciar un objeto de otro. Por ejemplo, en la lingüística, nos dice cómo encontrar fonemas. Lévi-Strauss, por su lado, plantea que las oposiciones se encuentran en pares, que son binarias, y que así se construye cualquier tipo de conocimiento.

La binariedad del pensamiento planteada por Lévi-Strauss es problemática. Nosotros nos quedamos con la noción de oposiciones, pero no necesariamente binarias. Preferimos suponer que los conocimientos se

procesos causales bidireccionales; que las causas biológicas determinen los efectos socioculturales de la locura o a la inversa, que las causas socioculturales determinen los efectos biológicos de la locura.

generan en base a n-oposiciones. Lévi-Strauss se basó en lo que los psicólogos llaman diferenciación. No solamente oponemos un color a otro (negro a rojo o negro a blanco por ejemplo) sino que también lo oponemos a todos los demás

Una de nuestras suposiciones básicas es que cualquier construcción de la realidad, en tanto que es una construcción del conocimiento, es sintética. Ya sea al nivel de una persona, de un grupo o de una cultura como un todo, el conocimiento es sintetizado por las personas. El mismo “yo” es una síntesis de todo el conocimiento y de todas las experiencias de una persona. Asimismo, el “nosotros”, como parte de un grupo étnico-cultural, es una síntesis cosmológica y de conocimientos de ese grupo.

La operación de las oposiciones, en este caso, corresponde con el movimiento del análisis y la descomposición en partes. Podemos incluso plantear que entre más oposiciones contenga un sistema de conocimiento, más desarrollado (¿diferenciado?) está. Y el desarrollo de las oposiciones en Occidente se correlaciona mucho con el fenómeno demográfico y la alta especialización en la división social del trabajo. Pero también hay sociedades que han logrado altos grados de oposición a pesar de tener una población históricamente reducida.

La noción de eficacia simbólica

La noción de eficacia simbólica se la debemos al ya mencionado estructuralista, Claude Lévi-Strauss. Para él, el mundo simbólico (que también es el conceptual y el lingüístico) tiene eficacia directa sobre la percepción de la realidad y sobre la experiencia misma de los sujetos (Lévi-Strauss, 1995:224). De manera resumida; si una persona cree en algo, y si esta creencia se encuentra respaldada por su comunidad inmediata, esa creencia es operativa e incluso se materializa en los cuerpos de las personas. Tal es el caso de las brujerías, las hechicerías, las posesiones y la locura. Pero también aplica para el conocimiento como un todo, materializado en cualquier práctica y en cualquier tecnología que es interpretada por una comunidad epistémica dada.

La eficacia simbólica nos permite entender la locura como un fenómeno creado por la sociedad que se condensa en ciertos individuos. A veces se pueden convertir en los chivos expiatorios de un grupo. En una segunda instancia, el individuo mismo tiene la capacidad de tomar ciertas interpretaciones de la realidad como absolutamente verdaderas y dogmatizar su imagen de la realidad; la convierte en efectiva para él o ella. Esta es una posible concepción de la psicosis, donde la imaginación, los conceptos y los afectos, determinan la percepción, y no al revés.

Se concibe a la psicosis como un mundo personal que recibe explicación por la persona que la vive, pero como un distanciamiento de la *realidad*. Y como hemos venido explicando, es un distanciamiento de la realidad construida por su comunidad inmediata. El psicótico conforma una otredad singular. Se concluye que cuando una persona se distancia de la realidad construida y compartida por sus congéneres, se distancia de la misma comunidad. Es excluido y autoexcluido al mismo tiempo. El psicótico se *desvía* de la normalidad, se posiciona en la prolongación de la curva normal de las conductas, de los pensamientos y de los valores que hacen inteligible una relación de reciprocidad (también normal) entre éste y otro.

La noción de esquizogénesis

Existe otro concepto que nos ayuda a entender, de manera más estadística, el efecto acumulativo de las desviaciones conductuales, donde por supuesto se encuentra el psicótico. La *esquizogénesis* la explica Bateson como un proceso de diferenciación en las normas del comportamiento individual como resultado de la interacción acumulada entre individuos (Bateson, 1936:175). Este concepto es muy útil para explicar varios tipos de fenómenos sociales. También, de alguna manera, explica la diferenciación (en tanto que es un tipo de oposición) como un motor y engendrador del cambio, y hasta del conocimiento.

El primer tipo de diferenciación es la que se crea en las mentes de los sujetos. Este tipo es el de que ya hemos hablado, de cómo los sujetos

descomponen los objetos en partes, y entre más descomposición sistemática, más conocimiento conceptual y lingüístico se puede adquirir (dado su carácter discreto). Pero ese sólo es una parte del fenómeno. La mente también puede diferenciarse de sus mismos mecanismos de pensamiento, que son socialmente adquiridos. Se diferencia de los métodos y valores que tiene. Es una diferenciación autoconsciente. La antítesis y el análisis se vuelven sinónimos; los dos consisten en oposición. Tanto la antítesis como el análisis consisten en oponer, ya sea a un todo sintético del conocer, o sea a las partes de un todo entre sí. En un nivel más generalizado, esto sucede a niveles grupales. Las oposiciones tanto de conocimiento como de valores y de conductas se van separando por bloques de gentes completas. La diferenciación puede llegar incluso a que se forme una nueva identidad social que sea autosuficiente. Un proceso de mitosis social, si se permite la metáfora orgánica. Lo interesante es que los procesos de diferenciaciones, tanto mentales como sociales, crean nuevos conocimientos (conceptuales-lingüísticos).

La locura de los individuos es afectada por los procesos esquizogénicos y a su vez, puede ser promotor de uno de estos procesos. Se crean procesos de frustración, que vividos por los sujetos, conducen a cuestionamientos profundos, incluso existenciales. El sujeto se frustra ante las grandes contradicciones del mundo conceptual y del mundo moral; muchas veces se puede encontrar en el límite de un conflicto. Es durante estos conflictos que cuestiona la síntesis del conflicto (moral y conceptual) como un todo. Realiza un último acto de síntesis, la cuestiona, y pierden sentido sus acciones. Perder el sentido, ya sea existencial o práctico, es lo mismo que perder la razón. En el psicoanálisis, el delirio formado por el psicótico crea una continuidad entre el yo y la realidad, que anteriormente se había visto fragmentada por un evento traumático.

Pero hay otro tipo de locura. Este segundo tipo de locura es la que se conoce como psicopatía (o sociopatía). Este individuo se da cuenta que todo el sentido moral se construye socialmente, y que es arbitrario. Su interés deja de ser moral y social para convertirse en egoísta, controlador e individualista. Después de la psicosis, la psicopatía individual es la forma más extrema de la

locura. Pero hay psicopatías que no hacen inversión total de los valores morales, que permiten cierto grado de socialización. El psicópata asesino, puede generar comunidad con algunas personas que le generen algún beneficio aunque no establezca lazos afectivos y altruistas con ellos. Éste dirige su impulso de matar hacia otro grupo, hacia afuera y no hacia dentro.

Ciertos delirios en los psicóticos permiten la socialización mejor que otros, otros delirios de plano la imposibilitan. En el caso de la psicopatía, ya vimos que en su caso más extremo, en la distorsión e inversión total de valores, no puede existir comunidad, sino sólo el individuo egoísta, narcisista, etc. En el caso de la psicosis, por el contrario, va a depender de dos factores; de la fuerza de voluntad y del delirio. En ciertos casos de psicosis, la fuerza de voluntad es nula, es estupor, y se restringen las posibilidades de comunidad. Luego, para el delirio, y sus alucinaciones, dependerá si el contenido de estos lo permite.

Hemos descrito a grandes rasgos las bases mínimas de socialización de los psicópatas y los psicóticos. Pero de *hecho*, la sociedad moderna lidia con ellos de alguna manera u otra. Los recluye en sus hospitales psiquiátricos, en sus prisiones de máxima seguridad o los deja vagar por las calles de las ciudades y las carreteras y los campos. Solamente en algunas instancias se les expulsa totalmente; se les sentencia a pena de muerte, se les recluye en una isla tipo prisión, etc.

A lo que nos debe llevar todo esto es que la locura es la llave para emprender el análisis de la razón y de la moral. Y viceversa, la razón y la moral construyen el concepto de locura.

Es aquí donde podemos abordar ya el tema de la locura, entendida desde varios enfoques; la locura como un concepto o construcción socio-histórica, la locura como una entidad real, la locura como un proceso y la locura como una noción con varias significaciones (polisémicas).

Sobre la construcción socio-histórica de la locura

El movimiento social e intelectual que más ha desarrollado la idea de locura como un concepto sin referente, y por lo tanto inexistente, es la antipsiquiatría. Emergió de la práctica psiquiátrica misma y tuvo algunos ecos en los ámbitos académicos como en los trabajos de Foucault y de Deleuze con Guattari (véase *Capitalismo y esquizofrenia*, *El Anti-Edipo*). Los planteamientos de la antipsiquiatría solamente se pueden plantear desde una posición epistemológica particular; desde el historicismo y de la construcción social del conocimiento.

Dividimos este apartado en tres subapartados. En el primero presentamos muy resumidamente a los epistemólogos de la ciencia que mayor influencia han tenido sobre la corriente de pensamiento que usa la idea de “construcción social”. Estos son Bachelard, Kuhn y Canguilhem. El último es de especial relevancia ya que hace un trabajo epistemológico de la biología y la medicina. Su análisis de los conceptos de la normalidad y la patología son profundos y el antecedente del autor que se desarrolla en el siguiente subapartado. No podíamos dejar fuera a Michel Foucault ya que su trabajo *genealógico* sobre los conceptos de locura y razón son icónicos y revelan una concepción muy arraigada sobre el tema. Por último, desarrollamos las implicaciones del construccionismo en el tema de la locura con la ayuda del autor Ian Hacking y sus advertencias puntuales sobre cómo hablar de construcciones sociales en general.

Bachelard, Canguilhem y Kuhn

En este subapartado quisiéramos mencionar a los grandes epistemólogos de la ciencia, tanto filósofos como historiadores; Bachelard, Canguilhem y Kuhn. Lo importante en estos autores es que muestran los cambios que han sufrido los criterios de verdad en la ciencia misma.

Así, para Kuhn existen revoluciones científicas que cambian totalmente los marcos de referencia con los que se construyen los criterios de verdad, y que a parte, los criterios de verdad de un tiempo a otro son inconmensurables

(Kuhn, 2004). De las revoluciones científicas más características tenemos las de la física que son la copernicana, newtoniana, einsteiniana, etc. Bachelard desarrolla su concepto de “rupturas” epistémicas en la historia de la ciencia, para romper con ciertos mecanicismos en la interpretación de la historia (Bachelard, 1979). Foucault, por su lado, también ha enfatizado la construcción de los criterios de verdad y los denomina “juegos de verdad”.

Canguilhem ha hecho uno de los trabajos más importantes sobre la dicotomía normal/patológico en las ciencias de la vida. Canguilhem se aproxima a la historia conceptual de la biología y la medicina para ver con qué criterios y bajo qué condiciones emergen los conceptos, y cuáles son sus referencias experimentales. Expresa que dentro del gremio médico, los psiquiatras han mostrado un especial interés por ajustar y rectificar los conceptos de lo *normal* y lo *patológico* (Canguilhem, 1978:83). Para este autor, en concordancia con Minkowski y Henri Ey, lo normal se define como un juicio de valor y no como un juicio sobre la realidad (Canguilhem, 1978:86). Oponiéndose al reduccionismo positivista, explica que la noción estadística de normalidad no concluye en una normatividad de manera automática, por ejemplo; “...las constantes fisiológicas son normales en el sentido estadístico, que es un sentido descriptivo, y en el sentido terapéutico, que es un sentido normativo” (Canguilhem, 1978:89). La normatividad terapéutica (deber ser) no se deduce de la normalidad estadística (ser)⁷; son fenómenos independientes y separados el juicio de realidad y el juicio de valor.

El vitalismo propuesto por Canguilhem, en oposición al mecanicismo y al animismo, es lo que permite luchar por una mejor calidad de vida. La justificación por prolongar la esperanza de vida es una normatividad por perseverar en nuestra existencia. Si esta normatividad socialmente aceptada se hubiera deducido de la realidad en tiempos de la medicina pasada, seguramente no viviríamos más de unos treinta o cuarenta años. “La duración promedio de vida no es la duración de vida biológicamente normal, sino que en

⁷ Para Hume (lo que Frondizi llama la “guillotina de Hume”) el deber ser no se puede deducir del ser. No porque las cosas sean de una manera *deben* seguir siendo así ni están operando (existiendo) de manera óptima necesariamente.

cierto sentido es la duración de vida socialmente normativa... la norma no se deduce del promedio sino que se traduce en él" (Canguilhem, 1978:121).

Canguilhem establece que no existe una ciencia capaz de estudiar lo normal sino solamente ciencias que estudian las condiciones de aquello que en sociedad se llama "normal" (Canguilhem, 1978:176). En el estudio de la locura nos sirve una precisión; que la anormalidad no lo es por ausencia de normalidad sino por ser otro tipo de normalidad (bajo una normatividad general de la vida). "No hay ningún tipo de vida sin normas de vida, y el estado mórbido es siempre una cierta manera de vivir" (Canguilhem, 1978:175). Otra precisión importante es distinguir entre el concepto especializado de Norma y el concepto popular de Normal, que, según Canguilhem, Kant distingue (en cuanto a su esfera de origen y validez) como las versiones escolásticas y cósmicas del concepto, respectivamente (Canguilhem, 1978:185). "Es posible que lo normal sea una categoría del juicio popular porque su situación social es vivamente, aunque de un modo confuso, sentida por el pueblo como no siendo recta" (Canguilhem, 1978:185).

Foucault

Un ejemplo es el de la *Historia de la locura en la época clásica* de Michel Foucault (1998). Su trabajo busca discernir cómo se concebía la locura en la época clásica a través de sus actos concretos al respecto. Hace un análisis de las formas en las que se incurría en tratar al loco. Pero lo que más distingue este estudio de otros que hacen un recuento histórico de la locura, ya sea como historia natural de la enfermedad o como historia social, es que Foucault deduce cómo se pensaba sobre la locura; es un método genealógico dice él. Su método consiste en buscar ciertas rupturas históricas, en vez de continuidades. Rompe con la historiografía. Busca, más que nada, los accidentes y las contingencias que convergen alrededor de un fenómeno, como son las instituciones y los conceptos que rodean a la locura (Aylesworth, 2012). Para Foucault, la concepción moderna de la locura solamente se entiende en oposición a la concepción moderna de la razón (Foucault, 1998:27). Es decir, cuando la razón comienza a institucionalizarse, ésta se opone a algo que ella

misma (la razón) designa. Esto da la impresión moderna de que la razón se crea a sí misma. Nuestra exposición de la locura se inspira en la tesis de Foucault pero creemos que se debe entender a la razón de sus inicios más remotos, que ya expusimos, desde Parménides.

Apuntes sobre la construcción social de la locura

Con base en Canguilhem, y para nuestra metodología de investigación, debemos distinguir entre nuestras propias *normas* de vida (especializadas y populares), nuestra concepción de normalidad estadística, y las propias normas de vida y concepción de normalidad del grupo de estudio. En todo caso se emplea la misma consideración metodológica con el concepto de locura. Esto, de forma esquemática, es el cruce entre el origen *emic* o *etic* de un concepto con su origen especializado o popular, dando lugar a cuatro modalidades conceptuales.

Podemos ver cómo todas las referencias tienen un impacto sobre todos los conceptos que se usan en la ciencia, en la religión y sobre todo en la vida diaria. El construccionismo, para ser breves, se constituye en oposición a otras corrientes epistemológicas como el realismo y el nominalismo. En el realismo, o estructuralismo inherente como dice Hacking, se plantea que una palabra, y su concepto asociado, deben designar algo sustancial en la realidad. Esta corriente plantea que podemos llegar a describir la estructura del mundo a través de las palabras (Hacking, 2001:142). Así, solamente son verdaderas las relaciones entre concepto y verificación, o también, falseabilidad empírica. Por otro lado, los nominalistas (o sustantivistas cuando son radicales) dicen que el mundo es totalmente independiente de nuestras clasificaciones y que no tiene estructura por sí mismo más que aquella que nosotros le imponemos (Hacking, 2001:142). Por lo tanto, plantean que la naturaleza no se puede dividir en “trozos naturales” sino que cualquier intento de volver discreto el continuum de

la realidad es arbitrario e igual a cualquier otro intento, o entiéndase, cualquier otra clasificación del mundo (Hacking, 2001:141).⁸

Los construccionistas más radicales muy bien puede que sean nominalistas, sobre todo si no proponen puntos de comparación entre sistemas clasificatorios socialmente construidos. Hay muchas ventajas con la posibilidad lógica del nominalismo (clasificaciones del mundo entendido en términos de conjuntos), particularmente porque establece una simetría *a priori* entre todos los sistemas clasificatorios.⁹ En este caso nos parece muy conveniente, fructífero y práctico el uso de un marco construccionista. Primero, porque se resiste a cualquier dogmatización, y este es el verdadero espíritu científico. Segundo, porque toma en cuenta todo el marco cosmológico, sea de un grupo social o de una comunidad epistémica, para poder explicar sus criterios de verdad como relativos a tal marco. Así, toda verdad se fundamenta en criterios, que a su vez se encuentra en una forma específica de concebir al mundo, y que a su vez depende de otros factores. Concordamos con Hacking al decir que un concepto puede ser construido socialmente a la vez que su referente no lo sea. Por otro lado, surgen conflictos cuando no estamos seguros si un referente tiene realidad independiente del ser humano, si tiene una realidad ontológica objetiva o no, como en el caso de la locura.¹⁰ Nosotros en particular sostenemos que el construccionismo puede plantearse como un realismo más refinado, mucho más modesto e inseguro que el realismo al que están acostumbrados los científicos naturales.

Hacking explica que el caso de las psicopatologías es complejo en relación con el tema de las construcciones sociales. Esto debido a que las

⁸ Para Hacking, la construcción social en un nivel teórico es una problematización de la contingencia y la necesidad. Nos dice que los que escriben sobre construcciones sociales mantienen al menos uno de estos puntos; 1. El objeto o concepto en cuestión es contingente en su estado actual o su existencia en general lo es, 2. No es deseable que dicho objeto/concepto exista como es ahorita, o que exista en general, 3. Es deseable eliminar el objeto/concepto, o al menos transformarlo (Hacking, 2001:26). Por otro lado, para emplear estas premisas construccionistas es necesaria una precondition: 0. Actualmente el objeto/concepto se da por hecho, parece inevitable (Hacking, 2001:35).

⁹ Esta idea de establecer una simetría entre los sistemas clasificatorios viene de la Escuela de Edinburgo, de Barnes y Bloor (Hacking, 2001:139).

¹⁰ Hacking expone la distinción de Searle respecto que existen cosas que son epistemológicamente objetivas pero ontológicamente subjetivas. Pagar la renta es un ejemplo; es epistemológicamente objetivo que tengo que pagar tres mil pesos de renta aunque la realidad de esa deuda solamente es construida por las prácticas e instituciones humanas y por ello es ontológicamente subjetiva (Hacking, 2001:49).

construcciones sociales de los conceptos psicopatológicos afectan a las clases de personas que describen. Las personas, por lo tanto, las define como clases interactivas en oposición a naturales o indiferentes (Hacking, 2001:174-175).

Nos interesan especialmente las clasificaciones que, cuando son conocidas por las personas o por quienes están a su alrededor y usadas en instituciones, cambian las formas en que los individuos tienen experiencia de sí mismos: pueden llevar a que los sentimientos y conducta de las personas evolucionen, en parte, por ser clasificadas así. Tales clases (de personas y su conducta) son interactivas. (Hacking, 2001:174-175).

Hacking explica que las clasificaciones pueden volverse falsas en interactuar con sus miembros de clase. Los casos psicopatológicos pueden complejizarse al ser a la vez clases indiferentes y clases interactivas, dependiendo qué tanto la psicopatología es independiente de la conciencia del sujeto o no. Además, es posible que la mente del sujeto afecte su estado fisiológico tanto como al revés. Esto lo llama Hacking un *biobucle*, y cuando entra en juego la interacción de la clase interactiva con su clasificación, lo llama un *biobucle clasificador* (Hacking, 2001:182-184).

Los intentos por establecer si la locura es un agente autónomo o no han sido difíciles. Algunos sostienen que el término “esquizofrenia” por ejemplo, no designa una sola clase de individuos sino a una variedad muy dispar de ellos (Hacking, 2001:188). Por otro lado, los avances en los medicamentos psicotrópicos por generar mayores, mejores y más prolongados tiempos de lucidez en el paciente han provocado que éstos distingan entre lucidez y no lucidez como causado por un agente externo independiente, su enfermedad mental (Hacking, 2001:189). Weinberg plantea que los trastornos mentales que se han consolidado como objetos de discurso y práctica pueden entonces ejercer su propia influencia causal (Hacking, 2001:189). Cualquier psicopatología puede (¿debe?) ser entendida más como una forma de ser de las personas y no como una cosa que las personas tienen (Donellan y Leary sobre el autismo en Hacking, 2001:192).

En los planteamientos de la antipsiquiatría podemos detectar algunos argumentos que se sostienen pero que llevados a un extremo no significan

nada. Sufre como cualquier postura construccionista al designar indiscriminadamente aquello que es una construcción social. Ahora, el problema es que al apoyarse en una postura epistemológica como es el construccionismo, es que se distinga entre lo que es construcción y lo que no lo es. La tesis puede perder sentido al darse cuenta que todo concepto, al fin y al cabo, es una construcción social.¹¹ Por ejemplo, dos lenguas pueden tener una palabra para denotar al mundo, pero sus connotaciones pueden ser muy distintas dependiendo de la cultura; para unos tiene connotaciones de un mundo redondo y para otros un mundo plano, por ejemplo. Entonces, si todo es construcción social, ya no tiene sentido hablar de “la construcción social de la locura”. Por otro lado, sí resulta muy útil distinguir entre niveles de construcción en la sociedad, del concepto de locura.

Hacking nos advierte que para emplear una postura de construcción social habrá que justificar al menos por qué es una construcción; si puede entenderse como una edificación, un ensamblaje de partes o una sucesión de etapas progresivas (Hacking, 2001:90). Pensamos que la locura sí puede describirse como construcción en términos de jerarquías morales y sus oposiciones tanto internas como externas. Por otro lado, hay que tener cuidado con el término “social” ya que hay objetos que solamente pueden ser contruidos socialmente (no se diga de cualquier concepto) y por lo tanto es redundante (Hacking, 2001:75-76). Pero este no es el caso de la locura ya que no está resuelto si su etiología es biológica, psicológica o sociocultural.

Por lo menos existen dos tipos de conceptos de locura y una instancia extra; el concepto especializado de locura, el concepto “folk” (popular) de locura y la vivencia particular de la locura (locura-como-objeto). En otras palabras, cómo se explican la locura los especialistas, cómo se la explican los no-especialistas y cómo se padece esta condición. Estas categorías contrastan bastante para los antropólogos ya que el concepto especializado de locura lo estudiamos en la bibliografía. Asimismo, existe el concepto especializado de

¹¹ Le debo al profesor Aäron Moszowski la contemplación de esta idea, así como la sugerencia de incluir a Hacking en esta discusión. Pienso que la esencia de esta cuestión en la discusión de Hacking, si me disculpan la herejía y falta de erudición, puede entenderse como el problema de identificar aquellas formas platónicas e ideales como teniendo realidad trascendente a ellas mismas o no, es decir, realidad empírica (véase Penrose, 2007:61-65).

locura que construyen los psicoespecialistas de una comunidad (un concepto especializado). Luego tenemos el concepto folk de locura que se conforman de ciertas concepciones poco sistematizadas por el público en general. Por último, tenemos la vivencia de la persona que padece de la condición y de aquellos que la o lo rodean. La locura existe en tanto que una comunidad la designa y una persona vive con esa designación y la internaliza (tanto antes como después de haber sido designado). Pero no necesariamente se designa como enfermedad por todos los grupos y por eso preferimos entender la locura como una condición. En realidad, los dos tipos de conceptos y la vivencia de la condición pueden entenderse desde dos categorías más sintéticas; la historia social de la condición y la historia natural de la condición. La historia social de la condición abarca tanto a las nociones formales como informales (populares). En Occidente la historia social de la locura es dependiente también de otros procesos sociohistóricos como la historia social de la psiquiatría y de la medicina. La historia natural de la locura contempla la vivencia, el desarrollo y el tratamiento de la misma.

La hipótesis de Sapir-Whorf es la expresión actual del relativismo lingüístico. Ellos plantean que toda lengua constituye la base de la cosmovisión de una cultura. Para ellos, los significados y el sentido, se encuentran inscritos en un marco de referencia lingüístico. Para nosotros, esta tesis es aceptable siempre y cuando se toma en cuenta su dinámica con respecto a todas las formas del saber y del conocimiento. Si no fuera así, no habría posibilidad de poderse entender con alguien que no comprende tu lengua, ni tú la de la otra persona. No sea que el relativismo lingüístico sea también un determinismo lingüístico. Existe una dialéctica de la lengua con todas las formas del saber y conocimiento. Y, como veremos más adelante, no solamente es una dialéctica, sino que son dominios relativamente autónomos con mecanismos de retroalimentación. Para nosotros, una dialéctica mucho más refinada.

Aportaciones antropológicas

En la antropología ha habido varias corrientes que tratan el tema de las enfermedades mentales, la locura, la mente y el desarrollo cognitivo y afectivo de las personas. Muchas de las corrientes han estado influenciadas por el

psicoanálisis en primer lugar, y por la psicología cognitiva y la lingüística en segundo lugar.

En este apartado se describen las aportaciones de la antropología social a estos temas generales que influyen en el estudio de la locura. Desde los inicios de la antropología siempre ha habido una distinción entre civilizado y primitivo. Este debate cristalizó sobre una materia específica que es sobre la “mente primitiva” como algo opuesto a la “mente civilizada”. Este es un debate importante ya que algunas funciones y características descritas como propias de la mente primitiva coinciden con algunas regularidades de la “mente morbosa o loca”. El delirio de referencia es uno de ellos. De ahí que desarrollemos *La magia como elemento de la mentalidad primitiva*, ya que el pensamiento mágico es un punto central para la definición de la “mente primitiva” en la antropología clásica. De la misma forma, en los delirios y las alucinaciones constantemente aparecen elementos “mágicos” en su contenido y en su exterioridad social inmediata. Después desarrollamos algunas vertientes como la etnopsiquiatría y la escuela de Cultura y Personalidad que, en muchos casos, tomaron a la locura por su objeto de análisis. Por último, la antropología cognitiva se describe como una rama que está integrando muchos logros de la antropología dentro del marco de las ciencias cognitivas y que podría rendir frutos en el estudio de la locura.

El debate en torno a la “mente primitiva”

Casi desde los inicios de la antropología se ha discutido sobre las diferencias entre las “mentes primitivas” y las “mentes civilizadas”. Tylor trazaba líneas de sucesión desde el animismo hasta la religión. Frazer encontraba en la magia, en la religión y en la ciencia, momentos del proceso de evolución social. Todos parecían influenciados por la noción general de progreso y de evolución como lo habían planteado Darwin, Comte y Spencer. El ya mencionado Lévy-Bruhl distinguía a la mente primitiva como prelógica. El término generó muchas controversias y no designaba realmente lo que quería expresar Lévy-Bruhl, hasta llegar a desechar el término en sus últimos trabajos. Él quería recalcar el gran sentido “místico” de los primitivos y de cómo sus

modelos de causalidad actuaban siempre y en cada momento, de manera inmediata sobre los hechos. Boas criticó severamente a la metodología de Lévy-Bruhl al denunciarlo por interesarse más por los contenidos psicológicos que por las relaciones sociales, culturales y sobre todo históricas que explican la forma de la psicología primitiva.

Lévi-Strauss hizo su propia contribución al describir a la mentalidad primitiva como *bricolage*, un hombre que trabaja sobre la materia, lo empírico y lo concreto, donde experimenta directamente con su objeto material y no el objeto formal (Lévi-Strauss, 1988). Su estructuralismo se basa tanto en la lingüística de Saussure como en algunos aspectos de la psicología cognitiva y el psicoanálisis. Sus “estructuras profundas” recuerdan mucho al psicoanálisis freudiano y al inconsciente colectivo de Jung. Su teoría explicaba a la cultura y las ideologías a través del lenguaje e incluso, como Leach afirmó después, le proporcionó una “gramática” a los sistemas de parentesco con mucho énfasis en las alianzas. Se apoyó en el principio de que las categorías anteceden a la acción.

Hallpike hizo una crítica de las llamadas mentalidades primitivas. Explica que las oposiciones binarias de Lévi-Strauss solamente se refieren a los procesos naturales de diferenciación que realiza la mente (Hallpike, 1986:217). Asimismo las oposiciones no son necesariamente binarias aunque resulta cómodo conceptualizarlas así. Hallpike aplica los estadios cognitivos de Piaget a la mentalidad primitiva y cree encontrar el estadio en el que se encuentran que es el estadio operacional sin llegar a las operaciones formales. No estoy muy de acuerdo con el veredicto de Hallpike ya que la psicología cognitiva de Piaget utiliza los principios lógicos occidentales como referencia básica en la construcción de las etapas del desarrollo cognitivo. Es decir, la construcción de Piaget es válida en términos formales, como punto de referencia formal, tomando en cuenta que Occidente promueve el desarrollo cognitivo como dirigido a estos modelos. Podemos comparar nuestro desarrollo cognitivo con el de otras culturas pero siempre estará inevitablemente sesgada la comparación. En cambio, una crítica de Hallpike de gran valor es que el sujeto no se conceptualice como pasivo en su desarrollo cognitivo.

La magia como elemento de la mentalidad primitiva

Existe una amplia discusión sobre la magia en la antropología que ha expresado la gran complejidad de este fenómeno social. Algunas de las magníficas reflexiones sobre la magia las han realizado Émile Durkheim, Max Weber, Edward Tylor, James Frazer, Bronislaw Malinowski, Edward Evans-Pritchard, Mircea Eliade y Ernesto de Martino, sólo por nombrar algunos. A parte están las reflexiones de Claude Lévi-Strauss (estudios estructuralistas de la magia, eficacia simbólica, etc.) y Lucien Lévy-Bruhl (carácter *prelógico* del misticismo primitivo) que ya desarrollamos anteriormente.

Para Durkheim, la magia se distingue de la religión por perseguir fines técnicos y utilitarios, sin reparar tanto en “puras especulaciones” (Durkheim, 2000:45). Para éste, la diferencia entre religión y magia es que la primera tiene como propósito específico el ligar a hombres en una comunidad a través de una *Iglesia*, en cambio, en la magia: “...no hay vínculos durables que los hagan miembros de un mismo cuerpo moral, comparable al que forman los fieles de un mismo dios, los observantes de un mismo culto. El mago tiene una clientela, no una Iglesia...” (Durkheim, 2000:47). Es esencial para los fenómenos religiosos (creencias y ritos), con su carácter íntimamente relacionado con el ámbito moral, una distinción fundamental: *lo sagrado* y *lo profano* (Durkheim, 2000:40-41). Mircea Eliade coincide con Durkheim en denominar lo sagrado como el fundamento de toda religión.¹²

Antes del positivismo de Durkheim vemos las dominantes nociones evolucionistas sobre la magia y la religión, de Spencer, pero en especial de Tylor. A Edward Tylor se le reconoce como la figura principal en cuanto a definir la religión como la creencia en Seres Espirituales, es decir, toda religión se basa en el animismo (Tylor, 1920:424). Asimismo, Tylor defendía la generalidad con la que se encuentra religión en todas las culturas en oposición a otros que negaban que algunas culturas tuvieran religión (Tylor, 1920:417-

¹² Eliade también contribuyó con aplicar el concepto filosófico y literario del eterno retorno al ámbito de lo religioso y mítico. Para él, el rito y el mito son un retorno a una era mítica, una edad de oro. Igualmente nos aportó el concepto de hierofanía, donde lo sagrado se manifiesta en los hombres a través de objetos del cosmos, en oposición a lo profano.

420). El Animismo es la base primitiva de la filosofía de la religión y se divide en dos grandes divisiones; seres con existencia de la muerte y seres con más poder sobre el mundo (Tylor, 1920:426-427). Tylor explica la etiología del animismo como proveniente de una inferencia hecha por filósofos salvajes, donde la dualidad del cuerpo en contraste con el alma se deduce desde los sueños, los estados catalépticos y las alucinaciones. La imagen de uno, el fantasma, se presenta en ellos (Tylor, 1920:428). Durkheim se opone a esta concepción y plantea que el pensamiento mágico no solamente se basa en imágenes oníricas sino que tienen fundamento empírico desde donde se apoyan: “Si fuera verdadera (la teoría animista), habría que admitir que las creencias religiosas son otras tantas representaciones alucinatorias, sin ningún fundamento objetivo.” (Durkheim, 2000:71).

Existen muchas formas de estudiar la religión y la magia, su relación con la ética y la moral, y su relación con otros dominios de lo social. Por ejemplo, Weber estudia la importancia de la influencia de un sistema religioso sobre la “ética económica”. Para él, ética económica “alude a las tendencias prácticas a la acción que se basan en el nivel psicológico y pragmático de las religiones.” (Weber, 1999:4). De la misma forma, Weber estudia la relación entre ética económica y racionalismo económico (Weber, 1999:61).

Quizá una de las aproximaciones más importantes y reproducidas hacia la magia, y a sus principios, es la de Frazer. Él describe la magia como un fenómeno entendido como *simpatético* por sus practicantes con dos principios activos: por semejanza (homeopático) y por contagio.

Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo contacto físico. (Frazer, 1981:33-34).

Estos principios son de gran utilidad para entender los mecanismos por los cuales funciona la magia y ritos asociados a ella. Sin embargo, queda pendiente la controversia entre pensamiento racional y pensamiento mágico-místico. Al respecto, Malinowski dialoga con Lévy-Bruhl. Lo confronta al retar su tesis de que el primitivo no puede separar la causalidad mágica de la

causalidad material por estar inscrito un marco general de explicación mística, donde participa de este marco apasionadamente (Malinowski, 1981:19-22). En cambio, Malinowski argumenta que es perfectamente posible que el primitivo separe causalidad mágica de causalidad material:

Si sugiriésemos a un nativo que al plantar su huerto atendiera ante todo a la magia y descuidase las labores se sonreiría de nuestra simplicidad. Él sabe, tan bien como nosotros, que existen condiciones y causas naturales y, gracias a sus observaciones, conoce también que es capaz de controlar tales fuerzas naturales por medio del esfuerzo físico y mental. (Malinowski, 1981:21-22).

Sigue Malinowski explicando que si el nativo emplea prácticas mágicas para el logro de sus fines, es para la influencia de los elementos azarosos, siempre presentes, en los proyectos que se propone (Malinowski, 1981:22).

Evans-Pritchard, por su lado, hace un recuento de las teorías antropológicas sobre la religión primitiva hechas hasta el momento de la publicación de su libro. Distingue entre teorías sociológicas y psicológicas. Las psicológicas las divide en intelectualistas (racionalistas) y emotivas (irracionalistas). Nosotros tomamos todas estas aportaciones en cuenta a la hora de pensar sobre la magia y su relación con la mentalidad primitiva, el delirio y la alucinación.¹³

La locura como objeto de la antropología

Cultura y personalidad es el nombre de una escuela iniciada por los alumnos de Boas. Los nombres típicos que vienen a la mente son Mead, Benedict, Wallace y Sapir. También Bateson sintió su influencia al trabajar con su esposa, Margaret Mead, en Nueva Guinea. Compartían los postulados del relativismo cultural y del particularismo histórico. Geertz comentó que esta escuela se enfrentó con dos de los conceptos más problemáticos de las ciencias humanas; cultura y mente. Con este espíritu, más metodológico que epistemológico, estudiaban el desarrollo cognitivo y afectivo de los niños y las construcciones culturales de género (Mead, 1971), y los valores, las

¹³ Freud también genera una teoría de la religión en su libro *Tótem y tabú* que ve en ella un comportamiento neurótico-obsesivo que busca el cumplimiento del deseo, de la fantasía. Para él, Dios es la representación del padre entendido desde el complejo edípico. En cambio, Durkheim veía en Dios la representación de la sociedad (Evans-Pritchard, 1991:106).

organizaciones afectivas y las “configuraciones” (Bateson, 1936; Benedict, 1960). Por su lado, Bateson desarrolló su propia teoría de la esquizofrenia, llamado el doble vínculo, con el grupo de Palo Alto. Todos los estudios retaban las nociones de normalidad que se tenía en la cultura occidental. Los trabajos de Mead fueron grandes impulsores de la liberación femenina en Estados Unidos al relativizar los roles ocupados por los géneros masculinos y femeninos en Occidente. Últimamente han denominado esta escuela bajo el título de antropología psicológica (DeVos, 1981). Han tenido influencias de la psicología cognitiva de Piaget y de los estadios afectivos de Erikson. Usaron el psicoanálisis como herramienta en el trabajo de campo. A veces desafiaban los postulados universales pero otras veces parecían proponerlos. Por ejemplo, Benedict intentó generar una tipología configuracionista de las culturas basadas en una totalidad holística del *ethos* de una cultura.

Otros relacionados estrechamente con la escuela eran Kardiner y Linton. El primero trabajó sobre los mecanismos psicológicos que se generalizan en instituciones sociales llamadas por él instituciones primarias y secundarias (Kardiner, 1982). El segundo intentaba empalmar las nociones de rol y de posición social con su vivencia en la mente de los sujetos (Linton, 1971). Clyde Kluckhohn contribuyó con su estudio sobre valores en la sociedad navajo aunque no le proporcionó muchos resultados (Kluckhohn, 1962).

Y como se mencionó anteriormente, la hipótesis Sapir-Whorf impulsó grandemente el relativismo lingüístico. Ésta decía que el pensamiento de las personas está determinado por la lengua que hablan, que toda lengua lleva implícita una cosmovisión. La etnosemántica se impulsó por esta hipótesis donde se dedicaron a recolectar grandes cantidades de datos sobre taxonomías de la vida animal, de la flora, de los minerales, etc. También veían a la lengua como la organización del pensamiento específico de una cultura (véase Ward Goodenough).

En la tradición de las reflexiones antropológicas sustentadas en la base conceptual del psicoanálisis, Geza Róheim tenía tendencias mucho más universalistas que los alumnos de Boas. Aunque solamente utilizó el marco del psicoanálisis, su meta era comprobar los hallazgos de Freud con trabajo de

campo en sociedades que no fueran occidentales. Después de él y en el marco de otra discusión completamente distinta aunque con referencia constitutiva al universo psicoanalítico, Devereux y Laplantine contribuyeron a la fundación de lo que hoy se conoce como etnopsiquiatría (Devereux, 1972 & 1973; Laplantine, 1979). La etnopsiquiatría es el estudio de las terapéuticas empleados por otras culturas para curar lo que nosotros llamamos enfermedades mentales, así como de las creencias y psicologías populares que las explican.

Otras importantes influencias para el estudio social de las enfermedades mentales son la sociología de las enfermedades mentales (Bastide, 1978) y la antropología de la esquizofrenia (Martínez, 1998). Actualmente se reconocen en los manuales de enfermedades mentales a algunas entidades patológicas específicamente culturales (culturalmente definidas, originadas y tratadas); los *culture-bound syndromes* o síndromes de afiliación cultural. El DSM-IV-TR menciona los siguientes: amok, ataque de nervios, bilis o cólera, bouffée délirante, brain fag, dhat, falling-out, ghost sickness, hwabyeong, koro, latah, locura, mal de ojo, nervios, piblokoto (histeria ártica), reacción psicótica qigong, rootwork, sangre dormido, shenjing shuairuo, shenkui, shinbyeong, spell, susto, taijin kyofusho (antropofobia) y zar. El CIE-10 menciona otros más que no aparecen en el DSM-IV-TR: pa-leng (frigofobia), ufufuyane o saka, uqamairineq y windigo.

Actualmente se ven cada vez más estudios sobre los imaginarios en antropología. Un gran precedente es el antropólogo Gilbert Durand con influencias de Lévi-Strauss, Bachelard y Jung (Durand, 2005). Las nuevas corrientes llamadas antropología simbólica y antropología interpretativa o hermenéutica tampoco escapan a la conceptualización de la mente de una u otra manera. Incluso la corriente más materialista, la antropología marxista, de alguna manera define su posición ante las psicologías, la enajenación, el fetichismo y las superestructuras ideológicas (el ser social determina a la conciencia dialécticamente).

La aportación de la antropología cognitiva

Últimamente se ha venido desarrollando también la antropología cognitiva. Ésta tiene influencias de muchas corrientes de las que ya hemos mencionado y se inserta en la transdisciplina con las demás ciencias cognitivas. Mucho del lenguaje nuevo de las ciencias cognitivas está siendo introducido a la antropología como *schema*, teoría de la mente, neuronas espejo, conexionismo, procesamiento en paralelo, modelo mental/cultural, *chunking*, etc. Roy D'Andrade publicó el primer libro comprensivo que intenta reunir todos los avances y teorías de este nuevo campo (D'Andrade, 1995). Maurice Bloch ve en las ciencias cognitivas una respuesta formalista a las posturas posmodernas y hermenéuticas, aunque él mismo propone una metodología más introspectiva y hasta fenomenológica, por lo que el estatus científico de toda la antropología se sigue polemizando (Bloch, 1998).

Unos cuantos conceptos de la ciencia cognitiva nos son útiles como son el de prototipo, *schema* (esquema) y modelo (mental y cultural). Un prototipo y un esquema son parecidos en tanto que los dos son estereotípicos. Pero difieren en que el primero es un conjunto específico de expectativas y está directamente asociado con una imagen concreta (por ejemplo, se le pide a alguien dibujar un pájaro, éste generalmente se parecerá más a un cuervo por ejemplo, que a una avestruz) (Nuckolis, 1999:142). En cambio, el esquema es un marco organizado de relaciones que deben ser llenados por detalles concretos. Un prototipo se relaciona con una imagen, pero un concepto no y ahí entra la noción de esquema (D'Andrade, 1995:122).

Los esquemas son estructuras de conocimiento altamente generalizadas (Nuckolis, 1999:142). Son marcos explicativos que generalizan cualquier situación. Nuckolis nos da el ejemplo de que a alguien le duele la cabeza el día después de una fiesta; según "nuestro" esquema esto es porque tomó mucho y seguro tiene resaca, pero puede haber muchas otras explicaciones posibles (Nuckolis, 1999:142). Nuckolis cita la definición que nos brindan Holland & Quinn en *Cultural models in language and thought*, "...supuestos, modelos del mundo que se dan por hechos que son ampliamente compartidos (aunque no necesariamente excluyen otros modelos alternativos) por los miembros de una

sociedad y juegan un enorme papel en el entendimiento del mundo y el comportamiento dentro de él...” (Nuckolis, 1999:142; traducción propia).

Para Holland & Quinn, los modelos culturales son más o menos equivalentes a la noción de esquema. En cambio, D’Andrade distingue que un modelo es diferente del esquema en que, aunque todo esquema es un modelo, no todos los modelos caben en la memoria de corto plazo, son demasiado grandes (D’Andrade, 1999:152). D’Andrade también establece que uno de los modelos culturales que más se encuentra en las culturas es sobre lo que pasa dentro de las mentes de las personas; psicología folk o popular, relacionado con teoría de la mente (Baron-Cohen, 1991; D’Andrade, 1999:158). Él comenta que es muy común observar, como parte del modelo popular de la mente, la posibilidad de separación entre realidad y percepción, donde deseos y sentimientos influyen sobre el contenido de las alucinaciones y de los sueños (D’Andrade, 1999:163).

Como resumen de este apartado, quisiéramos resaltar aquellos elementos de la antropología que nos sirvieron para entender y analizar la locura. Advertimos que toda la revisión desarrollada hasta ahora tiene sus relaciones con el estudio de la locura y que siempre pueden encontrarse nuevas relaciones de ideas entre locura y conceptos antropológicos. Nos fue de gran ayuda el relativismo-cultural/particularismo-histórico de Benedict para entender que la construcción de la normalidad y la patología (y por implicación, las clasificaciones psicopatológicas) es relativa al grupo cultural, así como los sistemas de valores que emplean en describir estas categorías. Las aportaciones de la etnopsiquiatría y de la antropología médica nos ayudaron a tomar en cuenta no solamente al caso de locura, sino también la nosología, las explicaciones etiológicas y los tratamientos que se usan en el grupo cultural donde está el caso. Por último, aunque desarrollados en su propio apartado, las nociones de oposición, esquizogénesis y eficacia simbólica son conceptos con una aplicación operativa muy útil en nuestro marco teórico y provienen de la antropología social.

Sobre la ética

Para estudiar las éticas occidentales se debe hacer un análisis histórico del cambio de las costumbres y de las concepciones con el paso del tiempo. Muchas veces el conocimiento racional y científico tiende a cambiar radicalmente ciertas concepciones específicas, aunque no siempre estructurales. Para estudiar la historia de la ética occidental, más bien debemos de realizar un análisis de la bibliografía que incluye, aunque no exclusivamente, a los filósofos occidentales más representativos como los estoicos y los hedonistas, Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Kant, Nietzsche, Marx, Freud, los fenomenólogos y los existencialistas, etc.

Algunas veces, los sistemas filosóficos solamente tienen implicaciones éticas indirectas, pero muy influyentes, como con el psicoanálisis y el materialismo histórico. El psicoanálisis, por ejemplo, tiene profundas implicaciones éticas al proponer el inconsciente y explicaciones penetrantes sobre la acción humana. A su vez, el marxismo no solamente es una filosofía y praxis de los modelos socioeconómicos presentes y pasados, sino que en el fondo tiene una base enteramente ética. La relación entre ética, praxis y marxismo la ha desarrollado bastante Sánchez Vázquez. Él reflexiona que el verdadero bien no sólo es espiritual o intelectual sino que debe sustentarse sobre una base material de bienestar para todos (Sánchez, 2010:179). Por lo tanto, el sistema marxista es un verdadero sistema de ética. Es muy sugerente la idea de que todo sistema moral/ético forma parte de una superestructura ideológica que integra a la moral, la ética, la religión, la filosofía, la política, el derecho, etc., y que esta superestructura sirve para afianzar el dominio de la clase dominante sobre la subordinada. La diferencia, dentro de la similitud, del freudismo y el marxismo es que el primero plantea procesos netamente inconscientes, y el segundo plantea procesos objetivos que determinan el cauce de lo social y escapan a nuestra conciencia inmediata.

Este apartado se distingue de los demás en cuanto a que representa un tema totalmente diferente a los anteriores (razón y locura). El desarrollo de sistemas filosóficos éticos occidentales nos servirá para formalizar nuestra noción teórica de lo que son las jerarquías morales. Éstas a su vez son

elemento clave de la tesis ya que son el determinante que proponemos, tanto para definir la locura, como para explicar su dinámica, su etiología y las formas en que se construye la definición no especializada de la locura. Empezamos por hacer la distinción entre ética y moral, donde la ética es una reflexión sobre la moral, y la moral es la mera distinción dogmática entre lo “bueno” y lo “malo”. Hacemos luego un recorrido breve por algunos filósofos occidentales representativos de la reflexión ética a través de la Antigüedad, la Edad Media y la época moderna.

Posteriormente desarrollamos la noción de la axiología como una extensión y generalización de la ética. La axiología, como el estudio de valores, abarca el estudio de valores contemplados por la ética, la estética y otras disciplinas. Scheler y Hartmann fueron pioneros en establecer la axiología como disciplina por derecho propio. Posteriormente se desarrollaron en torno a ellos las ramificaciones de la axiología en objetivistas y subjetivistas. El análisis axiológico nos es de gran utilidad para formalizar lo que entendemos por jerarquizaciones de valores morales y prever los modos por los cuales las personas organizan sus valores y preferencias con respecto al mundo. Por último, planteamos que las diferencias axiológicas morales se van codificando dentro de la categoría ética del “mal” cuando son diferencias reconocidas como tales con respecto a la totalidad de un grupo cultural.

Definición de la ética y la moral

Como se tiene que hablar de la razón para poder hablar de la locura, se tiene que hablar de ética para poder hablar de moral. La analogía no es exacta ya que la relación entre razón y locura se mantiene en la oposición, mientras que la ética y la moral se mantienen más en relación de similaridad. Generalmente se acepta que la ética es más general que la moral. Ambas refieren a procesos de evaluación sólo que la ética tiene la ambición de generalizar y universalizar sus criterios. Las personas evalúan moralmente según sus propios criterios sin tener que reflexionar sobre los mismos. Asimismo, no toda moral se actualiza. La mayor parte de las personas acaban realizando actos en su vida que van en contra de su propia moral (la

actualización de las pulsiones del ello versus el súper-ego en términos del psicoanálisis).

Gutiérrez nos dice que etimológicamente, ética (*ethos*) y moral (*moris*) significan lo mismo, significan costumbre (Gutiérrez, 1998:170). Pero les da definiciones formales para distinguir a ambos; la moral refiere a las conductas y sus valorizaciones de *hecho*, y la ética es la ciencia que estudia las conductas y valorizaciones de *derecho* (Gutiérrez, 1998:173). La moral refiere a cómo son las personas, cómo son sus conductas, cómo evalúan sus conductas, sus decisiones y lo más importante, cómo creen que se deben hacer las cosas, cómo distinguen entre lo bueno y lo malo. La moral se encuentra como fenómeno empírico y puede estudiarse en campo. Es decir, la moral es la codificación directa de un acto o intención como “bueno” o “malo”.

En cambio, la ética se dedica a evaluar razonamientos morales, de cualquier tipo, en sí mismos. A la ética no le importa que hace la mayoría de la gente, sino que su moral tenga calidad lógica impecable. La ética es la dominación de la pasión por la razón. A diferencia de la moral, la ética es la sistematización, defensa, estudio y recomendación de los principios en los que se basa la codificación moral. En los términos en que gran parte de la filosofía occidental plantea la ética, no se puede estudiar de manera empírica. Pero, se puede establecer, que todo grupo social tiene su moral (como conjunto de normas que obedece) a la vez que tiene sujetos que reflexionan acerca de estas normas, y esta reflexión, es su ética. Sánchez Vázquez reconoce que un sistema de normas no es ciencia, pero se pueden estudiar estos sistemas científicamente (Sánchez, 2006:24).

La moral es el conjunto estadísticamente significativo de conductas (sin importar si ha pasado por reflexión ética previa o no), que generan una moda, o una mayor frecuencia, de lo que se considera como correcto hacer. La moral es parte de un sistema de normas, y tiene varios aspectos. Nuestra postura es de la línea del sociologismo ético de Durkheim.

El primer aspecto de la moral es que opera como el deber-ser vigente, lo que la mayoría de la gente distingue como bien y mal, permitido y prohibido, prescrito y proscrito, etc. Goza de cierto consenso para las personas y para

éstos, la moral no es algo opcional. Su segundo aspecto refiere al mundo de la acción concreta y observable, se *expresa* la moral a través de lo que se dice, de lo que se hace y de lo que se piensa. Este segundo aspecto no participa del deber-ser como tal, pero lo construye, es su punto de referencia único. El etnógrafo tiene que hacerse una idea de la moral del grupo de estudio a través de estas distintas expresiones. Mucho de la moral se aprende a través de la imitación de las acciones de los demás y no de manera verbalizada.

Luego, de esta generalización de conductas se desprende un código moral, un conjunto de normas explícitas que *dicen*, dogmáticamente, lo que se debe hacer. La moral entonces participa tanto del mundo del verbo como de la acción. Pero no todas las acciones estarán sujetas a valoración moral. El psicólogo Kohlberg diferenció entre valoración moral y mera convencionalidad (Kohlberg, 1999). Lo convencional no es ni bueno ni malo pero es parte de todo sistema de normas y se hace solamente porque es la costumbre y hasta cierto punto puede tener carácter opcional. Así, un sistema de normas se compone de aspectos morales y convencionales. Estos, a su vez, se componen del aspecto verbalizado y del aspecto actuado. Si existe algo para alguna sociedad, que escapa a valoraciones morales y convencionales, simplemente es irrelevante. Cuando lo irrelevante se vuelve relevante, generalmente existe controversia y polarización sobre cómo valorarlo.

La moral cuando se sujeta a cuestionamientos internos sufre la transición hacia el campo de la ética. La ética la veremos como promotor del cambio moral, convencional y de valores. Es la vuelta sobre sí misma de la moral; un ciclo de retroalimentación. La ética es una reflexión sobre la moral. Cabe mencionar que la distinción entre ética y moral es muy sutil y por lo tanto, es muy fácil usarlos indistintamente. De hecho, aunque intentaremos seguir la distinción, los usaremos como cuasi-sinónimos a menos de que la idea particular requiera de un uso estricto. Cuando hablemos de las corrientes filosóficas de la ética y de sus representantes usaremos el término "ética", y cuando hablemos sobre el contenido de la reflexiones de éstos, intentaremos usar siempre el término "moral".

Usando nuestro ideal ético podemos encontrar la fuente de muchas contradicciones entre lo que se dice que es correcto y lo que se hace incorrectamente. Nuestro ideal es que el grupo buscará perseverar en su existencia. Las contradicciones empiezan cuando nos damos cuenta que los grupos (conjuntos) pueden ser muy extensos o muy reducidos. Pueden abarcar la humanidad entera o pueden reducirse a una familia, a un grupo de amigos, a un solo individuo, etc. Muchas veces solamente aplican los valores morales para el *in-group* pero no para el *out-group*.

La filosofía antigua

En la antigüedad podemos trazar los orígenes de la ética occidental. De las primeras controversias que hubo al respecto fue de si existía una ética verdadera o de si todas valen por igual. Los sofistas planteaban el segundo caso, que derivaba en un relativismo ético. El más famoso quizá es Protágoras que establece que “el hombre es la medida de todas las cosas”, fue un verdadero punto de partida para la antropología pero no aportaba nada concreto a la forma en que se desenvuelven moralmente las personas (Gutiérrez, 1999:228). Sócrates, en cambio, puede considerarse como fundador de la ética por combatir al relativismo radical de los sofistas. Él comenzó por decir que no tiene sentido el relativismo al ver que los hombres que se comportan moralmente de una manera tienden a juntarse con otros afines (los buenos con los buenos y los malos con los malos en términos simples).

Platón, junto con su discípulo estagirita, y con diferentes planteamientos, establecieron la dialéctica de la filosofía por venir. Platón propuso el idealismo ontológico. Se basaba en las matemáticas, en los números y en las figuras geométricas, para plantear un mundo de las ideas que era distinto del mundo físico en el que vivimos. Es decir, en el mundo físico no existe el número uno, ni tampoco el círculo, todas son abstracciones nuestras. Este tipo de pensar se generalizó a todo concepto, donde el concepto supremo es el Bien. El Bien, en tanto que es una idea en el sentido platónico, es solamente el Bien y nada más. Nuestra tarea ética sería la de develar este concepto en toda su pureza y

perfeccionarnos al hacerlo. Por lo contrario, Aristóteles no veía el mundo de las ideas como separado del nuestro sino que las ideas (o formas) se encontraban implicadas en los objetos (o materia). Esta doctrina aristotélica se llama hilemorfismo y es una doctrina que todavía es ampliamente usada hoy, incluso en ámbitos científicas. Pero las cosas no sólo se componen de forma y materia, sino que además, tienen carácter potencial y actual. Asimismo, los hombres tienen carácter potencial y actual. La ética de Aristóteles se basa en que los hombres deben lograr sus máximos fines, es decir, desarrollar todas sus potencialidades, o actualizarlas todas. Para Aristóteles, el máximo fin del hombre es la felicidad, en esto desarrolla todas sus potencialidades: “Para Aristóteles es lo mismo ser perfecto, ser feliz, alcanzar su propio fin y actuar con valor moral.” (Gutiérrez, 1999:237).

A las doctrinas que tienen por fin último a la felicidad del hombre se les denomina eudemonismo, siendo la doctrina de Aristóteles la primera y más importante. Aristóteles, de hecho, fue el primero en utilizar el término *ética* para designar el estudio del bien y del mal (Aristóteles, 2006:7). Aristóteles planteaba que toda práctica humana, de cualquier tipo (arte, ciencia, etc.), se caracterizaba por tender a un bien, y definió al bien como “aquello a lo que todas las cosas aspiran” (Aristóteles, 2006:9). De esta manera, del análisis del bien, el estagirita busca definir el supremo bien para así encontrar este. Definió el bien supremo como aquel que se busca por sí mismo, que es un fin en sí mismo y no un medio para otro (Aristóteles, 2006:17). En opinión de Aristóteles, solamente la felicidad cumple este requisito, que es “deseable por sí siempre y jamás por ninguna otra cosa” (Aristóteles, 2006:18). Pero para este autor no bastó definir al bien supremo, sino la forma más apropiada y racional de conseguirla. Para esto emprendió el análisis de las virtudes morales. Decía que las virtudes morales se relacionan con los placeres y los dolores; sólo por evitar el dolor dejamos de hacer cosas bellas y por procurar placer realizamos actos ruines (Aristóteles, 2006:36). Pero las virtudes morales no deben concebirse de forma extrema. Para él, tanto el exceso como el defecto de una virtud son malos, y da ejemplos para ambos casos. Toda su ética puede resumirse en un lineamiento general; optar por la moderación,

entre los extremos del exceso y el defecto, siempre optar por el medio (Aristóteles, 2006:41).

Pasado ya el tiempo de Platón y Aristóteles, surgieron dos corrientes importantes en la ética. Como podemos ver, todo sistema de ética en realidad describe una adscripción a un modo de vida, dentro de las permitidas por tu sociedad. Los estoicos y los hedonistas tenían dos formas un poco opuestas de adscribirse a la vida y al deber-ser. Los estoicos, representados por Zenón, Séneca, Marco Aurelio, Epicteto y Posidonio, pensaban que el mayor valor en la vida es la razón (Gutiérrez, 1999:240): “El ideal estoico es el sabio que se gobierna exclusivamente por la razón, sin dar lugar a impulsos de las pasiones, las cuales son juzgadas como malas.” (Gutiérrez, 1999:240).

De otro modo, los hedonistas pensaban que habría que darle paso libre a las pasiones, pero no necesariamente llegando al libertinaje. El más importante representante de los hedonistas fue Epicuro en Grecia, pero también Lucrecio en Roma. Ellos propusieron al placer como valor supremo, y todos los demás valores debían de subordinarse a éste. Tenían la regla de conducta de “procurar el máximo de placer con el mínimo de dolor”. (Gutiérrez, 1999:241).

La Edad Media

Con la caída del imperio romano, sabemos que todo el pensamiento occidental atravesó una etapa “oscura”. En realidad, durante el milenio que se conoce comúnmente como Edad Media, sí hubo muchos avances. Solamente que todos estaban impregnados de un nuevo paradigma filosófico; el cristianismo. El cristianismo no solamente fue una religión, sino que también se imponía su cosmología, su antropología y su ética. De los preceptos más importantes del cristianismo con repercusiones en el orden moral fueron el precepto del amor como valor supremo; amor a Dios y luego al prójimo (Gutiérrez, 1999:243). Y como contraparte del amor (que es una prescripción), estaba el concepto del pecado (que es una proscripción). El pecado, en pocas palabras, se concibe como el uso desobediente, con respecto a los mandatos

de Dios, del libre albedrío. La ética cristiana tendría grandes repercusiones sobre los pensadores racionales de la posteridad. Cuando se junta la razón con la religión (con el dogma de la revelación escrita) se obtiene teología. Uno de los más importantes fue Santo Tomás de Aquino en el siglo XVIII.

Para Santo Tomás, el fin último del hombre se encontraba en las escrituras, que es Dios. Solamente en segundo término, como consecuencia del fin último objetivo del hombre (Dios), se implicaba la felicidad de ese hombre, como fin último subjetivo (Gutiérrez, 1999:247). Asimismo, al poner a Dios en primer plano, y a la felicidad en segundo, se aparta un poco del eudemonismo aristotélico. Pero en realidad, toda la filosofía tomista es una extensión de la aristotélica, sólo que en términos escolásticos. Para Santo Tomás, como con muchos otros, la norma de moralidad es la recta razón, y solamente se podía actuar moralmente si se tenía voluntad libre y propia (Gutiérrez, 1999:248). Pero los conceptos más interesantes de la ética escolástica y tomista son los del bien y el mal. Ellos definen el mal como la simple privación de algo. Pero que no se confunda la privación con la negación: "Privación es la ausencia de algo que debería existir por propia naturaleza. Negación es la simple ausencia de algo." (Gutiérrez, 1999:126).

Así, por ejemplo, el existir, o el vivir, es un bien *per se*. Luego, un asesinato es un mal porque significa la privación de algo que debería haber seguido existiendo sino se hubiera realizado la intervención. El bien, entonces, es todo lo que existe, y sobre todo lo que no tiene ninguna privación (Gutiérrez, 1999:127). Lo que no se acepta tan fácilmente es que el mal sea una simple privación, y por lo tanto un concepto negativo. Luego, la implicación lógica es que los conceptos negativos no existen. El mal no existe. La filosofía tomista es un excelente ejemplo de una escala de valores que comienza con "cero absoluto".

La filosofía moderna

Como hemos dicho ya, en realidad toda filosofía puede tener implícita una ética. Así que a veces se vuelve un poco arbitraria la elección de filósofos

de la ética que exponemos aquí. Sin embargo, buscamos dar a conocer el más amplio espectro posible de la ética, enfocándonos en los más influyentes. Spinoza entraría también en nuestra elección de filósofos. Benedictus de Spinoza está ampliamente influenciado por Descartes. Éste busca crear un sistema de ética pero basado en una visión “panenteísta” de Dios. A su vez, Dios se concibe como la síntesis más grande de todas las cosas, tanto del pensamiento como de la materia; Dios es todo.

Los conceptos más importantes de Spinoza para nosotros son el de *conatus* y el de la libertad. El primero ya se mencionó como aquella esencia de la esencia de las cosas; que cualquier cosa *buscará* perseverar en su ser. El segundo concepto, la libertad, crea muchas controversias, pero es de suma importancia porque sin libertad no puede existir responsabilidad moral, y por lo tanto es imposible fundamentar un sistema ético.¹⁴ Pero nos parece que desde un punto de vista totalmente materialista es sólido (por eso le apela mucho a los científicos). La libertad la entiende más como el conocimiento de las causas de nuestras acciones, ya que no existe una voluntad absoluta o libre como tal, porque todas nuestras acciones, nuestras emociones y nuestros pensamientos tienen causas externas a nosotros (Spinoza, 2005:99).

La única vía científica-cognoscitiva que existe al definir la libertad es eliminar la pretensión absoluta de la voluntad para sustituirla por una pretensión relativa. En nuestra concepción, el grupo social-cultural del individuo le brinda la mera posibilidad de libertad, a diferencia del Estado como lo concebía Spinoza (Spinoza, 2005:227). La primera libertad que debe existir es la del grupo social. Tiene libertad relativa por no ser libre de causas externas, pero al fin y al cabo tiene libertad porque crea un sistema de causalidades *sui generis*. Asimismo, es esta característica del grupo el que posibilita la libertad del sujeto en los propios términos del grupo sociocultural al cual pertenece.

Otros, han enfatizado a las emociones (o afectos, como en la tipología de afectos de Spinoza) en relación con la moral. Smith, Hume y Bergson planteaban que emociones de experiencias pasadas determinan a los juicios

¹⁴ Este no es sino una generalización un poco abusiva del trabajo de Spinoza sobre cómo se fundamenta la responsabilidad moral. Tal tema se escapa del alcance analítico de esta tesis.

morales posteriores (Mercadillo & Barrios, 2007:129). Mercadillo & Barrios definen las emociones morales en términos de su tendencia a la acción prosocial (Mercadillo & Barrios, 2007:129). Para Kagan, el concepto de moralidad se refiere a diversos fenómenos que ocurren en paralelo e incluyen la representación de acciones prohibitivas, las emociones de empatía, vergüenza y culpa, la semántica de los conceptos bueno y malo, la aceptación de obligaciones sociales y los conceptos de justicia e ideal (Mercadillo & Barrios, 2007:128).

Otro referente de suma importancia para la ética occidental es el sistema ético deontológico de Kant en su *Crítica de la Razón Práctica*. Para él, no importan las consecuencias de la acción; solamente la intención de actuar por el deber es lo que se puede calificar moralmente. Su ley de razón práctica la define a través de un imperativo categórico (en oposición a imperativos hipotéticos que dependían de un antecedente): “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de legislación universal.” (Kant, 2003:28).

Este imperativo requiere de un experimento mental donde se pruebe si el resultado de una voluntad llevada a la acción se sostiene a sí misma o si se anula a sí misma. Por ejemplo, si todo el mundo mintiera, todo el mundo sabría que todos mienten por lo que la mentira perdería razón de ser como universal de la voluntad llevada a la conducta.

Axiología y jerarquización de valores

Los sistemas morales y éticos tienen mucho en común con los sistemas de valores estéticos y religiosos. Todos estos sistemas son características de lo que llamamos humano y son universales de lo social. Justo eso, todos son sistemas, y todos son en específico, sistemas de valores. Todos estos sistemas dan lineamientos de cómo se debe evaluar la realidad. A grandes rasgos, dividen, analizan, y clasifican el universo. Y después de dividir el todo en partes, se jerarquizan. Al jerarquizar las partes que se han aislado y conceptualizado de la realidad, se les da un valor a cada parte. Ergo, de las

jerarquizaciones se derivan los valores. Los valores son una relación entre cosas.

La disciplina que se dedica al estudio de los valores es la axiología. Por tratar con todos los valores posibles de una cosmología, la axiología es más general que la ética. Una concepción común es distinguir entre valores morales y valores de otro tipo. La axiología es una rama especializada del conocimiento que intenta proponer principios sobre los cuales establecer el verdadero valor de las cosas. En cambio, la teoría económica, por ejemplo, describe fenómenos sociales bastante distintos que establecen el valor a través de otra serie de procesos.

El estudio de los valores desde el punto de vista económico nos brinda una perspectiva más sociológica del valor. El valor se crea allí donde un objeto es requerido por una sociedad para cualquiera de sus fines o por cualquier interés que tenga en el objeto. El valor pragmático de los objetos es generalizable fuera de los objetos que se encuentran en el mercado. El problema es que no sólo existe el valor pragmático sino también tenemos el valor estético, el valor afectivo, el valor moral, etc. Para Kluckhohn, los valores son “concepciones de lo deseable”; una clase especial de ideas socialmente compartidas sobre lo que es “bueno” (D’Andrade, 1995:13). Conviene desarrollar una tipología refinada de los valores. Max Scheler ya ha intentado jerarquizar los valores dentro de una tipología que incluye a los valores de lo agradable, los vitales, los espirituales y los religiosos (Gutiérrez, 1999:274). Pero hay un problema más teórico acerca de los valores. Los filósofos se preguntan qué son los valores.

Pero antes de exponer las diferentes corrientes que plantean el estatus ontológico de los valores, quisiéramos exponer que hay muchas formas de jerarquizar a los valores. Toda jerarquización de valores tiene, de alguna manera una escala. Según Gutiérrez, los valores pueden encontrarse en por lo menos cuatro tipos de escalas; bipolar, múltiple, de normalidad central y de cero absoluto (Gutiérrez, 1999:122). La escala bipolar de los valores es la que comúnmente se conoce como la maniqueísta, aquella que ve todo en blanco y negro, todo es o bueno o malo y no hay matices en medio. La escala múltiple

es aquella que sí permite matices dentro de los extremos de valor. La escala de normalidad central es aquella donde “el peso axiológico lo tiene el centro de la escala, no el extremo positivo” (Gutiérrez, 1999:124). La escala del cero absoluto es la que no tiene valores negativos sino que se compone solamente del conjunto de los reales positivos, por así decirlo. En cuanto concierne a los valores morales, y para su estudio en campo, la más relevante es la escala de normalidad central, ya que buscamos ver lo que más se hace en comunidad. Luego, en cuanto se conciernen los valores éticos, puramente teóricos, podemos usar las escalas que se basan más en extremos.

Objetivismo y subjetivismo axiológico

Metafísicamente hablando, y para muchos autores, se dice que los valores no participan del reino ontológico del ser, es decir, no son, sino que *valen* (Frondizi, 2010:18; García, 2006:379). Esta forma de tratar las cosas, creo yo, nos mete en más problemas de los que resuelve. El pluralismo ontológico escapa, por lo menos por ahora, los alcances de la ciencia empírica. No sólo existe la distinción entre el ser y el valer, sino también se distingue entre el ser y el devenir, el ser y el deber-ser, la mente y el cuerpo, etc. Pero este debate acerca del estatus ontológico de los valores se divide en dos bandos; el subjetivismo axiológico y el objetivismo axiológico.

Los subjetivistas axiológicos, a su vez, se dividen en aquellos que hacen análisis del lenguaje y de las proposiciones morales, y aquellos que no lo hacen (estos se enfocan más en los aspectos psicológicos de las situaciones morales). Los primeros parten del positivismo lógico y su tesis es que muchos problemas filosóficos pueden resolverse a través del esclarecimiento del lenguaje. Estos realizan metaética, al sobreponerse al estudio directo de los problemas éticos a través de la lengua. Algunos representantes de esta rama son Bertrand Russell y Rudolf Carnap. Los demás subjetivistas plantean que las decisiones morales se toman en base a intereses y deseos. El más importante representante en este caso es R.B. Perry, pero también es relevante una famosa discusión entre Meinong con Ehrenfels.

Los objetivistas axiológicos más importantes, y más famosos, en realidad sólo son dos y los dos son alemanes. El primero es Max Scheler y el segundo es Nicolai Hartmann. Los dos provienen de una tradición del idealismo alemán. Ellos plantean, y con diferentes matices, que los valores tienen una realidad objetiva en el mundo. Para ellos los valores trascienden barreras culturales y son intemporales (ahistóricos). Max Scheler propone, desde una tradición pos-kantiana, que los valores son *a priori*, o sea, independientes de la experiencia. Pero Scheler busca corregir el racionalismo de Kant, ya que para Kant lo *a priori* es formal, sin contenido y puramente racional (Frondizi, 2010:114). Para Scheler, lo *a priori* puede tener contenido y no necesariamente debe captarse a través de la razón. Scheler propone que los valores se captan emotivamente, a través de la intuición emotiva. Este planteamiento tiene fallas, ya que si dos personas tienen intuiciones conflictivas, no se sabe quién tiene razón (Frondizi, 2010:182). La ética de Scheler es “material” pero no empírica, sino *a priori* (Frondizi, 2010:119).

La doctrina de Hartmann es parecida a la de Scheler sólo que Hartmann busca los valores junto a los objetos ideales, con los números y las figuras geométricas (Frondizi, 2010:126).

Al referirnos a principios lógicos estamos hablando de mantener la identidad. El número uno, el triángulo, el principio de identidad, la sintaxis, la programación, el imperativo categórico de Kant, el conatus, y muchas cosas más tienen en común ser universales. Todos mantienen la identidad de lo que buscan expresar a través de un dominio reducido del discurso. Es imprescindible recalcar esto de los dominios reducidos del discurso. Así existen formas geométricas que dan por verdaderas según el sistema euclidiano. Nos parece que el problema de la generalidad de los planteamientos puede ser fácilmente resuelto recalcando su compatibilidad con el sistema que lo vuelve inteligible.

Partiendo de la discusión del subjetivismo y el objetivismo axiológico, debemos intentar traducirla a términos más históricos, sociales y culturales. Desde la antropología se puede detectar una analogía de dicho debate filosófico con el debate entre relativismo cultural y la posibilidad de universales

de la cultura. El relativismo cultural se parecería al subjetivismo al detenerse en los aspectos más locales del fenómeno. Desde luego, el objetivismo estaría emparentado con el intento de establecer universales. Para fines metodológicos, es mejor partir desde una posición más relativista, y más subjetivista, para poder siquiera contemplar la idea de establecer universales objetivos.

En nuestro caso, no reparamos tanto en las funciones psicológicas del individuo que valora. Más bien, se busca definir tales funciones en un nivel social y cultural. Se busca responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo influyen, o determinan, los factores socio-culturales a las valoraciones morales de los sujetos? Nuestra postura podría llamarse un sociologismo ético (del tipo de Durkheim y Lévy-Bruhl), pero aquí no se está proponiendo que la única posible serie causal se origine en lo social. El carácter sistémico del ser humano, de sistemas integrados en sistemas, como son lo biológico, lo psicológico, lo cultural, lo social, etc., permite varias líneas de causalidad, varios procesos de retroalimentación, de dialéctica sistémica.

El “mal” como diferencia

Hasta ahora, hemos presentado algunas concepciones sobre la locura, y sobre todo en relación con la razón como se plantea en Occidente. En este apartado sobre ética y moral se encuentra el planteamiento más importante de la tesis; que la locura es más comprensible y definible desde un punto de vista moral. Así como nuestro objetivo es definir a la locura en relación con las jerarquías morales (más que con la razón), veremos más adelante, y a su vez, que esto requiere una concepción ética definida. Incluso veremos que la locura se vuelve un punto de partida para hablar de ética y podremos desarrollar unas conclusiones al respecto.

Aquí podemos resumir, tal vez, la tesis principal. La relación entre locura, jerarquía y moral la podemos explicar. Primero, necesitamos definir tanto la moral como la ética desde un punto de vista más especializado que popular, un punto de vista desde la metaética. No hablaremos en términos éticos sino en cómo conceptualizar los sistemas éticos de los grupos culturales. Las dos

categorías básicas de la moral, el “bien” y el “mal”, se conceptualizan en términos éticos y sociales. El “bien” es la voz de la racionalidad del grupo que busca mantener su propia identidad. El bien es la finalidad identitaria de un grupo, el de mantener su dinámica y también su *status quo*. Por lo tanto, el bien se define a través de jerarquías sociales; aquellos con mayor jerarquía tienen mayor poder definitorio sobre el bien. En cambio el “mal” es la diferencia, aunque cabe aclarar que no toda diferencia es un mal, sino solamente aquellas que se identifican como tales entre un “nosotros” y un “ustedes” o un “tú”. Solamente se designa como un mal aquella diferencia que se identifica como tal desde el punto de vista del grupo de referencia.¹⁵

Aquellas diferencias deben ser identificadas con respecto a la totalidad del grupo; es decir, el hecho de que ningún miembro del conjunto comparta la diferencia con el sujeto en cuestión. Pero esto no basta, siempre habrá miembros de un grupo con peculiaridades que no comparte con el resto del grupo. Solamente cuando un sujeto adquiere suficientes diferencias *desaprobatorias* por parte del grupo, éste seguramente será expulsado del mismo o al menos clasificado por dichas diferencias. Las diferencias desaprobatorias están determinadas por el hecho de que atenten contra dos características del grupo: su continuidad como grupo y/o la continuidad de su identidad grupal. La continuidad del grupo y de su identidad actual es intuitiva fácilmente por sus integrantes.¹⁶ Asimismo, la mayor responsabilidad de la continuidad del grupo y de su identidad se eleva conforme al rango jerárquico dentro del grupo. También, si la jerarquía grupal goza de una dinámica hegemónica (autoridad con consenso), a mayor rango jerárquico mejor es la representación prototípica de la identidad grupal.

El cambio identitario de un grupo puede resultar conflictivo en nuestro esquema pero en realidad no lo es. La esquizogénesis nos dirá que existen ciertos procesos acumulativos del cambio. Muchos de estos procesos serán compartidos por varios miembros y aprobados por ellos. No nada más eso sino

¹⁵ “Algunas diferencias son calificadas como ‘mal’, pero no toda diferencia es el mal: la diferencia entre viejos y jóvenes, entre hombre y mujeres, entre célibes y en matrimonio, entre jerarquías social... en la sociedad la diferencia juega un papel constitutivo y no toda diferencia es el mal.” (Comunicación personal, Raymundo Mier, 15 de marzo 2011)

¹⁶ Al menos que alguna discapacidad de las facultades mentales te lo impida, como en el caso de las locuras.

que tales cambios podrán ser procesos naturales o podrán ser activamente perseguidos por estos miembros. Estos cambios que generan modas pueden dirigir el curso de todo el grupo o pueden crear divisiones hasta llegar a separarse en dos o más grupos. Muchos cambios que no generan modas están destinados a desaparecer o simplemente pasan desapercibidos. Algunas modas de cambios tendrán mayor probabilidad de éxito si comienzan más arriba en la escala jerárquica del grupo.

Esta concepción del “mal” como una diferencia identificada desaprobatoriamente, y que atenta contra la continuidad general e identitaria del grupo, es una concepción analítica solamente. Algunas veces, las diferencias de este tipo específico pueden escapar la expulsión del grupo con negociaciones adecuadas. Pero por otro lado, estas negociaciones finalmente reducen el riesgo que presenta dicha diferencia (o conjunto de diferencias).

Por ejemplo, alguien que se opone a la(s) jerarquía(s) establecida(s) del grupo, potencialmente podría obtener un nuevo rango jerárquico al no dejarse dominar por ella(s) si es que consigue insertarse en otro grupo o crear uno nuevo. Aquel que fue expulsado de un grupo, pero logra instaurar una nueva jerarquía grupal, tendrá jerarquía con respecto al nuevo grupo. El mal, representado prototípicamente en el expulsado y en su nuevo grupo, se opone al bien del grupo de referencia. El mal, en tanto que genera diferencias con respecto al grupo de origen, genera nuevas jerarquías. El mal también genera nuevos grupos, nuevas identidades, nuevos conocimientos y mayor diversidad humana.

Pero existe otro tipo de “mal”, uno más universal que relativista. Demasiada diferenciación, en tanto que una diferencia que atenta contra la continuidad general e identitaria del grupo es igual al “mal”, atenta contra las bases sobre las que se construyen cualquier sociedad, atentan contra la reciprocidad¹⁷ entendida en su forma más general. El psicópata¹⁸ asesino es un

¹⁷ Para Mauss, el don lo consideraba un ejemplo donde la reciprocidad toma predominancia sobre el intercambio para explicar las bases de una sociedad. Este lo definía como un evento que formaba parte de un hecho total social, a la vez causa, efecto y factor de todos los dominios sociales (económico, religioso, político, etc.), (Mauss, 1966:76). Sahlins luego ampliaría el concepto de reciprocidad en la tipología de reciprocidad generalizada (serial), simétrica y negativa (Sahlins, 1977:211-213). La reciprocidad puede ser entendida en términos tanto negativos como positivos y puede aplicarse al

ejemplo de un sujeto que anula cualquier posibilidad de reciprocidad con otro. Ninguna sociedad es compatible con el criterio psicópata formal que es “mata a todos”. Su diferenciación con respecto a otras jerarquías es constante pero extrema. El suicida también anula la reciprocidad, anula la posibilidad de generar reciprocidades con otros. La muerte en general anula reciprocidades socialmente establecidas. Los linchados, ejecutados y exiliados son ejemplos de cuando el grupo anula la posibilidad de establecer reciprocidad de un sujeto.

El esquizofrénico, el loco y el delirante se encuentran en una posición ambivalente con respecto a la conformación de jerarquías en un grupo social. A veces entran en la dinámica y a veces se diferencian, dependiendo del tipo de delirio y de la intensidad de su convicción (de fijación, de qué tanta atención y tiempo ocupa del delirante). El proceso esquizogénico de Bateson define hasta la esquizofrenia (división del yo, desestructuración de la mente) y en cierto punto define si la división, la diferenciación con uno mismo, permitirá establecer relaciones de reciprocidad con otros o no.

Algunos delirios generan relaciones de reciprocidad falsa. Los delirios y las alucinaciones crean nuevos contenidos referenciales que traen consigo nuevas relaciones sociales de reciprocidad. Generan continuidad entre el yo y el mundo exterior, en específico solucionan una continuidad con el mundo social del delirante-alucinante. Algunos delirios permiten vivir socialmente, sin siquiera saberlo. El trastorno de múltiples personalidades es otro resultado del proceso esquizogénico que permite establecer reciprocidades con menos de dos sujetos sociales (con cuerpo).¹⁹ La locura también genera nuevas jerarquías, en esto se asocia con nuestra definición del “mal”, pero

dominio de las acciones también. Se relaciona con la regla de oro (tratar a otros como quieres que te traten), la ley platina (tratar a otros como ellos quieren ser tratados) y la ley del talión (ojo por ojo).

¹⁸ El psicópata se ha definido desde Teofrasto como el “hombre sin escrúpulos”. Otras concepciones son las de locura sin delirio (Pinel, 1806:152), imbécil moral (Maudsley, 1886:77), psicópata definido biológicamente (Kraepelin, 1912) y sociópata definido sociológicamente (Birnbaum, 1909). Actualmente se define como trastorno antisocial de la personalidad (CIE-10, F60.2; López-Ibor & Valdés, 2002:Grupo B).

¹⁹ Queda por definir si la posibilidad de establecer parejas o grupos pequeños es equivalente a la posibilidad de establecer sociedad. Nosotros creemos que no conviene definir sociedad más que en términos de su posibilidad de reproducción a través del tiempo y esto es parte de un problema más grande que no puede tratarse aquí que incluye los temas de prohibición del incesto, mínima variabilidad genética y estructuras de parentesco.

normalmente genera jerarquías falsas ya que aquellos que supuestamente participan de ella no la reconocen.

Entendido estructuralmente, el loco se tambalea entre la diferenciación y la mera distinción u oposición. Al loco se le distingue si todavía es funcional dentro de las jerarquías establecidas, porque mantiene cierta identidad con su grupo aún. Se le diferencia cuando ya no puede operar en ese grupo, cuando ya es *diferente* y ya no encuentra forma de establecer reciprocidad conforme lo establece su grupo y lo que las jerarquías dominantes definen como “bien”. Su diferencia se convierte en maldad.

Así expusimos un esquema, un tanto mecánico, de las posibles conexiones entre locura, moral y jerarquías. Pero también conviene explicar la relación entre moral y ética con la razón. La razón es ética y la ética es razón. La razón es identidad y la ética es finalidad; mantener identidad es igual a mantener finalidad. Mantener identidad es una finalidad en sí misma; es el *conatus* de Spinoza. El *conatus* entendido como un principio que rige no sólo como principio de la ética sino de la razón y de cualquier sistema que busque su propia permanencia y perseverancia (Spinoza, 2005:117). La ética y la razón son principios organizativos de la sociedad. Nuestra tarea es intentar generalizarlos e intentar quitarles su especificidad cultural occidental. Ya deconstruimos la razón en tres aspectos; conceptual-lingüístico, lógico-formal y pragmático. Los tres tienen en común el mantener la identidad. La moral y la ética convergerán en este punto también.

La aproximación a la locura desde un punto de vista sociocultural se ve promovida por el hecho de que la locura es tratada, concebida y vivida de diferentes maneras, por diferentes personas, y en diferentes grupos humanos. La cultura es determinante en este caso. La cultura es una estabilización²⁰ de prácticas y pensamientos de los humanos en sociedad. Esta estabilización requiere de cierta identidad consigo misma como para no permitir a su sociedad fragmentarse demasiado. Sobre este principio del *conatus*, el que todo busque perseverar en su existencia, se erige la ética y moral de toda sociedad.

²⁰ Regularidad que regula.

Como vimos anteriormente, la ética es el punto de referencia más sintético por el cual subgrupos pueden diferenciarse de su grupo de origen. El concepto es aplicable en todos los niveles de organización humana como naciones, estados, municipios, grupos culturales, familias e individuos. Procesos de diferenciación acumulativos en cualquier nivel de organización humana es explicable por el concepto de *esquizogénesis* de Bateson.

Bateson describe un proceso natural de la interacción de los individuos. En un nivel individual, la esquizogénesis puede incluso llegar a describir un proceso que lleve a la locura. Es la diferenciación de uno consigo mismo, la fragmentación del “yo”. Incluso la palabra “esquizofrenia” significa fragmentación del entendimiento, o división de la mente. Por ello, toda diferenciación que sea no solamente en lo convencional sino en lo moral, se identifica con el “mal”. La persona que padece de la condición de locura se le ubica en esta división.²¹ No se le puede expulsar tan fácilmente del grupo porque su voluntad está dividida. Una parte de la voluntad de la persona está “bien” y la otra parte está “mal”, a veces está lúcida(o) o a veces no.

Por otro lado, el “mal”, en cierto sentido, siempre es un mal necesario. El mal representa al cambio social y muchas veces es un mal temporal ya que los grupos que alguna vez se escindieron del de origen se reintegran o acaban por dominar.

Ahora, que no se malinterprete esto que acabamos de explicar en términos éticos-normativos. Para nosotros el “mal” concebido por cierto grupo es necesario para la posibilidad de la diferenciación, del cambio social y hasta para la producción de nuevos conocimientos, pero lo decimos esto con espíritu totalmente científico.²² Es decir, nuestro análisis del cómo *son* las cosas nos ha llevado a esta conclusión. Pero nuestra conclusión no es del tipo ético, de que el “mal” *debe ser* necesario, aunque sí nos parece imposible superar este hecho. Recordemos que nuestro universal ético lo planteamos como el *conatus* más general posible. A nivel de grupos culturales esto significa que debemos

²¹ No todo el mal es locura, para nada. Solamente decimos que generalmente la locura es vista como un mal.

²² La concepción romántica del mal y de la diferencia es también la causa de la concepción romántica de la locura, siendo la locura uno de los tipos de diferenciación más radical.

respetar la diversidad de estos entre sí como para perseverar en su existencia.

El gran problema que vemos a la hora de confrontar sistemas éticos es uno hermenéutico. En un nivel de grupos culturales no hay posibilidad de llegar a plantear un imperativo ético sobre otro. Los grupos culturales tienen que ver más allá de su propio grupo como para crear y sintetizar uno mayor. Este proceso se vuelve una dialéctica entre grupos. El problema de establecer universales éticos, a nivel humanidad por ejemplo, deriva en la pretensión de establecerlos en un nivel demasiado particular de la acción humana. El único universal ético posible en un nivel verdaderamente antropológico es el *conatus* de la humanidad, o sea, el que la humanidad como grupo busque perseverar en su existencia y esto a través de la actualización y desarrollo de potencialidades. De ahí a que se establezcan leyes internacionales y derechos humanos universales hay un gran salto. Estos solamente dependen de la interpretación que se le otorga al *conatus* de la humanidad y del diálogo entre grupos; del deber-ser se pasa uno al ser. El universal ético es la guía ideal, pero de ahí a que se genere un proyecto, los humanos tomaremos en cuenta todos los detalles de las acciones concretas y actuales. Siempre se termina por derivar el deber-ser particular de las acciones humanas particulares por el ser común de estas.

Dicho esto nos parece que hemos tomado el camino inverso a Bateson. Intentamos definir la reintegración de los grupos humanos más que su fragmentación. El deber-ser lo hemos separado del ser en términos lógicos pero también lo hemos podido estudiar como parte del mundo humano, como una causalidad más, como parte del ser. Y en esto no existe contradicción. Por otro lado, proponemos una especulación nuestra. Tanto el “mal”, como el cambio, como la diferenciación se conceptualizan románticos por oponerse al “bien”. El subgrupo con poco poder (el mal) se opone al grupo con más poder (el bien). Pero todo subgrupo necesita de un proceso de identificación consigo mismo, su propio *conatus*, y su propia definición del “bien”. El ciclo se completa y nunca termina. Un grupo, subgrupo o individuo que se diferencia demasiado acaba por desaparecer. En este conjunto entran muchos (no todos) los psicópatas, algunos criminales y sociópatas, algunos grupos suicidas, y

algunos locos también. En esto nos referimos a que encuentran dificultades en crear sociedad con otros y se autoaniquila su esfuerzo diferencial.

Resumen y comentarios

Con este apartado concluimos el grueso de nuestro marco teórico y de su necesaria revisión bibliográfica. Hemos intentado desarrollar todos los puntos posiblemente relacionados con nuestro tema de estudio. Se ha tratado principalmente sobre las relaciones entre la razón, la locura, la moral, la ética, las jerarquizaciones morales, la esquizogénesis, la eficacia simbólica, las oposiciones y de la construcción social de estos conceptos y/o objetos.

Resumiremos brevemente la forma final de nuestro cuadro de explicación teórica. Primero, vemos que la razón, entendida en su forma lógica, lingüística/conceptual o pragmática, se reduce a dos características; es parte de una facultad mental que bien manipula datos discretos de un hipotético continuum de la realidad, o describe una facultad mental que es un vector del comportamiento (generador de finalidad).

Luego, nuestra definición de locura ha quedado independiente de cómo planeamos identificarla en campo. Los indicadores que usamos para encontrar los casos de locura en Soteapan fueron que presentara alucinaciones, delirio y/o una designación más o menos correspondiente con una noción de locura por parte de la comunidad. La designación incluiría, mínimamente, una noción de discapacidad mental e implicaría cierto distanciamiento entre un comportamiento normal y uno patológico. Estos indicadores son separables y no entran en contradicción con nuestra hipótesis, ya que estos indicadores son sintomáticos; describen una forma sintomática de definir la locura. En cambio, definir la locura desde las jerarquías morales deriva en una forma causal, etiológica.

Vemos que las jerarquías morales las entendemos como una ordenación no arbitraria, y muy preferencial, de los ítems que los soteapenses encuentran relevantes. El valor conferido a los ítems es inferido por la relación jerárquica

que mantiene un ítem en relación con los demás.²³ Las diferencias acumuladas de la jerarquía moral de un individuo, con respecto a los demás miembros de su grupo, llega a una etapa de transición crítica.

Los dogmas que definen su nueva estructura jerárquica se expresan a través del delirio y la alucinación. La locura es producto de un caso aislado, intensamente afectado, de esquizogénesis. Es producto de un proceso de diferenciación social, pero es *construida* su condición (locura-como-objeto) y su designación (locura-como-concepto) por los cambios en su estructura de jerarquía moral. Un cambio socialmente identificado en la codificación de los comportamientos del sujeto. No cualquier conjunto de diferencias produce un cambio en la designación, clasificación y construcción cualitativa de un sujeto o persona en sociedad. El conjunto de diferencias se ha identificado como potencialmente perjudicial para la continuidad general e identitaria del grupo. Dicho conjunto de diferencias ha llegado a un punto crítico cuando no son negociables, se han vuelto dogmas y axiomas de valor en el sujeto con locura. Un problema pendiente e importante de esta tesis es la dificultad por diferenciar conjuntos de diferencias que construyen a la locura, y conjuntos que construyen otras discapacidades mentales (retraso o demencia, por ejemplo) o incluso a criminales (el psicópata asesino más radical por ejemplo).

Llegado a una etapa crítica, el cambio de jerarquía moral posibilita y dirige la génesis de la locura-como-objeto y de la locura-como-concepto. A su vez, la locura-como-concepto influye sobre la locura-como-objeto y viceversa.²⁴ De la jerarquía moral a la locura-como-objeto, y de la locura-como-concepto a la locura-como-objeto existe un proceso que hemos designado como eficacia simbólica *inmanente*. No es trascendental ya que interactúan los símbolos para formar algo nuevo en un mismo nivel (valores y conceptos construyen efectivamente a la locura-como-objeto).

²³ Existe la posibilidad de que los ítems sean ordenados no de manera jerárquica, sino heterárquica. La heterarquía es una ordenación preferencial de ítems no-unilineal, donde un ítem puede tener mayor jerarquía que A y menor jerarquía que B, pero a su vez, B puede tener menor jerarquía que A. Esto es un ejemplo triangular simple pero se infiere que en las heterarquías, la transitividad del valor se vuelve problemática. Por otro lado, no existe nivel superior de la jerarquía, puede haber una regresión infinita de niveles (Hofstadter, 2007:149).

²⁴ Véase el *biobucle* y la relación entre clases interactivas y clases naturales (Hacking, 2001:174, 184).

Alrededor de la locura-como-objeto y de la locura-como-concepto, encontraremos en campo las propuestas soteapenses de tratamientos, explicaciones etiológicas y marcos nosológicos. Nuestra hipótesis ha sido posible formularla por los desarrollos de la psiquiatría, la antipsiquiatría, la tesis de la construcción social de la locura, la descripción del desarrollo histórico del concepto a través de diferentes ámbitos y gracias a las aportaciones antropológicas a la materia. La antropología médica en general, y la etnopsiquiatría en específico, nos da marca la pauta para analizar los tratamientos, etiologías, nosologías, psicologías y psiquiatrías “folk” de la locura. La escuela de Cultura y Personalidad, y en especial Benedict, nos ayudó a relativizar la noción de normalidad y patología, al igual que Cangulihem y los proponentes del sociologismo ético. La antropología cognitiva nos proporciona una herramienta teórica útil referido a los modelos mentales y culturales con poder tanto explicativo como normativo. Hacking nos ayudó con algunos conflictos teóricos de las construcciones sociales y algunas especificidades del caso de las psicopatologías y la esquizofrenia. Por último, Bateson, Lévi-Strauss y los axiólogos nos han dado las herramientas operativas más importantes del esquema.

Nuevamente nos disculpamos por el hecho de que siendo esta una tesis de antropología no hayamos incluido más bibliografía de teorías no occidentales sobre esta materia. Esto lo justificamos por ahora por dos razones; la gran dificultad y complejidad requerida para realizar un trabajo etnológico comparativo de tal magnitud, y porque nuestro objetivo en el marco teórico era formular un esquema explícitamente occidental. El segundo punto es un poco oscuro. Nos referimos a que cualquier inclusión de teorías no occidentales sobre las nociones de ética, razón o locura son difícilmente traducibles de manera estricta a lo que nosotros entendemos por ello. Por otro lado, tales formulaciones no necesariamente se apegarían al estilo de construcción lógica con los mismos principios. Mucho menos se estaría en condiciones de hacer relaciones “genealógicas” con todo el cuerpo de conceptos que se manejan en Occidente. De todos modos, aún el más grande trabajo comparativo entre sistemas éticos, teorías de la razón y perspectivas de la locura, occidentales y no occidentales, sería interpretado desde nuestros

principios lógicos de construcción occidental. Tales principios los entendemos como una guía para tratar con la contradicción; la diferencia está en tratar la contradicción de manera dogmática o de manera condicional.

Al final del día, nuestro marco teórico es occidental. Pero el marco teórico, aunque sea occidental, nos será de gran ayuda para dialogar con las teorías soteapenses de la ética, la moral, la razón y la locura. Hasta ahora nuestro marco teórico se ha quedado como una figura ideal, con potencial poder explicativo. Cuando dialoguemos con el trabajo de campo realizado podremos relacionar una interpretación descriptiva con la teoría.

SEGUNDA PARTE

Ahora presentamos la sección más descriptiva de la tesis. Solamente en el inicio realizamos un resumen sobre el grupo de estudio. En los demás apartados nos enfocamos a los sujetos clave del trabajo de campo. El marco teórico que viene en la primera parte se hace presente en ciertas perspectivas generales que se pueden detectar a lo largo de la etnografía. No es sino hasta la tercera parte de la tesis, en las conclusiones, que se puede apreciar de manera más marcada la aplicación de las categorías y conceptos al trabajo de campo realizado. El lector podrá observar obstáculos para relacionar el marco teórico con el trabajo de campo de manera directa. En realidad, se crea una relación indirecta, existe un paralelismo entre marco teórico y realidad empírica (ambos relativamente autónomos).

El trabajo de campo, en específico la etnografía, es la herramienta que utilizamos para hacer verificaciones de aquello que proponemos en el marco teórico. Nos sirve para reflexionar y desarrollar interpretaciones de los datos observados en campo. La construcción del dato es algo que viene implícito en el marco teórico previo y en muchas concepciones que lleva consigo el investigador. Podrá encontrar nuevos datos que no había contemplado antes.

El primer apartado y el último de esta segunda parte son los que más se distinguen de los demás. En el primero exponemos la dinámica de Soteapan descrita por Báez-Jorge y Foster. Ellos nos presentan una introducción a la historia y población popoluca, zapoteca y mestiza de Soteapan. Estos antecedentes nos sirven para contextualizar nuestro propio trabajo de campo. Nos ayudan en adelantar los análisis generales del lugar de estudio y contrastarlos con la época actual. Asimismo, para contextualizarnos, los tres apartados que le siguen son sobre las generalidades de la localidad, descritas por nosotros, al llegar ahí. Los siguientes siete apartados son sobre algunos personajes clave que pudimos conocer en Soteapan, incluyendo los tres casos de locura identificados y dos médicos tradicionales (un curandero y una partera). Los personajes representan distintas identidades de la región, cada uno con sus propias creencias y roles en la comunidad. Algunos cuentan las

mismas narraciones que otros sobre chaneques y mal de amores por ejemplo. Otros nos narran vivencias particulares pero entendidas en el marco de creencias generalizadas de Soteapan. Algunos nos narran creencias que pocos comparten y eso incluye los desarrollos de los delirios y alucinaciones de nuestros tres casos. El penúltimo y antepenúltimo apartado nos cuentan sobre ciertas prácticas y dinámicas de Soteapan que nos muestran algo acerca de la vida cotidiana y periódica. También nos ayudan a darle una mayor contextualización a los personajes, los casos de locura y su cultura. En el último apartado procuramos resumir los datos, las interpretaciones y las vivencias descritas en la etnografía.

Introducción a los popolucas: un poco de estadísticas e historia (etnográfica)

En este apartado damos una pequeña introducción a la localidad de Soteapan a través de unos pocos indicadores demográficos. Proporcionamos al lector unos cuantos datos de tipo histórico que le sirvan para contextualizar al grupo cultural de los popolucas dentro de la historia del territorio mexicano. Pero sobre todo hacemos un uso de la etnografía de Báez-Jorge como una introducción a la cultura y sociedad de los popolucas, así como un apoyo para el contraste y comparación con los datos etnográficos que nuestro estudio encontró.

Los popolucas mantienen relación lingüística con los zoques. Viven en una zona geográfica en donde surgió la cultura olmeca. Los terrenos son montañosos y selváticos, hace calor la mayor parte del año y les llega mucha lluvia. Su clima es cálido-regular, con una temperatura media anual de 23 °C: con lluvias abundantes en verano y principios de otoño. Su precipitación media anual es de 1,182.7 milímetros.

El municipio de Soteapan colinda con el Golfo de México al noreste, con Catemaco al noroeste, Mecayapan y Pajapan al el este, Acayucan y Chinameca al sur y Hueyapan de Ocampo al oeste.

El estudio se realizó en el municipio veracruzano con más alto índice de hablantes del popoluca. De acuerdo a los datos del Censo de Población de 2010 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), la población de Soteapan es de 32596 de los cuales 15964 son hombres y 16632 son mujeres. La población indígena del municipio se estratifica en el siguiente cuadro:

Población Indígena (2010)

<u>Concepto</u>	<u>Referencia</u>
Población en hogares indígenas	29922
Población de 5 años o más hablante de lengua indígena	24332
Hombres	11947
Mujeres	12385
Población indígena en el municipio	84.84%
Población que no habla español	24.42%
Lengua principal	Popoluca

Fuente: INEGI, Censo de Población 2010

El trabajo de campo se realizó en el mes de julio y la mayor parte del tiempo se estuvo en la cabecera municipal, San Pedro Soteapan. Más de la mitad de la población del municipio se encuentra en las localidades que van de San Pedro Soteapan hacia la sierra de Hueyapan y el camino hacia Catemaco, en las localidades de Buena Vista, Morelos, Ocozotepec y Colonia Benito Juárez. En la cabecera de Soteapan, según el último censo en 2010, hay 5118 personas en la localidad.

Los habitantes de Soteapan tienen dos sistemas jerárquicos que compiten por prestigio entre sí. Los mestizos y “mestizados” (que incluyen a zapotecos y popolucas) generalmente buscan el prestigio a través de la jerarquía política partidista. En cambio, los indígenas popolucas buscan el prestigio social, sobre todo, a través del sistema de cargos de las mayordomías: “La cuestión es clara: los puestos principales del ayuntamiento son ocupados por mestizos o zoque-popolucas en franca tendencia aculturativa (‘revestidos’), que sirven y representan a sus electores, los mestizos.” (Báez-Jorge, 1973:199).

Las mujeres no participan directamente de las jerarquías pero generan jerarquías paralelas a las de sus familiares hombres. En las comunidades protestantes ya no se practican las mayordomías y todo el prestigio social que brindaba este sistema lo suplanta la jerarquía política. Báez-Jorge nos explica la integración de la vida política local a la nacional:

Entre los zoque-popoluca de Soteapan, si bien el orden político existente no emerge plenamente de la voluntad grupal, y un sector de sus miembros (representado por las mujeres) no participa en la vida política, es manifiesta la estructuración política de la sociedad, quedando ésta integrada al sistema político nacional. A través de las autoridades municipales y ejidales, así como por intermedio de los representantes del partido en el poder, se realiza tal integración. (Báez-Jorge, 1973:41)

Como en cualquier parte del país, la región tiene una historia de movimientos y migraciones. Históricamente, muchas familias de San Pedro Soteapan emigraron hacia sitios de la sierra. Muchos fueron expulsados de los valles a causa de la carencia de la tierra. En todo caso, la redistribución era muy lenta (Báez-Jorge, 1973:45). Otro grupo de migrantes es el de los zapotecos-mestizos provenientes de varias localidades del estado de Oaxaca.

En la etnografía de Foster, realizada en los cuarentas, este grupo no aparece, ni tampoco el barrio del “centro” que este grupo creó (Foster, 1943). Este grupo de mestizos-comerciantes son en su mayoría comerciantes. Se les conoce comúnmente como “tecos”, como diminutivo de *zapotecos*.

Báez-Jorge nos explica que existen tres barrios en la cabecera de Soteapan; el de arriba, el del centro y el de abajo. Originalmente el barrio más antiguo fue el de abajo y el del centro el más nuevo, poblado en su mayoría por comerciantes de Chacalapa, Chinameca y Oaxaca. En la actualidad existen más barrios (alrededor de cinco) dado el crecimiento de la cabecera y su consiguiente diferenciación socio-territorial.

Se tiene la hipótesis de que los popolucas provienen en su origen de tierras zoques, sobre todo de Chiapas. Pero en todo caso, los popolucas llevan aproximadamente quince siglos de ocupación en la región que ocupan hoy día (Báez-Jorge, 1973:59). Por otro lado, es importante mencionar que el grupo étnico de los zoque-popoluca no puede identificarse completamente con el grupo arqueológico olmeca. En todo caso, Báez-Jorge ve en los olmecas un inicio proto-zoqueano. Luego la llegada de los grupos nahuas a la zona seguramente ocurre alrededor del año 700 d.C., cuando los teotihuacanos se encontraban en expansión y dispersión (Báez-Jorge, 1973:62). Estas migraciones nahuas continuaron probablemente hasta el siglo XIV.

Los popolucas son una etnia poco integrada fuera de las localidades en las que habitan. Su historia cultural es un juego de influencias e intercambios con los nahuas, los zapotecos y los mixe-popolucas:

Al compartir los zoque-mixe-popolucas, nahuas y zapotecos el mismo hábitat, se operaron múltiples fenómenos de intercambio cultural, pero si bien la dinámica señalada llegó a estructurar un singular complejo (en el cual es difícil distinguir lo nahua de lo zoque, o ambos de lo zapoteco), no puede decirse lo mismo en lo referente a lo propiamente social. (Báez-Jorge, 1973:62)

En épocas de la conquista, la zona la recorrió la avanzada de Grijalva. Uno de los soldados de esta avanzada le puso nombre al volcán de San Martín. Luego incursionarían más a fondo Diego de Ordaz y Gonzalo de Sandoval. La incursión terrestre inicial de Cortés fue por Coatzacoalcos y doña Marina seguramente provenía de la etnia mixe-popoluca. El pueblo de Xoteapa

quedaría regido bajo la provincia de Coatzacoalcos. Los registros de los españoles establecían al nahua como lengua franca y registraron también al zapoteco, mixteco y popoluca (Báez-Jorge, 1973:70). Más tarde, en 1814, Xoteapa estaría regido por la subdelegación de Acayucan llamada Xochiapan.

Con la llegada de los españoles, y en especial en el siglo XVII, hubo un fuerte fenómeno de despoblamiento a causa de los exagerados tributos, las epidemias y la explotación laboral (Báez-Jorge, 1973:71).

La región de Soteapan pasó por una etapa en la que era parte de un gran latifundio, luego también se incluyó en el sistema de haciendas hasta llegar la época de Porfirio Díaz, donde la repartición de tierras proclamó a esas tierras como “baldías” y quedaron bajo el poder del suegro de Díaz, Manuel Romero Rubio. Luego, al morir Romero Rubio, se pasó a manos de la Sociedad de Bienes e Inmuebles S.A., y posteriormente a Petróleos Mexicanos, sirviendo al reparto agrario entre los zoque-popolucas de Soteapan. A la expropiación porfirista de estas tierras se tuvo como respuesta el movimiento armado de Hilario C. Salas que inició en la cabecera de Soteapan en 1906:

Fueron Hilario C. Salas y Cándido Donato Padua –propriadamente los jefes de la oposición contra el régimen porfirista en el sur de Veracruz- los que integraron las demandas de los zoque-popolucas a la plataforma política del movimiento revolucionario nacional que ya se gestaba; son ellos quienes movilizaron el conglomerado indígena hacia una acción que trascendió el marco geográfico regional. (Báez-Jorge, 1973:80)

Según los datos de esta historia etnográfica (Báez-Jorge, 1973), las memorias de la época revolucionaria quedan latentes en las mentes de las personas adultas. Actualmente, son menos las personas que recuerdan el movimiento armado de Salas:

Es difícil encontrar una persona, en edad adulta, que desconozca la participación de Soteapan en la Revolución; el menos enterado sabrá siquiera quién fue Hilario C. Salas, y ligará su nombre y el de otros líderes a la posesión actual de sus tierras, a más de imponerlos a poblados. (Báez-Jorge, 1973:82)

En los veintes subió a la presidencia municipal un oaxaqueño, que, como cuenta la tradición oral, no le importaba en nada al pueblo y dejó al pueblo de Soteapan vacío (relacionado con las persecuciones entre autoridades municipales y terratenientes) (Báez-Jorge, 1973:83).

Foster relata el carácter de los popolucas como “reservados, suspicaces para con los forasteros, inhospitalarios –no quiero decir hostiles- con los extraños y aceptan sólo un mínimo de contacto con gente que no conocen” (Foster, 1943). “Se coincide en señalar, por parte de los mestizos, que todavía en 1940 la gente se escondía cuando llegaban extraños, pero que ‘conforme fueron entrando los camiones llegó la civilización’.” (Báez-Jorge, 1973:83):

Se construye la carretera en 1964. De hecho, la entrada de la mayoría de elementos de la cultura urbana moderna se ha logrado a través de la carretera. Este servicio, junto con la escuela, el centro de salud y el programa de desarrollo comunitario de la Secretaría de Salubridad y Asistencia (con regular funcionamiento), marcan la dinámica del cambio en la última década dentro del área zoque-popoluca de Soteapan. (Báez-Jorge, 1973:84)

Los popolucas tradicionalmente eran, y todavía son, en su mayoría, campesinos. Muchos tienen cosechas, cerdos, vacas y pollos. Ahora muchos también son comerciantes o trabajan de otros oficios como la albañilería. Muchos de los comercios en Soteapan son propiedad de los “tecos”, como les dicen a los zapotecos mestizados. Muchos completan la economía doméstica con ocasionales salidas a cazar y pescar a la sierra y a los ríos.

Existen varias distinciones en la región. Se entrecruzan estratificaciones de identidades culturales, religiosas y clasistas. Los mestizos/mestizados (que incluye a algunos popolucas y zapotecos) se oponen a los indígenas. Los popolucas se diferencian de los nahuas aunque comparten el mismo estatus de marginalización por parte de los mestizos/mestizados. Cada uno de estos grupos tiene sus propias formas de diferenciación a través de diferentes sistemas que otorgan prestigio social a sus miembros. Otra distinción es la religiosa, que opera a nivel de localidades enteras; los católicos se oponen a los protestantes. Esta distinción de tipo religiosa determina ciertas actitudes y prácticas con respecto al ámbito económico:

Los zoque-popolucas no hacen alarde de bienes, procuran mantener una actitud contraria al respecto. Sin embargo, creemos que no se pueden generalizar las actitudes ante la propiedad en un solo patrón, sino que éstas manifiestan dos sentidos divergentes, los cuales son expresión de los sistemas normativos del ‘catolicismo’ y el ‘protestantismo’ vigentes en la región. El primero... funciona relacionado plenamente con fenómenos de gasto ceremonial (mayordomías, velorios, cabos de año, etc.) actuando, por lo tanto, en contra de la acumulación de bienes; el ‘protestantismo’, por su parte (ligado a los mecanismos de cambio-modernidad), restringe el ceremonial y, por lo tanto, el gasto asociado a éste, con lo que se propicia el incremento de bienes.

Para un zoque-popoluca integrado al 'catolicismo' poseer ganado (cerdos y vacunos, principalmente) y contar con una regular cantidad de maíz excedente, significa estar en condiciones de ofrecer a la comunidad una lúcida fiesta de mayordomía que le permita obtener méritos después de su muerte; para un 'protestante', en cambio, poseer tales bienes se traduce en un mejoramiento de la situación económica familiar. Independientemente del tratamiento posterior y específico que damos al tema en otro apartado, es necesario indicar que las actitudes anteriores explican el temor que en las comunidades 'protestantes' de la Sierra, se tiene a 'las envidias' de la gente de Soteapan que 'mata el ganado y a la gente que quiere mejorar'. (Báez-Jorge, 1973:116).

En la descripción anterior se explica que el sistema religioso católico promueve una homogeneidad social a nivel económico. Promover esta homogeneidad se traduce en prestigio ante los demás miembros católico-popoluca. El mecanismo de las "envidias" es una relación inversa que suprime a aquellos de las comunidades que no se apegan a promover la homogeneidad social. La entrada de la cultura moderna (capitalista-consumista) a través de los mestizos/mestizados comerciantes y a través de los migrantes de retorno (del norte del país o de Estados Unidos), promueve, al igual que el sistema religioso protestante, el individualismo económico y la heterogeneidad social. Ya en los sesentas: "Para algunos zoque-popolucas la posición social no resulta ya de patrocinar una gran fiesta religiosa, sino más bien de poseer una casa de lámina, una tocadiscos o una 'tiendita'." (Báez-Jorge, 1973:192)

A parte de que la distinción entre católicos y protestantes opera en un nivel intercomunitario, también existen fricciones de tipo intracomunitario: "La adoctrinación ha llegado a propiciar enfrentamientos; en San Pedro Soteapan, la casa de un 'evangélico' fue quemada en 1965 por los 'idólatras' (católicos); 'la quemaron por envidias'." (Báez-Jorge, 1973:193).

Por último, es importante mencionar que la distinción entre mestizos/mestizados e indígenas-popolucas se acentúa por la apropiación del espacio, por la diferenciación a nivel de ocupación territorial. Los mestizos/mestizados, como ya se mencionó, son en su mayoría comerciantes y ahora también profesionistas. Ellos viven en el barrio del "centro". Los indígenas-popolucas conforman el proletariado rural y el campesinado de la zona y viven más que nada en los barrios de "arriba" y de "abajo". Ambos grupos tienen su perspectiva sobre el otro:

Para los vecinos de 'arriba' y de 'abajo', los del 'centro' son 'gente que se pelea mucho por las mujeres', que además 'vive muy revuelta' y 'nada más piensa en sacarle dinero a todos'; es decir, cuentan con mínimo o nulo prestigio social. En cambio, los del 'centro' ubican a los de 'arriba' y a los de 'abajo' en el último escalón social, dado que son 'ignorantes y flojos', 'nada más piensan en emborracharse con sus santos' y 'no les importa el progreso, por eso el pueblo está como está'. (Báez-Jorge, 1973:215)

Al igual que los protestantes, los mestizos/mestizados basan el estatus en la acumulación de bienes materiales y en la participación en la política partidista. Contrariamente, los popolucas basan el estatus en el prestigio ganado a través de la participación en el sistema ceremonial. Esto es una mera distinción analítica ya que siempre hay popolucas que se están "revistiendo". En realidad, la categoría de "revestido" ya no opera como en los sesentas ya que mucho de la vestimenta típica popoluca se ha perdido en gran parte de la población de la cabecera. Sobre todo los vestidos de colores vibrantes de las mujeres se han ido perdiendo, siendo más común en las comunidades de la sierra. Igualmente, una forma de "revestirse", o de mestizarse, es a través de la migración al norte del país y a Estados Unidos, aunque estas migraciones ocurren más entre los mestizos que entre los popolucas:

Para los habitantes del 'centro', el 'prestigio social' resulta del mantener una elevada posición económica, que conduce a la obtención de particulares bienes de cultura material (viviendas de mampostería y lámina, camiones de carga, televisores, etc.). Otros valores implícitos en una escala de prestigio son la participación política y el alfabetismo, fenómenos que se integran a las pautas de la modernidad, o del 'progreso' como ellos dicen. Contrariamente, los vecinos de 'arriba' y 'abajo' reconocen prestigio social en una persona, cuando ésta participa en la vida ceremonial y garantiza, con su autoctonía (localizada tanto en ella como en sus ascendientes), su integración a la cultura tradicional. (Báez-Jorge, 1973:216)

En conclusión, los del "centro" son los comerciantes, los ricos, los gobernantes, y se estratifican en mestizos-zapotecos y "revestidos" zoque-popolucas. Los de "arriba" y los de "abajo" son los indígenas, campesinos, pobres y gobernados (Báez-Jorge, 1973:217).

Llegando a Soteapan

El pueblo de Soteapan se encuentra en lo que las personas comúnmente llaman la sierra. Para ser exactos, se encuentra justo antes de la

Sierra de Santa Martha. El acceso más fácil a Soteapan es por Acayucan. Acayucan es una ciudad relativamente grande que se encuentra sobre la autopista México-Tabasco. Uno llega a la central de camiones en Acayucan y caminando dos cuadras al norte pasan las camionetas mixto rural-urbano a Soteapan. Cobran veintiún pesos y el recorrido dura aproximadamente una hora. Por lo general no tardan más que unos veinte o treinta minutos en llegar a recoger pasajeros. Las camionetas pasan por un pueblo llamado Comején, un poco más grande que Soteapan, y es un paso importante no sólo a Acayucan sino también a Juan Díaz Covarrubias. En el camino van recogiendo a varios tipos de personas. Algunos se encuentran trabajando en el campo y necesitan regresar a su casa o van a alguna comunidad a vender o comprar productos. Otros solamente van a visitar a familiares o amigos en localidades cercanas. Y también en el camino se van recogiendo aquellos que estudian en el COBAEV de Soteapan, jóvenes de quince a diecinueve años.

Al llegar a una comunidad nueva, unas de las formas más fáciles de insertarse como persona externa es a través de la vía institucional o a través de la vía comercial (de intercambio). Por vía institucional me refiero a la identificación de aquellas instituciones que operan en la localidad que puede ser un centro de salud, un curandero reconocido, una autoridad política o religiosa, algún personaje con prestigio o dentro de un sistema de cargos, etc. Una vez identificadas las instituciones, un externo puede acercarse con más facilidad a explicar los detalles de su investigación con posibilidad de comenzar a realizar más contactos. La otra vía que ya mencionamos es la comercial. Esta consiste en aprovechar cualquier intercambio de cualquier tipo con las personas para hacer preguntas acerca del lugar y/o relacionados con la investigación. Así deben aprovecharse la compra de un refresco en la tienda de abarrotes, de un guisado en una fonda, de un lápiz de la papelería, etc.²⁵ Y por último existe otra vía de inserción que puede ser la más difícil. Esta consiste en el comienzo espontáneo de una conversación entre desconocidos, ya sea que se encuentren esperando el mismo servicio, acompañantes en transporte público, gente que se cruza por la calle, etc.

²⁵ Obviamente esto aplica a aquellas localidades que cuentan con tales servicios, pero en todo caso el intercambio puede darse en especie, a través de ayuda, de trabajo, etc.

Para esta investigación fue mucho más fácil la vía institucional, pero por una razón importante. Se usó el centro de salud como punto de partida porque se tenía que verificar la existencia de casos viables para la realización de la investigación. Y efectivamente, en el centro de salud pude platicar con la médica a cargo y con las enfermeras. Entre varias pudieron dar razón de las personas de la comunidad de Soteapan que tuvieran algún padecimiento o condición mental por la que hayan acudido al centro. Gracias a eso pude hacer contacto con una de las familias, la más importante del estudio, la familia Salazar. De la misma manera ellas fueron el enlace para encontrar a las personas que tenían cuartos disponibles en Soteapan.

Entonces hemos establecido al centro de salud como el origen de la etnografía, pero queremos advertir que los eventos que presentemos en ella no necesariamente se llevaron a cabo en la misma secuencia temporal y espacial. Por razones didácticas, nos dejaremos llevar por una dinámica más lineal del texto y de organización de los datos. Dentro de la etnografía, de un modo intermitente, iremos desarrollando el análisis. Regresemos al centro de salud.

La locura como discapacidad

Afuera de la recepción del centro de salud había un techo y unas sillas para sentarse. Ahí era la sala de espera y estaban unas señoras en espera de consulta, pero más que consulta buscaban el otorgamiento de una constancia médica. Al parecer se les iba a brindar una ayuda de una fundación en Minatitlán. Esta era para padres con niños con discapacidad, que podía ser ceguera, retraso mental, etc. Llevaban consigo a sus niños, la mayoría de las señoras estaban entre los cuarenta y sesenta años. La doctora a cargo del centro me presentó con ellas y les explicó sobre el estudio que pretendía realizar. Más tarde irían al salón ejidal donde les darían su ayuda de la fundación, sólo que la doctora no les quiso dar la constancia médica que necesitaban. Les solicitó que primero fuera algún representante de la fundación para explicar de qué se trataba la ayuda.

Tiempo después, la señora que representaba a la fundación llegó en una camioneta roja Mitsubishi del año. Ella adoptó un papel antagonista ante la doctora. Le reclamaba. Alegaba que a la doctora no tenía por qué afectarle. Incluso dijo que “no era nadie la doctora” como para requerir su presencia. Todas las señoras le escuchaban con atención a lo que decía y asentían a todos los reclamos. De alguna manera logró que todas las señoras se enojaran y se pusieron en contra de la médica. Ambas mujeres (la doctora del centro de salud y la señora representante de la fundación) eran foráneas. Pero las dos tenían poder y estatus que entraba en conflicto en ese preciso momento. Aunque, por supuesto que la doctora tenía más poder extensivo en el pueblo por el tiempo que llevaba ahí, el rol que desempeñaba, y por las personas a las que conocía y ayudaba. La doctora incluso abusaba de su poder, o por lo menos no gozaba de hegemonía ante esas señoras. Esto permitió posibilitar este tipo de confrontación.

A nuestro parecer aquí se manifiesta un choque de estatus social, e incluso de poder, entre la médica y la representante de la fundación. Obviamente es una situación donde se condensan una gran cantidad de procesos, un verdadero hecho social. Pero por ahora nos enfocamos en el aspecto jerárquico. La doctora mantiene cierta posición directa con respecto al centro de salud y con respecto a la comunidad. Mientras que la representante de la fundación mantiene cierta posición con respecto a su nivel socioeconómico y dentro de una jerarquía más amplia en Minatitlán. El choque de estatus es relevante ya que es una expresión de un tipo de jerarquía; la jerarquía social. Es altamente difícil y complejo definir jerarquía social en este caso ya que son diferentes las jerarquías en Minatitlán, en Soteapan y en la localidad de donde proviene la doctora. El único indicador que tomamos en cuenta es la jerarquía identificada por aquellas que participaron en esa confrontación. En este caso, las señoras le conferían una mayor jerarquía a la representante de la fundación al apoyarse en ella para sus propósitos (conseguir la ayuda de la fundación). En nuestro estudio iremos viendo cómo las jerarquizaciones valorativas de los individuos pasan por el filtro de este tipo de jerarquía. La jerarquía social tiene la función de repartir el poder de decisión, las responsabilidades y los roles. Pero cabe mencionar que las formas en que

se reproduce la jerarquía social dependen de muchos otros factores ajenos a ella (factores políticos y económicos por ejemplo). Por otro lado, fue irrelevante para la búsqueda de un caso pertinente pero sobre todo cooperativo.

A través de este evento podemos observar cómo las palabras que se utilizan en campo requieren de una adaptación específica al dialecto, con toda su pragmática y semántica, en la localidad. Incluso se torna necesario una “traducción” de ciertas palabras para referirse a conceptos similares. Se requiere de cierta refinación de términos como para evitar confundir retraso mental con la categoría de locura. Ambos son clasificables como discapacidad mental, pero estudiar eso sería ampliar demasiado el alcance de la investigación.

Al entablar conversación con doctoras y enfermeras se especula que el rango de lenguaje utilizable pueda ser de carácter más específico aunque de todos modos es preferible empezar por lo más general. Así es que se opta por palabras y conceptos como ‘locura’, ‘alucinaciones’, ‘pérdida de la razón’, ‘trastornos mentales’, ‘padecimientos psicológicos’, etc. También es preferible usar los términos locales como ‘encantamiento’ por ejemplo. El cambio de vocabulario es cualquier cosa menos trivial, tiene consecuencias de enorme alcance teórico y etnográfico. Un poco después se usa terminología más exacta como ‘esquizofrenia’, ‘delirio’, ‘paranoicos’, etc. Es preferible empezar por terminología lo más general posible y particularizar los términos conforme los sujetos sociales te lo permitan. Lo ideal es no designar el fenómeno con una sola palabra sino que conviene más describirlo que nombrarlo.

Pero justamente el malentendido surge de la polisemia de los conceptos como ‘locura’ y ‘trastornos mentales’. ¿Cómo explicar un significado cuándo al mismo tiempo quieres ver cómo ellos explican ese mismo significado en su comunidad? Una hipótesis válida sería que para ellos, los soteapenses del centro de salud, tenían categorizada al retraso mental junto con otros tipos de discapacidad como locura. Aunque, por otro lado, pueden tenerlo categorizado sólo como un trastorno pero sin entenderlo como una locura. De hecho, una parte importante de la investigación es esclarecer cómo se usan y se fundamentan las categorías en la comunidad y cuál es la consecuencia

institucional de esos usos. Las delimitaciones son borrosas, primero, desde un punto de vista psiquiátrico no-especializado y, segundo, desde el punto de vista de la psicología folk²⁶ del lugar.

Vale la pena mencionar que la psicología folk se distingue de lo que denominamos como etnopsicología o etnopsiquiatría. La *etno*-psicología y la *etno*-psiquiatría *estudian* a los acercamientos terapéuticos especializados a una patología que se fundamenten en una nosología y cosmovisión particular de un pueblo, cultura o etnia, como bien designa el prefijo. En cambio, las psicologías folk *son* los conjuntos de formas comunes por las cuales las personas de un grupo interpretan y significan los comportamientos, pensamientos y hechos psicológicos de los demás en general. Son procesos de conceptualización colectiva que requieren de gran rigor analítico para poder ser estudiados.

La psicología folk no es especializada aunque a veces utilice términos que provienen de discursos especializados. Es decir, hablar de conceptos derivados de conceptos especializados es una contradicción en los términos, ya que nunca se pueden utilizar conceptos especializados más que en el marco de discursos especializados, por definición. Por ejemplo, es muy común que las personas de nuestra sociedad utilicen la frase “te estás proyectando” sin que necesariamente sepan de psicoanálisis ni del mecanismo de la proyección. Las psicologías folk son la expresión de un hecho inevitable de la constitución humana; la consciencia reflexiva.

En pocas palabras, no sólo se piensa y se actúa, sino que se piensa sobre lo que se piensa y también sobre lo que se actúa. Esta consciencia reflexiva puede ser autoconsciencia, es decir, dirigida hacia sí mismo, o simplemente consciencia y reflexión sobre los actos y pensamientos del otro. Los conceptos que socialicen estas reflexiones conforman la psicología folk del lugar y de su gente. Incluyen términos comunes como deseo, voluntad, motivación, objetivo, intención, emoción, etc. Son términos que tal vez tengan

²⁶ La psicología folk (también conocida como psicología popular, vernácula o de sentido común) refiere a la forma en que las personas en una sociedad hacen teoría sobre mecanismos psicológicos sin especializarse en ello. El término “folk” muchas veces es aplicado a otras disciplinas científicas al igual que el prefijo “etno-” para designar teorías no especializadas que las personas crean y construyen en sociedad para explicarse la realidad (véase Ravenscroft, 2010).

definición especializada, pero que en el uso pragmático rebasan tal delimitación. Gran parte de la psicología folk explica la existencia de la mente como una entidad independiente y se conoce como “teoría de la mente”. Algunos etólogos y psicólogos de animales han propuesto que no sólo el humano hace teoría de la mente.²⁷

Algunos ven en la psicología folk uno de los problemas más importantes para el avance de la ciencia en psicología especializada, ya que relacionan teorías de la psicología folk con pensamiento mágico:

Desafortunadamente, el pensamiento mágico y la superstición han tenido una delantera de 20,000 años en comparación con el método científico, y por ello sus elementos permean la representación popular de la psicología, o psicología “pop”. Nosotros en el mundo académico probablemente no deberíamos sorprendernos tanto de que las personas aún están dispuestas a creer en un amplio conjunto de mecanismos causales bizarros para la enfermedad mental y en los tratamientos que esas creencias inspiran, pese a la completa falta de evidencia empírica apoyándolos. El dominio de la psicología pop ciertamente se empalma con la ciencia de la psicología, pero hay grandes áreas donde las dos rara vez coinciden. (Cordón, 2005:ix)

Para este estudio no importa la controversia sobre el estatus científico de los contenidos de la psicología folk, sino que nos importa cómo las teorías psicológicas de los soteapenses se socializan, actualizan y son efectivas como marcos explicativos y normativos de comportamiento.

Y como se vio más adelante en conversaciones informales aleatorias con personas de Soteapan, el retraso mental mantiene un carácter ambiguo con respecto a la categoría de locura. Cosa que no sucede, supuestamente, en la terminología especializada. Entonces nos regimos por las categorizaciones más delimitadas por un uso instituido (en el discurso médico y psicológico) de la locura y estas incluyen un factor clave; un tipo especial de alucinaciones. Más adelante explicaremos una tipología posible de las alucinaciones en Soteapan, o de las ‘visiones’ como muchos las llaman y veremos el rasgo determinante de la alucinación característica de la locura. Se intentará establecer dicha tipología con más peso en asimilaciones sociales y culturales de las alucinaciones, que en los rasgos psicológicos de las mismas.

²⁷ Véase Premack & Woodruff, 1978.

Regresemos ahora al centro de salud, donde el único enfermero del centro, Bonifacio, tenía que ir y venir diario de la comunidad de Morelos a trabajar en el centro de salud. Por órdenes de la doctora ayudó en la búsqueda de un cuarto de renta en la calle detrás del palacio municipal, calle Cuitláhuac, con la Maestra Francisca Cruz Sagredo o 'Maestra Chica' como le decían todos en el pueblo. Por desgracia irremediable, no se encontraba la maestra así que la búsqueda se alargó a la Primaria Bilingüe Miguel Hidalgo, esta vez sin la compañía de Bonifacio. Allí los niños ensayaban para el baile de su fin de año escolar, que sería el jueves. La búsqueda de la Maestra Francisca terminó con su encuentro y con el de su hermano Jesús. Él también rentaba cuartos y al igual que su hermana, tenía presencia en la comunidad en calidad de maestro respetable de la escuela bilingüe. Mostró curiosidad cautelosa hacia nosotros, preguntándonos sobre nuestras intenciones y objetivos en la comunidad. Al explicarle al maestro las generalidades del proyecto, él contaría sobre 'la mujer que vaga por las calles como loca', o, como muchos dicen de manera estereotipada e incluso de manera despectiva, 'la loca del pueblo'. No pudo contar mucho sobre ella ya que todos los maestros se encontraban ocupados con el ensayo del baile de fin de año. Pero con ese dato se establece un nuevo indicador que consiste en la forma en que se define a 'el loco' o a 'la loca del pueblo'. En la plática resaltaron dos características de inmediato; los locos vagan y los locos hablan solos.

La Maestra Chica no era la excepción, se encontraba ocupada, así que propuso la cita en su casa hasta la una de la tarde. De ese momento hasta la una daba tiempo de hacer un primer recorrido superficial de Soteapan. La mochila la resguardó Bonifacio y comenzó la caminata.

Un breve recorrido por Soteapan

Este recorrido conviene comenzar desde la carretera, aquel servicio de comunicación y transporte, signo de modernización y desarrollo desde el punto de vista del Estado, pero también desde el punto de vista de muchos soteapenses. La pavimentación de la carretera a Soteapan fue un evento clave en su historia como veremos más adelante. Después de la instalación de la

carretera entraron muchos servicios e instituciones como grandes factores de cambio social. Las escuelas, por ejemplo, sirvieron como un medio para que las familias popolucas se abrieran socialmente y permitieran más convivencia entre niños y niñas. Antes estaba permitido casarse con varias mujeres pero ya se hace menos, porque “las mujeres ya no se dejan tanto, ya están más despiertas”. Aunque todavía hay señores con dos esposas que viven juntos. El sistema poligínico neo-patrilocal²⁸ fue disminuyéndose conforme entraban más instituciones de afuera.

El primer crucero importante sobre la carretera está a sólo unos quince minutos, donde hay posibilidad de elegir entre camino a Chinameca y Tonalapan, o Soteapan y las comunidades de la sierra, o Comején y Acayucan. El próximo crucero rumbo a Soteapan está muy cerca, donde se elige entre Soteapan y las comunidades de la sierra de Santa Martha o las comunidades de la sierra de Soteapan, Hueyapan y Catemaco. El camino a Catemaco toma varias horas y en el camino nos encontramos con las comunidades de Benito Juárez (Soteapan), Ocozotepec, Buenavista, El Tulín, Hilario C. Salas, La Magdalena, La Perla, Benito Juárez (Catemaco), Tebanca, etc. Hilario C. Salas es de los pueblos popolucas más cercanos a Catemaco y se comunica también con las comunidades de la sierra de Hueyapan como Loma de Sotelo, Loma de Palma, etc. La Magdalena es la última comunidad de jurisdicción soteapense antes de comenzar el descenso de la sierra hacia La Perla y a las cercanías del lago de Catemaco. El trayecto de Soteapan a Catemaco es importante dada la peregrinación que se hace año con año desde muchas partes de la zona popoluca hacia la Basílica de la Virgen del Carmen en Catemaco.

Cerca de este crucero se encuentran algunos puntos de ecoturismo. Existen instalaciones que resguardan las cascadas y balnearios del río que viene de la sierra de Santa Martha. Una de ellas tiene un letrero que dice ‘Jem Takxi’ aunque la mayoría de la gente la conoce como Planta Uno, o como la cascada por la carretera. En ella se tienen cabañas para rentar, así como

²⁸ En algunas alianzas es neo-local, en otras es patrilocal. A veces depende de la situación económica; si la pareja tiene los medios para independizarse o no. Puede ser patrilocal al principio hasta que la pareja logre independencia económica y entonces cambie su hogar a una nueva localidad.

refresquería y restaurante. Las cascadas se encuentran en un barranco que se forma por debajo de la altura del pueblo de Soteapan.

La carretera curva y ladea por encima de la barranca hasta que se comienzan a ver construcciones como casas y un hotel a la entrada del pueblo. Más adelante comienzan como tal las manzanas del pueblo que a partir de ellas se definen los distintos barrios. Cerca de una tienda de abarrotes, sobre la carretera, hay otro letrero de una cascada conocida como Planta 2, la cascada grande. El letrero apunta hacia la derecha sobre una calle sin pavimentación. Pero se sigue el recorrido de la carretera que lleva al centro de la cabecera municipal. En el camino vemos tiendas que venden ropa, refresquerías, postrerías, etc. Finalmente uno ve el camellón principal de la avenida central de Soteapan. Allí encontramos un busto y un caracol de piedra, ya que Soteapan significa 'río de los caracoles' en náhuatl.

Podemos ver tiendas de tlapalería, la regional ganadera y el palacio municipal a una pequeña distancia. A nuestras espaldas quedaría la primaria bilingüe a unas pocas cuadras. La mayor cantidad de actividad comercial se concentra en esta zona así como los servicios de gobierno y otros. Frente al palacio municipal se encuentra la iglesia y también una cancha donde juegan fútbol o ensayan los honores a la bandera. Comienza a llover un poco y la gente toma refugio en el techo del palacio municipal a lado de la biblioteca. En la esquina del palacio se encuentra la base de las camionetas mixto urbano-rural. En la otra esquina está la base de taxis. La gente espera a la camioneta que los llevará a su destino. La avenida principal se alarga hasta el cruce hacia San Fernando y Santa Martha. De ambos lados de la avenida se desenvuelve la localidad con aproximadamente cinco cuadras de calle, a lo mucho, de cada lado.

Las comunidades de "la sierra" tienen una gran importancia en Soteapan. Por una parte, Soteapan se encuentra en la sierra, pero los soteapenses hablan de aquellos que están todavía más adentrados en ella. Son aquellos que no tienen acceso a tantos servicios como en Soteapan, como pueden ser calles pavimentadas, luz, sistema de agua potable, gas, internet, telefonía fija y celular, televisión análoga y por satélite, alumbrado público, etc.

Simplemente la cantidad de comercios es un indicador determinante, así como el pequeño tianguis de ropa de los domingos. Algunas comunidades ni siquiera tienen tienda de abarrotes establecida y manejan el intercambio a través de conocidos.

Soteapan es un centro importante. Por un lado tiene acceso a la sierra de Soteapan y Hueyapan, por otro lado a Comején y Acayucan, por otro lado a toda la región popoluca del sudeste (hasta el golfo, incluyendo a Minatitlán y Coatzacoalcos) y todavía mantiene acceso a las comunidades adentradas en la sierra de Santa Martha. Es un centro, pero no en el sentido de que esté muy bien comunicado, ya que la mayoría de los caminos son de terracería. Pero es un centro en el sentido de que mantiene lazos con personas de toda la región. Casi podríamos esbozar un triángulo de esta región que estaría hecho por los puntos de Catemaco, Acayucan y Coatzacoalcos. Claro que esta región no abarca la totalidad de lazos contraídos por los soteapenses con personas de otras partes; falta incluir todo el impacto de la migración a nivel nacional e internacional.

El evangélico anónimo

En Soteapan, y en muchas de las comunidades de la región, se puede observar una diversidad de profesión religiosa. Se mezclan prácticas e ideologías tradicionales y modernas, pero aparte, se cubren bajo alguna denominación cristiana (incluyendo la católica). A continuación presentaremos una serie de personajes de la comunidad que vayan mostrando ciertas creencias, racionalizaciones y saberes. Provisionalmente, tomaremos todo este conjunto de conceptos como sinónimos del delirio, aunque técnicamente no lo sean. Damos el ejemplo de un evangélico, ya que él se presentó como tal. Contó sobre su concepción del mundo aunque parecía que su denominación religiosa solamente era su pretexto para predicarla. Platicando en su casa, dice que ve un mapa del mundo. Puede preguntarle cosas a este mapa que él no sabe, pero que le responde. Como, por ejemplo, el lugar donde empezó la ciencia, y trazaba un mapa en su refrigerador. Dijo que Dios es el que le da este conocimiento. Pero Dios no se puede ver, ni tampoco el Diablo ni Satanás,

aunque se les puede sentir. Por eso son “omniscientes”, porque siempre se sienten, y omnipresentes, porque siempre están presentes. Él no estudió, dice, pero no le hace falta porque sabe mucho. Él explica que cuando uno siente enojo, no es uno, sino el demonio el que está haciendo sentir eso. Él se ve en el centro del universo y desde allí conoce al mundo. Y desde el centro del universo cuenta sobre un hombre que ya ha vivido por trescientos dieciocho años, según las cuentas que han sacado. Agustín Mateo, ser que ha sabido ser inmortal y ha vivido más de trescientos años, les mandó una carta desde un cerro de Oaxaca.²⁹ Pero si no crees en eso no sirve, dice él.

El evangélico nos muestra una pequeña parte de su concepción de la realidad. Nos pareció relevante porque es solamente un caso, una persona, con su cosmovisión privada. Así como el debate sobre lenguajes privados, ¿será posible una cosmovisión privada? Pues tal vez sí, tal vez no, y es aquí donde un solo caso puede volverse significativo teóricamente sin que lo sea estadísticamente. Los términos empleados en su cosmovisión son sociales, su forma de significar fue gracias a su aprendizaje en sociedad y su enfoque sobre ciertos temas son objetos de interés en un nivel social. Es decir, si damos por supuesto que el significado se mantiene, y que en el habla se comunican estos significados con una eficacia aceptable, entonces no existen lenguajes privados ni tampoco cosmovisiones privadas. Por otra parte, siempre hay matices de significación que se pierden en el ruido de la comunicación. Otras veces es imposible comunicar algunas cosas, sucesos psíquicos e imágenes mentales que escapan al plano lingüístico³⁰.

Como primera impresión, parece un panfleto de lo fantástico para los etnoturistas y para los antropólogos. Pero en realidad es el gran afecto y entusiasmo por la originalidad de su imagen del mundo. En su fuerte identidad consigo mismo se inserta en las filas de la diferenciación con los demás. La

²⁹ Agustín Mateo es un personaje recurrente en la historia oral de Soteapan: “Informantes de Soteapan explican la llegada de la campana de manera especial: ‘Agustín Mateo, nativo de Soteapan, fue quien trajo la campana (de la iglesia). Traía tres, pero otras se quedaron en otra parte... El cura le dijo: ‘Ahora te vas a traer unas campanas’, y de Roma trajo todo lo que le encargaron, la campana aquí es de allá.” (Báez-Jorge, 1973:73).

³⁰ Son inefables pero se viven.

leyenda de la inmortalidad de Agustín Mateo³¹, el concepto de “omnisciencia” de Dios y del Diablo, la intromisión de los afectos por fuerzas externas y su práctica de *carto*-mancia parecen conceptos muy originales y muy diferenciales. Tal vez se socialicen estos conceptos o tal vez se repitan con independencia en otros lugares, o quizás no. La pregunta es, ¿cuándo se vuelven nuestros pensamientos en contra de nosotros? ¿Cuándo se convierte un pensamiento en un delirio? Pues tiene que ver con el espacio en donde se pone en acción un pensamiento, la carga afectiva que lleva y su influencia sobre la motivación. Cuando un pensamiento se vuelve fijación, y esa fijación es fuente de nuestras motivaciones, entonces las personas lo clasificarán como delirio. Como quien dice, “no hay que poner todos los huevos en una canasta”, entonces “no hay que poner todas las motivaciones bajo la influencia de un solo pensamiento”.

Curandero Pedro Gutiérrez

La serie la continuamos con el curandero llamado Pedro Gutiérrez. Él contó, con mucho orgullo, que había ido a una congregación de médicos y parteras tradicionales en Papantla, apenas el 2 de julio de ese año. No había sido el primero, ya que tuvo la oportunidad de ser invitado a otro en Oaxtepec, Morelos, más grande aún que este. Un canadiense ya hizo un reportaje sobre él y su práctica de curandero. Incluso le dio su copia en disco compacto. El curandero se autoreconoce como un migrante que no se quiso ir al norte. “¿Para qué? ¿Para sufrir nada más?”, exclamó en tono apologético. Tampoco estudió, y está satisfecho con sacar lo necesario para vivir que es el maíz, para el sustento de todos los días. En su casa vende cigarros y cerveza. Tiene un cuarto con muchas cosas colgadas del techo incluyendo herramientas, imágenes de santos, hierbas y amuletos.

Al recibir reconocimiento externo a la comunidad, se identifica a sí mismo como especialista, aunque lo era antes de que le dieran este

³¹ No se sabe si todavía existe alguien que se designe a sí mismo como Agustín Mateo (y que profese ser inmortal) o si en realidad es un personaje sin referente en una persona (y que el personaje sí sea inmortal).

reconocimiento. Su nosología es compartida por toda la comunidad pero a él como especialista se le reconoce por su eficacia terapéutica. Cabe mencionar que la especialización comienza desde la medicina y terapéutica doméstica. Sobre todo las mujeres pueden tener prácticas medicinales y/o terapéuticas altamente eficaces aunque no sean tan reconocidas. El señor Gutiérrez, como curandero, le aprendió a su abuela que también era partera. Ella sabía más y le enseñó según el interés que él tuvo. “La necesidad de curar a un enfermo tuyo es un llamado fuerte a ser curandero ya que la economía doméstica no permite acudir con los alópatas”, comenta.

El curandero comienza por explicar las patologías psicosomáticas más típicas; el susto y el espanto, que para él son lo mismo.³² “Me llegan de eso para curarse”, dice el señor Pedro. El susto les da mucho a los campesinos dependiendo del animal que les espanta, como un caballo brioso, una culebra, un gusano o azotador blanco, un alacrán, un reptil, etc. También depende qué tan débil eres de corazón. Otro tipo de susto es el que les da a las personas que están en actos íntimos y que son sorprendidos por un tercero. Esta situación también puede ser origen de otra patología denominada “el mal de amores”. Para el susto hay que coplear. Si necesitas más sesiones se copalea y se vela a la persona. Se usan también ramas y las cinco más importantes son ruda, albahaca, romero, pirul y menta. Estas las puedes echar en coca o en alcohol y ya tienes un preparado.

El susto puede provocar que tengas pesadillas, que te espantes en las noches, que veas visiones, que hagas movimientos bruscos y agresivos y repentinos en tus sueños, incluso hasta pegarle a tu pareja en la cama. Las visiones más comunes que ve un espantado, dice él, es una viejita con los dedos en la boca jalando hacia los extremos, o también un señor con una barba blanca muy larga. El curandero logra provocar representaciones vívidas de estas imágenes en las mentes de los demás. Hay dos tipos de susto, el blanco y el negro. El susto blanco es el más común, es el que te hace sufrir. Pero el susto negro es el que no te hace sufrir pero después de unos días,

³² Cada vez que alguna persona explicase el susto y/o espanto en Sotepan los expresaban como sinónimos. Sería necesario investigar a fondo si alguien en la comunidad nos pudiera caracterizar susto y espanto como dos entidades patológicas separadas.

unos quince a lo mucho, te mueres. Con algunos tipos de susto, sobre todo relacionado con el acto sexual, se te pone negra la parte genital. En los hombres se les encoge el pene.³³ El susto negro es la descripción casi exacta que hacen otros del “mal de amores” o “mal del motolín”.

Dijo que el susto también puede llegar a locura. Los locos tienen “visiones”. El tratamiento para la locura es bajar la temperatura de la cabeza ya que la locura es un uso excesivo de la mente. Se les echa agua fría, e incluso los lleva a bañar a la cascada. Dijo que la locura se puede curar fácilmente en sus inicios, pero ya avanzada la locura es más difícil de curar.

Habló sobre los chaneques. Son seres, enanos traviosos, que miden alrededor de metro y medio. Pueden tomar la forma de un niño pero también de hombres y de mujeres hermosas. No necesariamente espantan, pero te avisan que están por ahí. Para que no molesten, que no te jalen las patas o para que no te tiren cuando vas al monte, debes llevar copal. A veces, cuando toman la forma de mujeres hermosas, se les aparecen a personas que van por los ríos o por el monte. Sobre todo dirigen su atención sobre los hombres. Los guían por senderos que no conocen y los adentran monte adentro, cuando de repente se dan cuenta que ya están perdidos. Al regresar a la comunidad ya vienen “encantados”, su mente está en otro lado y es un tipo de locura.³⁴

A parte de los enanos chaneques, también están los enanos del rayo, sólo que esos sí te matan. Los enanos del rayo viajan en el rayo, o más bien, ellos son la personificación del rayo, del relámpago. Generalmente, ni los chaneques ni los enanos del rayo se ven. Para acceder al monte no sólo hay que tomar en cuenta a los chaneques (y a los enanos del rayo), también se le debe rezar a San Antonio, que es el señor del monte. Él te protege. Así como también te cuida la Virgen del Carmen, que es muy milagrosa y va a ir a verla a Catemaco para el 16 de julio. Cada tres años le toca cargarla en la procesión. Y el agradecimiento es muy importante para el señor Pedro. Cuando agarras

³³ Confróntese con el koro en el sudeste asiático (síndrome de afiliación cultural).

³⁴ Los chaneques siempre se relacionan con los cerros, como amos de la flora, fauna y del territorio montañoso: “Un gran número de comunidades quedan enclavadas en las faldas del cerro de Santa Marta, sitio que comparte con el San Martín la condición de sobrenatural que se manifiesta en la prohibición de subir a ellos, pues según la conseja “se puede uno quedar encantado; ahí viven los reyes de la Tierra, viven los chanecos”.” (Báez-Jorge, 1973: 50).

cosas de la “Madre Tierra” y del “Padre Sol” hay que darles las gracias ya que nos proveen de todo.

Hasta ahora el curandero ha explicado varias patologías como el susto, el mal de amores, la locura y el encantamiento (como un tipo especial de locura). Por último nos explica una patología bastante familiar que es el mal de ojo. En el mayor de los casos, el mal de ojo les da a los niños, pero todavía más a los bebés. Se sufre a causa de una mirada fuerte, prolongada, y a veces malintencionada de otra persona. La “leche de teta” puede ser lo único que se necesita para curar a un bebé. Sabes que te dio el mal de ojo cuando te despiertas con un montón de lagañas o de plano no puedes abrir los ojos en la mañana. Puedes quedarte ciego si no te lo tratas. Para curar a sus pacientes a veces les da éter, de unas tres a siete gotas.

Así como el señor Pedro Gutiérrez fue invitado a la congregación de médicos y parteras tradicionales en Papantla, comentó que también dos parteras de los alrededores fueron invitadas. Una de ellas es de allí. Vive sobre la misma calle que el señor Pedro, “a lado de la casa de donde venden material está ella, Cristina, que lleva de sobrenombre Tina”.

Partera Cristina Rodríguez Arizmendi

Se hace presente la partera Cristina Rodríguez Arizmendi, señora de edad avanzada de setenta años, se mece descalza en su silla. Ella es bilingüe, habla tanto español como popoluca y se refiere a sí misma con la tercera persona. Sus hijas le ayudan a atender a las mujeres con sus recién nacidos. Las recién aliviadas descansan en una cama dentro de una recámara adecuada para ellas. Desgraciadamente, dice la señora Tina, las personas ya van más con el médico que con las parteras. A ella la llaman a las comunidades donde no hay doctores, pero ella ya no sale a comunidad y solamente atiende en su casa. Ella está de acuerdo con los doctores. Ella “talla” a los bebés, los acomoda, y ya cuando están listas para el parto las manda al doctor. Comenta que hay mujeres que desde los quince años ya tienen hijos y que el hueso “está más blandito”. Por lo contrario, las mujeres de

veinticinco a treinta años tienen los huesos “más duros” y son más difíciles los partos. Ya no se mueren casi las parturientas, sobre todo porque ya existe la cesárea. Dice que antes sufrían más las mujeres pero ahora con las cesáreas ya no. Aunque es mejor, y es más recomendable, el parto natural. Para el dolor de las embarazadas usa manzanilla y romero en forma de té.

Al igual que el curandero Pedro, discutió sobre el susto y el mal de ojo. Sus discursos tuvieron importantes similitudes, y esto ayuda a verificar el grado de socialización y de consenso sobre una o varias ideas. Por lo menos los especialistas, reconocidos como tales, estaban de acuerdo. Para curar el susto dice que se debe de ensalmar con copal y sahumar a la persona con copal por siete días. Para la partera, los borrachos pueden hacer más mal de ojo. “Hay mucho borracho por aquí”, comenta riéndose. Un borracho trae mucho calor y no se le debe dejar cargar a un bebé porque se puede tumbar con todo y criatura. Y en cuanto a los bebés, estos son más vulnerables al mal cuando no se cargan. Aunque tenga buenas intenciones la persona, al ver un niño y no cargarlo, puede causarle mal de ojo. Muchas veces, cuando los bebés tienen fiebre es a causa del mal de ojo. Para eso se les puede echar agua o aguardiente en la cabeza. Otra opción es tallar al bebé o la persona con huevo, como es la costumbre. Con dos o tres sesiones que se le talle huevo ya se le quita. ¿Y el mal aire? Pues el mal aire no tiene que ver con ningún otro mal sino que la persona sale de su casa y le pega el viento, le pega un aire, y se queda tieso.

Luego, el mal de amores lo define como algo que da cuando una persona ha engañado a su pareja. Se les va la lengua para adentro y se les reseca la garganta. Luego se mueren a los quince o veinte días. Ahora ya casi no hay quien lo cure, más que dicen que hay un señor en Benito Juárez que sí lo puede curar. Por otro lado, una persona que se queda con el deseo sexual puede pasarle el mal de amores a su hijo si es mujer o a su hija si es hombre. No queda claro si haya riesgo incestuoso en estos casos. En lo que toca a los chanecos, estos también pueden provocar susto cuando los niños caen en los arroyos, ya que los chanecos viven bajo los arroyos. Entonces hay que llamarlos para que hagan bien contigo y te quiten el susto. Por último, reconoce a la calentura de cualquier tipo, es decir, como causado por una cantidad

grande de posibles agentes o condiciones. Por regla general, cuando el cuerpo se calienta hay que enfriarlo, ya sea por deseo sexual, locura o fiebre.

Se le preguntó a la señora Cristina si alguna vez había tenido que tratar con la condición de locura en alguno de sus pacientes. Respondió negativamente pero así como el maestro Jesús, platicó sobre Hermelinda, “la loca del pueblo”. La caracteriza como un personaje impredecible. Le tienen miedo los niños porque les pega. Y si se encuentra con un machete te agrede con él. “Muchas veces está bravo, anda donde quiere y se ríe sola”. Para Tina la locura es un mal que no se sabe cómo curar. Muchos locos vienen de fuera, se duermen por dondequiera y no logran concentrarse, es cómo ella los define. La locura es una enfermedad y según ella, la causa puede ser por una “medicina” que les haya sido otorgada con intención de matarles y que sin lograrlo se quedan locos. Aunque finalmente se van a morir. En cambio Hermelinda no muere porque todavía no pierde todos los sentidos y todavía sabe echar su tortilla.

Hermelinda tiene su familia que la cuida pero ya casi ni le hacen caso. Su hermano se encabrona, dice, porque le pega a los niños. Ya no tiene remedio porque ya tiene tiempo así. Contó cómo Hermelinda se hizo madre. Lamentablemente se aprovecharon de ella cuando se encontraba sola caminando. Ella se encontraba más vulnerable que las demás mujeres por su condición, y la embarazaron. Hermelinda tuvo a su hija y actualmente está casada. Aunque advierte la señora Cristina que, si la mamá está loca, entonces la hija está loca, eso dice la partera.

Primer Caso: Hermelinda y su hermana, Isabel

Ahora entra en escena la hermana de la “loquita del pueblo”³⁵. En este caso, es Hermelinda. La conocen por “vagar” por las calles y hablar sola. Todas

³⁵ “Loquita del pueblo” es un eufemismo, así como “doctora del pueblo” o “sacerdote del pueblo” o cualquier otro personaje único dentro “del pueblo”. Sabemos que la etiqueta de “loca del pueblo” es expresión de la marginalización y estigma que sufre Hermelinda. Solamente usamos el término, y entrecomillado, para hacer referencia a la categorización vulgar que los externos a la comunidad utilizan. En realidad, la designación, con las mismas palabras, no es común al interior de Sotepan pero sí la categorización de la persona. La caracterización de muchos

las referencias que se hacen de ella vienen acompañadas de estas dos características. Por lo general, las diferencias conductuales toman primacía sobre las similitudes. Otros reconocen las similitudes o se esfuerzan por encontrarlas. Una persona mencionó que Hermelinda sí entiende, sí razona, porque le compra cosas y entiende que tiene que pagar. Hermelinda, o Linda como ella se presenta, no se encuentra expulsada de la sociedad, sino integrada. Mantiene una de las bases mínimas de socialización; el intercambio. Algunos, como el maestro Jesús, atribuyen la causa de su condición al alcoholismo. “Le entraba mucho al chupe”, dijo el maestro. Ahora dejemos que su hermana nos platique sobre ella.

Isabel Gutiérrez Vargas es la hermana de Linda. Ella viene de una familia de campesinos. Tiene más de cuarenta años, está casada y tiene dos hijas y un hijo. Se profesa católica y cuando puede va a misa. Es muy delgada y solamente ve del ojo derecho. En el ojo izquierdo tiene una nube blanca que le ha inhabilitado la visión en ese ojo. Su casa se encuentra en una parte más periférica que central de Soteapan. Mantienen un modelo de cohabitación de familia extendida con sus papás y Hermelinda. Están dos construcciones con paredes de “material” y techo de lámina, que representan a ambas familias nucleares. Tienen bardado su terreno con alambrado de púas y estacas.

En cuanto a la sujeto de estudio, cuenta que su hermana lleva alrededor de dieciséis años con la condición. Ya hasta tuvo una hija. Un hombre la violó. Se aprovechó de ella al ver su condición, y tuvo una hija. La hija salió bien, a diferencia de la opinión de la señora Cristina. Tiene dieciséis años y está casada. Y efectivamente, la hija de Linda, Ana Laura, tiene esa edad. Linda, en cambio, tiene más de cuarenta años, así que parece que lleva más tiempo con su condición de lo que Isabel calcula. Linda vive en la casa de a lado de Isabel con su papá de ochenta años. Él todavía va al campo y se va todo el día. Se levanta con el sol y regresa tiempo después de que esté oscuro.

Isabel platica que su hermana, en su juventud, tenía hemorragias vaginales. La trataron tanto alópatas como médicos tradicionales. Se curó de

sus hemorragias y es costumbre de las curanderas que se bañe a la persona en agua después de curarlos. Pasado esto, Hermelinda llegó a su casa y se paró en el umbral de la puerta. Dijo tres veces “¡Ay!”, o sea que gritó “¡Ay!, ¡Ay!, ¡Ay!”. Y se fue corriendo. Lo presenciaron Isabel y su mamá. “¿Qué le pasa a tu hermana?”. “No sé”, contestó Isabel. No le encontraron hasta que llegó sola a su casa, ya que estaba oscureciendo. Allí fue cuando empezó su locura, según recordaba Isabel en el momento. Luego, en los días que le siguieron a este suceso, la mamá de Isabel enfermó gravemente. Tuvieron que atenderla mejor a ella que a su hermana e invertir más en la salud de la jefa de la familia.

Isabel dice que su hermana pudo haber enfermado por dos cosas. Una posibilidad es que posiblemente chocaron los dos sistemas de medicina (el tradicional y el alópata) cuando curaron a las hemorragias vaginales de su hermana. La otra posibilidad es que simplemente había malos aires o malas energías en el ambiente, y se pescó un mal aire. Siente pena y pesar por su hermana. Dice que conoce a videntes que ha escuchado en el radio, les ha marcado y le dicen que pueden curar a su hermana pero que cobran miles de pesos. Por otro parte, dice Isabel que consultó con un parapsicólogo. Este les dijo que le habían dado “polvo de muerto” en su refresco. Isabel afirma que ella se dio cuenta de este hecho, antes de que su hermana se trastornara. Les fueron a ofrecer refresco en un vaso a sus papás y a su hermana. Y es que Linda se casaría con un muchacho proveniente de Chiapas. Él tenía trabajo como vigilante en un hospital del seguro, en Coatzacoahuacán. Hubo personas que se opusieron a la consumación de tal matrimonio y entonces le hicieron la maldad. El parapsicólogo le confesó que solamente se cura eso con lavados por dentro, ya que el mal lo tiene por dentro. Por eso ve cosas, ve visiones.

La plática con Isabel fue tranquila y casual. El no confiar en extraños, sobre todo en recién conocidos, por un lado, y la preocupación por el qué dirán, por otro, la orilló a mantener la plática fuera de las delimitaciones de su hogar. Tiempo después extendería la invitación a pasar a su casa. Ella tuvo ceguera por algún tiempo, ahora solamente ve de un ojo, como ya mencionamos. De hecho estuvo sin ver por dos años y fue una etapa de su vida que la marcó profundamente.

Un día estaba barriendo el patio porque creía que iba a llover y quiso dejar despejado para que la lluvia no arrastrara la basura. En los escombros había ramas y palos de chiripiol, de un fruto. Para deshacerse de las varas ella las quemaba. Al jalar una de las ramas, una le golpeó el ojo y empezó su problema. Fue con varios oftalmólogos, dos en Minatitlán y otro en Acayucan. No le podían encontrar que tenía. Isabel empezó a sentir que le punzaba el ojo y luego empezó con dolores de cabeza. Estuvo meses así hasta que empezó a sentir que le punzaba el ojo derecho también. Luego oía como le zumbaba el oído, con un sonido como “tuc, tuc, tuc”. El sonido luego se convirtió en un zumbido como si fuera un grillo.

Fue un oftalmólogo en Minatitlán que le pudo encontrar algo. El Dr. Caballero le aplicó un líquido blanco al ojo de Isabel. Después de un tiempo, cuenta Isabel, le dijo el doctor que pudo extraer un vellito blanco, como de un gato. Aunque luego ese vellito comenzó a moverse y cayó al piso. Y como el piso era blanco, ya no pudieron encontrar el vellito. Y aunque dudamos del profesionalismo de este doctor, dice Isabel que su dolor disminuyó y estuvo bien, por unos cinco días. Se puso mala otra vez y sólo sentía como se le “carcomía el ojo”.

Le preguntamos a Isabel si no buscó tratarse con algún brujo. Ella explicó que en toda la región hay brujos, incluyendo a los de Catemaco. Dice que varias veces han ido los brujos de Catemaco a su casa pero en forma de cuervos o que caen como piedras encima de su casa, pero en su mayoría son malos. Isabel tuvo que esperar a que pasara un señor por su casa de una comunidad de fuera. Este curandero venía de la comunidad de Bellavista y sabía que Isabel tenía un problema. Le dijo Isabel que ya no veía ni al sol, que sus ojos se le habían hundido y ya “ni la tortilla podía echar”. El curandero le comentó que a ella le habían hecho una maldad. No la podrían curar los doctores ya que ella tenía dos avispas y un jinete en el ojo, el jinete siendo también un tipo de insecto. Isabel ya tenía planeada operarse en Mina pero se detuvo ante los consejos del curandero. El curandero le dijo que el ojo izquierdo ya se había fundido y quién sabe si lo podría recuperar. En cambio el derecho era seguro que podría recuperarlo pero tardaría tiempo porque ya llevaba tiempo así.

Al ser una enfermedad causada por maldad, seguramente por envidia, Isabel tuvo que haber notado algo extraño el día que se lastimó. Isabel afirmó que había visto algo raro pasar en el patio. Así como su papá vio que su puerta tenía embarrado algo, como manteca. Estas cosas las había dejado pasar Isabel porque creyó que lo habían hecho sus niños. A causa de la manteca se le empañó el ojo, explicaba el curandero. También quemaron una velita de “salamiento” en su patio. El curandero le prometió que él haría un empeño con Dios para que se curara. La curaría con hojas, agua de la llave y un tipo de limón que no se encontraba en la región llamado limón dulce. La lavó dos meses con estos ingredientes. Los siguientes dos meses la lavó con ramas de otro tipo. A los cuatro meses de comenzado su tratamiento, ella notaba mejorías. Ya no le dolía la cabeza y se sentía mejor.

En sus dos años de problemas con su visión, Isabel cayó en depresión profunda. Ella ya ni comía. Confiesa que adelgazó mucho y que hubo un mes entero que no comió nada. Se rehusaba a comer porque le echaban “víbora” en su comida y ella no podía entregarse. Dios la alimentaría. Su cuñada lloraba por ella y toda su familia cercana se preocupaba. La voz de Isabel ya casi no se oía, ya ni hablaba y cuando hablaba se oía muy lejos.

Cuando ya comenzaba a mejorar Isabel, el curandero le preguntó “¿Cómo te sentiste en el otro lado del mundo?”. Isabel explicó que ella se encontraba lejos, donde se pone el sol. Ella estaba en el “valle terrenal” donde había flores, ríos y casas. El valle terrenal era como un paraíso pero había gente mala ahí también, gente que conocía de Soteapan. Ella vio a la persona que le había hecho la maldad ahí. Cuenta que se acercó a un río con aguas de sangre y lavó su cara ahí. Luego vino el borreguito, un avatar de Jesucristo, que la iba a sacar de la oscuridad. Jesucristo le dijo que tenía que orar para poder salir de ese lugar, de la oscuridad en la que ella se encontraba. En eso la rodearon los malos, demonios, Satanás, etc. Le dijeron que se la iban a llevar, que el agua la arrastraría. Pero ella no se dejó. Les dijo que ella conocía a Dios y que lo que le habían hecho era un delito en contra de la ley de Dios, ya que ella no les había hecho nada. Ella dijo “Satanás, despídete de mí”. El curandero le dijo que ya podría ver. Le lavó la cara con tepexhuite y pudo ver. “Bajó el señor Jesús con túnica blanca y traje rojo, me vino a quitar la venda de los

ojos". Y Jesús le dijo, "te jodieron porque tú no supiste superarte primero, pero ahora tendrás que trabajar". Estuvo cinco años en el valle terrenal, pero eso equivale a un año acá.

Isabel cuenta que se recuperó. Pudo ver a las personas que le habían hecho la maldad. Eran sus vecinos, tíos políticos que le envidiaban el amor que tenía su padre por ella y las tierras que tenían. Estos se arrepintieron de lo que le hicieron. Le hablaban a Isabel pero le temían. Ellos se preguntaban, según Isabel, ¿cómo le hizo para no morir? Les envidian también porque traen hombres de fuera a vivir con ellos, hombres de la otra manzana. El esposo de Isabel lo aceptaron con ellos porque su antigua esposa lo dejó por otro. El relato de Isabel es impresionante. Su depresión a causa de su ceguera la recluyeron en un mundo separado del empírico y socializado de los demás. Todas sus emociones, desesperaciones y esperanzas se personificaron en su relato. Fue una representación del inconsciente, con base en la racionalización de su situación, que era grave.

Pasado un rato llegó su vecino y compadre Florencio Ramírez. Su aroma corporal insinuaba fuertemente a cierto tipo de alcohol; estaba borracho. Le ofreció la llave de su casa al completo extraño que platicaba con su comadre. Contaba que estaba en su hamaca, sin hacer nada, pero que iba ir a chupar y a jugar dominó. Yo, al ver agotada, momentáneamente, la plática con Isabel, decidí seguir a Florencio de regreso al centro de la cabecera. Florencio recitaba amabilidades con respecto a su estado de embriaguez y se le dificultaba entablar un diálogo serio con respuestas directas. A él lo podemos dejar en la cantina, sobre la avenida principal, donde toman cerveza, juegan dominó y ponen música al aire libre.

A unos cuantos pasos se encuentra el centro de salud y poco después está el palacio municipal. Y en el ahí y ahora (de ese momento) encontramos a Hermelinda, la hermana de Isabel. Se le reconoce, y hasta se le confunde con Isabel. Son muy parecidas. Linda sigue caminando, viendo de reojo a algunas personas conforme algunas personas la ven también, aunque sea por un instante. Otros no voltean. Es una presencia más en la ciudad pero es una presencia única. Así como el chaneque y las figuras del monte conducen a los

hombres al encantamiento, Linda invierte los papeles y la encantada conduce al entrevistador.

Se le sigue un rato por la avenida principal. Daba un poco de pena hablar con ella. ¿Cómo se presenta uno? ¿Qué se le dice? Venía caminando sola, descalza, vestida, peinada y hablaba sola consigo misma. Caminó hasta el cruce donde está la estatua del caracol y el busto de un señor. Allí se dio la vuelta para regresarse sobre la misma calle principal de Miguel Hidalgo. Era hora de presentarse. Se inició un saludo y pudo lograrse el reconocimiento mutuo. Ella se presentó primero como Hermelinda, pero dijo “eso era antes, ahora me llamo Linda”. Se le explicó sobre el estudio y en lo que consistía. Bien se podía entablar una conversación con ella pero ella solamente “sigue la corriente” y responde cosas un poco fuera de contexto. Generalmente responde de manera afirmativa a todas las preguntas que se le hacen. Dijo que estaba bien lo del estudio, y como que aceptó participar. Nos pareció que no entendió completamente lo que se le estaba diciendo. No hubo forma de saber si llevaba el hilo de la plática. Siempre te quedaba la duda si te estaba entendiendo o si siquiera le interesaba la conversación en lo más mínimo.

La alegría por haber conocido a Hermelinda fue grande, paso importante en el estudio. Por ello regresamos con Isabel a preguntarle más sobre su hermana, pero también para que nos platicara un poco más sobre ella misma. De regreso a casa de Isabel encontramos bajando a su hija, María del Carmen, y a la hija de Hermelinda, Ana Laura. Llegamos a casa de Isabel pero no sale nadie. No sabemos si está Isabel o Hermelinda pero vemos pasar a alguien. Nadie nos quiere salir a recibir. Esto es causa de resignación, el haber agotado la bienvenida.

En eso vienen otra vez Ana Laura y María del Carmen con una cubeta de granos de maíz. Las acompañamos al molino y mientras platicamos. Ana Laura se encuentra renuente a platicar sobre su mamá. Es muy amable en el trato pero prefiere ser cortante con respecto a Linda. Dice que su mamá a veces le habla bien, normal, y a veces no. Su mamá le muestra cariño y preocupación. Pero más importante, la reconoce como su hija. Le pregunta cómo está, que si ya llegó, que cuándo viene a verla, etc. Cuenta que ve

diferente a su mamá porque habla sola, dice nombres raros o nombres de cuando ella era joven. Está enfadada con la gente ignorante que dicen haber sido ofendidos por Linda. Ana Laura no está de acuerdo, aunque dice que si provocan a su mamá pues ella se defiende y puede ser agresiva. Sobre todo tiene enfrentamientos con señoras pero a veces la hacen enfadar los niños. Por último le preguntamos cómo se llama la condición que tiene su mamá y Ana Laura responde, con voz temblorosa, “trastorno mental”. En eso viene bajando Hermelinda, le decimos buenas tardes y nos responde bien. Nos despedimos de Ana Laura y de María.

Cansados, tensos y acalorados, mejor hay que regresar a la avenida principal por un agua y un cigarro. Ahí nos encontramos con Hermelinda otra vez, viniendo de regreso en su recorrido habitual por la avenida. Le gritamos para que se acerque a platicar con nosotros. Se acerca. La gente que pasa en la calle nos ve raro al vernos platicar con ella. Le regalamos el yogurt que acabamos de comprar en la tienda. Le preguntamos con quién platica, “nadie” responde riéndose. ¿Quiénes son tus amigos Linda? “Nadie”, vuelve a responder. Le decimos que conocimos a su hija, se parece mucho a ella y le preguntamos si la quiere. Responde, “un poquito manita”. Para todo responde “sí manita sí”. Le preguntamos si reza, si va a misa. Contesta, “un poquito manita, ahora no hay”. Al preguntarle acerca de qué hace al caminar por las calles ella responde que les teme a unos perros que andan por ahí. “El humo, ya terminó”, dice con entonación fuerte. Le cuesta trabajo terminar sus frases, a veces le cuesta nada más empezarlas. Es tímida, alegre y risueña. Le gusta las matemáticas dice, al igual que su hermana, pero ahora ya no hay. Dice que su cabello está bonito. Que ya va de regreso a su casa, a descansar, pero después regresa. Ella va a ver televisión, ya sea telenovelas o lo que haya en el momento. También le gusta ver el fútbol. Le intentamos preguntar acerca de su delirio y sus alucinaciones pero no quiere decirnos. ¿Con quién platicas cuando caminas sola Linda? “Con él” dice, sin mirar a ningún lado en especial. ¿Quién es él? “Una persona” responde. ¿Y cómo se llama esa persona? Insistimos. “Ese no tiene nombre”. Decide que ya no quiere platicar más y dice “ya me voy”, y se va. Da la impresión que nuestras preguntas pudieron haberla ofendido, o sencillamente no tenía muchas ganas de platicar. O quizá influyó su

delirio. En verdad su trato es agradable. Lo más característico es que no hace contacto con la mirada y se voltea, alejándose de uno. Muchas cosas las murmura o las pronuncia incompletamente. Parece que entiende todo o que nada más no pone atención en todo lo que se le pregunta y en lo que ella responde.

Don Ricardo y más narraciones

Por la tarde en Soteapan, varios hombres ya han regresado de su trabajo, unos del campo, otros de labores administrativas en el palacio municipal y unos cuantos más de hacer negocios en la ciudad de Acayucan o en los pueblos cercanos. Algunas mujeres sentadas afuera de sus casas platican con sus vecinas y otras se encuentran quizá apagando el fogón, las jóvenes salen de sus hogares y caminan hacia el palacio municipal, se han peinado, han soltado su largo cabello que descansa en su hombro derecho, serias, seguras, pasan delante de mí, fingen no verme y siguen su camino. La mayoría de los jóvenes se reúnen en las canchas de fútbol, siempre hay retas, ellos se entregan al juego, se respetan y juegan limpio.

Caminando por el palacio municipal vemos que pasa mucha gente. Ahí se hace notar el señor Ricardo Ramírez Poblano, muy amable el señor. Percatándose de que yo era de fuera, se interesó por el proyecto. El interés propio de Don Ricardo era dar a conocer las creencias y costumbres de su gente y de su pueblo. Así como muchos otros de Soteapan, el señor Ricardo había tratado anteriormente con investigadores y antropólogos. Dio referencias de señores que podían ayudar con la historia del pueblo, pero él mismo sabía mucho. Él venía de familia tanto oaxaqueña como soteapense, tanto zapoteca como popoluca. Desde principios de siglo llegaron muchos oaxaqueños a establecerse en Soteapan. El tener ascendencia oaxaqueña en Soteapan es signo de un mayor estatus en comparación con tener ascendencia puramente popoluca. Este grupo tiene mayor cantidad de comercios en Soteapan. Viven muchos sobre la avenida principal y en una de las manzanas más céntricas, cerca de la iglesia. Ellos dicen que los oaxaqueños son más trabajadores y que supieron invertir bien su dinero. En cambio, según este grupo, los popolucas

son huevones y no quieren trabajar. Este grupo es mixto y se compone de familias oaxaqueño-popoluca-mestizas.

El señor Ricardo trabajó muchos años en el ayuntamiento, y también parte de su tiempo en Protección Civil. Fue presidente municipal así como su padre. Pero cuando estuvo en Protección Civil le tocó lidiar con varios problemas con las víboras. Venían ya los de SEMARNAT y los de ecología a hacer conciencia de la reserva ecológica de Santa Martha y de que no había que matar a los animales salvajes. Entonces, en una comunidad, en vez de matar a la víbora, la atraparon, y llamaron a Protección Civil. Fueron al lugar de los hechos. Tenían amarrado al animal y querían que se lo llevaran. Ahí estaba un amigo de Ricardo, un tocayo suyo. Este fue el que se animó a agarrar la serpiente y ésta se le empezó a enroscar en el brazo. Todos estaban nerviosos de que le fuera hacer algo o le fuera a cortar la circulación del brazo. Pero su tocayo le comenzó a sobar la cabeza y a decirle con tono bajo a la víbora que no le iba hacer nada. La víbora dejó de apretarle el brazo y se dejó meter en una bolsa que tenían para ella. La llevaron al terreno del tocayo porque decía que él siempre llevaba las víboras a su terreno y que allí tenía muchas. Ahí la soltaron.³⁶

En la terraza de su casa, el señor Ricardo se encuentra sentado, observa y saluda a todos los que por ahí pasan. Mientras, sus nietos juegan a su alrededor. Cuando me mira se levanta de su silla, toma otra y me invita a platicar con él.

El señor Ricardo contó varias historias, algunas sobre culebras y víboras. Un cuento fue uno que le había contado su papá a él. Decía su papá que su padrastro, el abuelo de Ricardo, era culebrero y que a él lo buscaban para los piquetes de víbora o para otros problemas con ellas. A su papá le picaron una vez en el monte. Éste sacó su pistola y mató a la víbora. Llegaron sus compañeros a ver lo sucedido. Lo cargaron de regreso del monte pero fijándose de que no viniera gente en el camino, sobre todo cuidándose de las

³⁶ Las serpientes son tema recurrente en la tradición oral de Soteapan: "Mención especial merecen los reptiles, y no precisamente la iguana que es atrapada para cumplir función en la dieta, sino las serpientes, verdadero terror de los zoque-popolucas, con elevado número de víctimas en su haber. El coralillo (*Elaps caralinus*), la sorda, la nauyaca (*Botropos atrex*) y la cascabel (*Crotalos horridus*) son trágicamente abundantes." (Báez-Jorge, 1973:53).

mujeres embarazadas. Ya que si una embarazada llegase a verlo, era muerte segura para la persona que había sufrido la mordida. Y lo curó su padrastro.

El abuelo putativo de Ricardo era muy reconocido por saber tratar con las culebras. Una vez llegó un hombre de Pajapan a buscarlo. Le pidió que fuera a su finca a ayudarlo con las víboras que a cada rato le mataban a su ganado. El abuelo le dijo al papá de Ricardo que lo acompañara, y por curiosidad, por encima del miedo, fue el papá de Ricardo. Llegaron a la finca del señor en Pajapan. Allí les dijo el padrastro que si se iban a quedar tenían que quedarse totalmente quietos durante todo el ritual. Entonces el padrastro sacó un librito y comenzó con algunas oraciones. Luego sacó su un silbatito (una flautita) y comenzó a tocar. Tocó su flauta hacia los cuatro puntos cardinales. Poco a poco comenzaron a llegar los animales, víboras, culebras, serpientes de todo tipo. El abuelo del señor Ricardo los veía de reojo a sus acompañantes y les decía que permanecieran quietos. Siguió tocando hasta que por fin se iba apareciendo una culebra que era la que estaba esperando. Él hacía movimientos rítmicos con su cuerpo al tocar la flauta, y así les avisó que ahí venía la serpiente que él quería. Usó una horquetita, un palito con bifurcación, y aplastó a la cabeza de la serpiente contra el piso. Le empezó a susurrar cosas a la serpiente, le hablaba, quién sabe qué le decía, y después le sambutió un pedazo de copal blanco por la garganta a la víbora. Otra vez comenzó a tocar su flauta y las víboras empezaron a retirarse así como llegaron.

El señor de Pajapan no estaba a gusto con este proceso ya que él prefería que se mataran a esos animales o que se les ahuyentara a otras partes, no que se les llamara. El padrastro le dijo que él cumplió con su parte y que si no le quería pagar pues ni modo pero que él había cumplido. Se regresaron pues, a Soteapan. Pero hasta algún tiempo después llegó el señor de Pajapan a buscar al abuelo putativo de Ricardo. Le había traído una cabeza de ganado en agradecimiento por lo que había hecho. Le dijo que ya no había perdido ni a un solo animal y que, en cambio, a sus vecinos ya les habían matado a varios.

Otra narración de la cual es dueño el pueblo de Soteapan es sobre un mal llamado “motolín”. Por lo general se adquiría en los arroyos cuando las mujeres acudían para bañarse y en realidad es sinónimo del mal de amores. El señor Ricardo lo describe de la siguiente manera: “si un hombre ve a la mujer desnuda y no logra hacer contacto con ella, él se enferma y empieza a delirar”. Don Ricardo piensa que estas cosas son difíciles de contar por el tabú que encierran, o sea, hablar de sexo, pues él se pregunta empáticamente: “¿cómo le voy a decir a mi esposa eso?” “¿cómo le voy a decir que tuve deseo de otra mujer?”.

Cuando el hombre tiene ya el mal, éste se le manifiesta rápidamente: ya no come, ya no duerme y el signo más claro de que es motolín es que “se le va perdiendo a uno el miembro”. Hay dos opciones para atacar el mal; la primera es dejarte morir y llevar tu secreto a la tumba, y la segunda, acudir con el yerbatero, armarte de valor, y contar la forma en la que contrajiste tu mal. Si eliges la segunda opción, hay posibilidades de recuperación, la única forma que tienes para sanar, es la ingesta de una pócima. Muchos se dirán, “¡pero qué fácil sanar de motolín! ¡Tomar una simple pócima!”. Pues no, todo se complica cuando el yerbatero le menciona al portador del mal que la mujer a la cual miró es la única persona en el pueblo quien puede curarlo. Así que el yerbatero se da a la tarea de averiguar quién es aquella mujer causante de que el hombre haya adquirido el mal que lo está consumiendo.

Cuando el yerbatero encuentra a la mujer, él busca la manera de poder hablar con la familia para que cuando les cuente lo sucedido “no les vaya a caer como balde de agua fría”. Si el yerbatero supo contar de forma prudente lo acontecido pudo haber convencido a la familia de ayudar al enfermo, pero si esto no le parece a la familia y decide no ayudarlo, es un hecho que el hombre morirá a causa de tan peligroso mal.

¡Qué suerte tiene el hombre al cual la mujer decide ayudarlo! Ésta sólo tiene que dar un pañuelo con sudor, o con una lágrima, o con un poco de saliva para que el hombre se lo talle por todo el cuerpo y sane. También el yerbatero preparará el pozole, una bebida que se prepara a base de maíz. En él, la mujer

tiene que escupir siete veces para que el hombre se tome la pócima y así pueda volver a saborear todas las maravillas que tiene la vida.

El motolín o mejor conocido como el mal del amor, puede pegarle a cualquiera, nadie está fuera, cuando te toca, te toca, no se planea, sólo te da. Lo mejor que puedes hacer ante estos casos es pedir que la persona que te produzca el mal sea buena contigo y tenga compasión por ti.

La narración de Don Ricardo toma ahora otra instancia de sus recuerdos. Él tenía apenas dieciséis años y su primera hija acababa de nacer. La finca que su padre tenía llena de cafetales se encontraba en la montaña, como a tres horas y media de Soteapan.

Un día, su padre lo mandó a la finca. Ricardo fue acompañado de un amigo. A los dos muchachos se les hizo tarde allá en la montaña, pero al fin regresaron sanos y salvos a sus hogares. Cuando Ricardo llegó a su casa, lo que más anhelaba era ver a su hija, abrazarla, besarla y disfrutar que ya estaba de regreso con ella. Cuando salió del cuarto de la niña, encontró a su padre quien le dijo “¿porqué hasta ahorita?” y regañó a Ricardo por su tardanza en la finca. ¡Y eso no era lo peor! El regaño fue porque Ricardo al entrar al cuarto de su hija, al abrazarla y darle todo su afecto, le había pasado a ella todos los chaneques que se había traído de la montaña. Ricardo por ser un muchacho joven y sin experiencia, no le creyó a su padre, pero a media noche se alarmó, pues su hija lloró y lloró hasta que amaneció y siguió llorando todo el día.

Su padre que ya conocía la situación, le dijo a Ricardo: “si quieres dormir esta noche, ve con tu tía Toña”. Cuando Ricardo llegó con su tía, ésta enérgicamente le dijo al muchacho: “solo si vas a creer vas a sanar a tu niña, consíguete zacate de las cuatro esquinas de la casa, tecomate y copal negro”. La tía Toña hizo el remedio, le prendió fuego y ahumó a la niña. Ricardo y su mujer también tenían que curarse, así que los hizo brincar siete veces por el fuego.

Muchos dicen que los chaneques no son malos. Mejor que cada quien los juzgue según lo que ha vivido con ellos. Los chaneques salen en la noche, andan en la montaña y hasta en el agua y pueden adquirir cualquier forma para

engañar a los popolucas. Hay unos chaneques que toman forma de mujer y encantan a los hombres, la empiezan a seguir y seguir hasta que desaparece y el hombre de tanta impresión queda como loco.

Tres años después, Ricardo tenía diecinueve años. Su hija ya cumplía los tres años cuando su tía Tomasa López murió. Justo pasados los nueve días de este triste acontecimiento, la niña comenzó a llorar y a llorar no paraba de llorar cada noche. Por lo general, dormía la mayor parte del día, pero cuando el sol caía, la niña volvía a llorar. Sus padres preocupados, la llevaron con todo tipo de médicos pero ellos no encontraban mal alguno ni dolor en la pequeña. Al ser tan difícil la situación, los conocidos de Don Ricardo le recomendaron que visitara a una curandera.

La curandera le hizo ciertas preguntas a sus padres para poder encontrar el mal que traía la niña, sus padres lo único que pudieron decirle a la curandera fue: “la niña lo único que hace es señalar hacia allá”. La partera les preguntó: “¿es lo único que hace?”. Y cuando los padres respondieron que sí, la curandera se quedó meditando sobre lo que pudo generar aquel mal. Después de unos minutos de pensar, la curandera les preguntó: “¿en su casa acaba de morir una señora verdad?, el mal que tiene la niña es que la difunta la viene a molestar porque se la quiere llevar”. “¡Hijo de la chingada!” respondió Don Ricardo por la fuerte impresión que sintió.

Las indicaciones de la curandera fueron las siguientes: “A las doce de la noche, van a llevar a la niña al panteón”. La curandera consiguió ramas, agua bendita, copal blanco, albahaca y a la media noche ya se encontraban en el panteón...

La curandera les pidió a los padres de la niña que repitieran lo que ella diría: “Nada tienes que hacer en este mundo” y mientras repetían estas palabras con ella, la curandera les pidió que no voltearan a la tumba ¡jamás!, incluso aunque escucharan ruidos extraños. Ella cargó a la niña y la paseaba por encima de la tumba siete veces en forma de cruz. Cuando terminaron, se alejaron de la tumba, salieron del panteón y asunto arreglado, la difunta nunca más volvió a molestar a la niña.

Segundo Caso: Alicia Bolaños y familia

De ahí fuimos a ver si estaba Salomón Salazar y su esposa Alicia Bolaños, que viven frente a la tortillería Miginesa, sobre la avenida Hidalgo. Solamente estaba María, una niña popoluca de dieciséis años de una comunidad llamada San Antonio. María trabaja para ellos y cuida a la señora Alicia. Traía puesto un vestido verde tejido por ella misma y estaba barriendo y trapeando la banqueta de la casa. No estaba Salomón y no nos podía recibir la señora.

Llegó el señor Salomón Salazar y su hijo Eduardo, o como le dicen de cariño, Edward. Al principio un poco desconfiados, pero luego ya se soltaron más. El hijo trabajaba en el norte pero se vino de regreso para ayudar a sus papás por la condición de su mamá. Salomón trae un gran pesar, se le ve en los ojos, rojizos a causa de su hipertensión. Salomón nos dijo que su esposa Alicia ya lleva unos dieciséis años con la enfermedad. Todo empezó cuando se pegó en la cabeza, al estar cortando mangos (o eso creía), pero después de seis años del golpe le salió un tumor. Empezó con delirios de querer suicidarse o de preocuparse demasiado por la muerte de sus hijos. El señor dice que ya empezó con los celos hacia la niña María, que dice que ya la tiene preñada.

Pero Salomón dice que no tiene tiempo para nada, “¡cómo cree que voy a tener tiempo de engañarla!”. Se levanta a las seis de la mañana y se toma un baño, luego desayuna, tiene que vestir y darle de desayunar a su esposa Alicia, y darle su medicamento. De ahí tiene que llegar a las nueve al ayuntamiento, donde trabaja de chofer, porque si llega después le ponen retardo. Las medicinas para Alicia son caras y son una gran carga para su economía. Tiene que ir a comprar dos de ellas a Acayucan cada mes y le cuestan mil trescientos pesos. A parte, la señora es hipertensa, diabética y acaba de sufrir un derrame cerebral del cual se está recuperando. La están llevando a terapia de ejercicios a Cosoleacaque. Para su tratamiento inicial la estaban llevando con un médico neurocirujano de Coatzacoalcos, con el Dr. Fredy David Arjona Guillen.

También la llevaron al hospital regional de Tonalapan y con varios brujos de la zona, pero que sólo le han sacado dinero. Nos dejó sacarle copias de los varios diagnósticos que le han hecho, incluyendo al tumor que tuvo después del golpe inicial (cuando cortaban mangos). Nos enseñó el disco con las imágenes de la tomografía que le hicieron a la señora. Al parecer tiene inflamación en el cerebro. Dice el señor Salomón que su esposa tenía el diagnóstico de esquizofrenia pero que la nueva doctora cambió el diagnóstico por el de un cuadro depresivo. Según la doctora, que si fuera esquizofrenia, no se podría ni hablar con ella.

El hijo Edward también ha hecho su lucha por encontrarle cura a su madre. La llevó una vez a un templo de pentecostés donde le impusieron las manos. Presenciaron como a un chavo se las impusieron y vomitó, según se le salió el diablo. No le sirvió a Alicia. Últimamente fueron con un brujo en la sierra que solamente les puso imanes, a Salomón también porque también es diabético, pero no les sirvió y sólo les sacaron dinero. Tienen otro hijo y otra hija. Ella está casada y es la más chica pero los otros siguen solteros.

Ellos se profesan católicos y van a misa. Se quejan de los Testigos de Jehová. No les parece que adopten la vestimenta de la región para conseguir más adeptos. A parte, usan los vestidos típicos popolucas pero les llegan a los tobillos, cuando normalmente se usan arriba de la rodilla. Los papás de Alicia son de Oaxaca, zapotecos. Salomón, en cambio, proviene de Chacalapa.

Se puede entablar bien una conversación con Alicia, sólo que cuando no está hablando se queda viendo al señor y le empieza a decir en voz baja, casi ininteligiblemente, “maldito estúpido”, como de reojo. Aunque Salomón y Edward dicen que no contesta bien y le ayudan luego a responder. La mayoría de las veces, cuando la llevan a tratar, ella le dice a Salomón que no gaste tanto en ella, porque es muy caro. Ella también se preocupa por Salomón porque es diabético. Para ella el dinero no es algo que se recoge del suelo, hay que trabajar por él.

Edward dice que trabaja de maestro en una primaria de una comunidad popoluca. Que es difícil a veces darse a entender con ellos y los tiene que

andar cuidando de que no tengan relaciones ya que allí se embarazan a temprana edad. Su responsabilidad como maestro es ver que no pase eso.

En la plática mencionaron a un señor de Soteapan, pastor de una religión protestante, que según sueña con las hijas o mujeres de los creyentes. Éste se las pide para acostarse con ellas porque “Dios dice que así debe ser”. Muchos se han salido de esa religión. La casa de Salomón expresa más solvencia económica comparada con la de Isabel. Simplemente con decir que le pueden pagar médico particular a ochocientos pesos la consulta. Salomón le busca lo que sea y le pagan lo que sea con tal de que se cure. Se casaron y dijeron “hasta que la muerte nos separe”, y ahí están luchando por ella.

Salomón se mudó de Chacalapa a Soteapan a los nueve años. Todavía tiene familiares allá pero ya casi no los ve. Sus hermanos son sus vecinos. Alicia todavía tiene familia en Oaxaca. Ella habla popoluca, zapoteco y español. Aunque admite que el popoluca no lo habla tan bien como los de la sierra. Y a causa del derrame cerebral le cuesta trabajo todavía hablar y se cansa. Al igual, para moverse es difícil y camina lento. Ella ve que los problemas en Soteapan se resumen con el aforismo “pueblo chico, infierno grande”.

Salomón tiene consciencia de sus costumbres. Por ejemplo dice cosas como “aquí la costumbre es pedir la bendición del padrino antes de casarse”. Cuenta como se desilusionó mucho de su hija Yuri porque se embarazó antes de tiempo. Ella era la consentida. La mandaron a estudiar a Coatzacoalcos y se embarazó. Salomón se enteró ya que se estaba aliviando. Tuvieron muchos problemas. Salomón hasta le puso una demanda a su yerno para que se responsabilizara de la hija. Amenazó con jalar palancas con un licenciado de Acayucan y la esposa que trabajaba en el ayuntamiento de ahí. Aunque Salomón no quería que su hija se juntara con él. Salomón se fue a emborrachar del coraje. “¿Y qué ganaba con eso?”, se pregunta Alicia. Salomón prefería hacerse cargo él de su nieta pero sin que luego la fuera a pedir su papá. Algún tiempo estuvo Yuri con su recién nacido yendo y viniendo de Coatzacoalcos. Luego su suegra convenció a Yuri y a Salomón de que se juntara con el papá de la niña, Miguel. Lo intentaron un tiempo pero a Salomón y a Alicia no les parecía que vivieran en un cuarto tan pequeño. Así fue como

Salomón les ofreció una casita de lámina que estaba construyendo en Soteapan. “Hasta salió ganando mi yerno”, cuenta Salomón. Alicia cuenta como le dijo a su yerno “el día que le vas a pegar a mi hija es porque tienes buena razón, pero no le vas a pegar sin razón”.

Su nieta una vez tenía calentura, ya hasta se había puesto morada. Les hicieron esperar mucho en el centro de salud. No les quisieron atender porque la enfermera Gaudencia “es una déspota”. Tuvieron que irse a Mina y a Coatza para que les trataran a la niña. Amenazaron con meterle una demanda a la enfermera.

Salomón se arrepiente de no haberles dedicado más tiempo a sus hijos ya que el trabajo no le permitía. Trabajó un tiempo en CONASUPO, dos años en Sotavento de jornalero cañero y ahora lleva veintitrés años en el ayuntamiento como sindicalizado. Ahora están orgullosos de su hijo Eduardo Enrique, o como ellos le dicen, Edward Henry. Él acaba de titularse de maestro de la UPN en Coatza, después de haber estudiado un rato computación en Acayucan. Fueron a verlo en su ceremonia de graduación. A Alicia la llevaron en silla de ruedas porque no tenía mucho que había pasado lo del derrame. Yuri acababa de pasar por una operación de una hernia pero también asistió.

Se queja Salomón de que sus padres no le ayudaron. Él trabajó mucho tiempo con su papá hasta que decidió independizarse. Su papá tenía dinero, tenía la bodega llena de café, cerveza, tenía carros. Mejor le daban el dinero a Alicia ya que ella se había ganado la confianza del suegro. “Me quiso como nuera” explica Alicia. Una vez lo mandaron a él y a su hermano mayor a comprar maíz a Tierra Blanca. Pero el hermano era un despilfarrador. Dejaron la camioneta y se fueron con el dinero al carnaval de Veracruz. Se compraron ropa nueva y todo. “Parecía payaso con el traje y el sombrero que me compró mi hermano”, dice Salomón.

Finalmente todos los hermanos de Salomón se independizaron excepto el más chico. Resentían que el padre tuviera una querida viviendo con él y con su esposa. A su padre le tuvieron que amputar la pierna pero ya no tenía a sus hijos para que lo ayudaran. Mucho del dinero y de la herencia iba para su querida. Por eso llega a la conclusión Salomón que a los padres no se les deja,

porque los hijos no saben ganarse la vida. El padre de Salomón murió y no pudieron velarlo en su casa porque el hermano chico ya había cerrado todo para quedarse con la herencia.

En cuanto a la esposa de Salomón, ella empezó con problemas por maldad de alguien. Alicia está convencida de que está enferma a causa de envidias de un tercero. “Nos han querido quitar nuestros derechos”. Más o menos tiene una idea de quién podría ser la persona que le está haciendo la maldad. En cuanto a alucinaciones, dice que sí tiene, que tiene visiones, cuando se las ponen. “Desde la drogadicción trajeron de eso, por eso tenemos la visión” explica Alicia. “¿Cómo es lo del chicle?” le pregunta Salomón. Para ella, empezó la drogadicción en Sotepan a través de los chicles. De ese hecho derivan muchos problemas. Empezaron las visiones que le ponen con rayo láser. “Miro porque me ponen visión por rayo láser, nada más miro yo”, cuenta Alicia de manera apologética. Ella no teme a las visiones porque no dañan tanto. Una vez salió gritando a la calle buscando a un sobrino de Salomón que tenía una tienda, “¡Claudio, Claudio, Claudio! ¡Deme alcohol porque mi hijo Eduardo está tirado y ensangrentado!”. Las visiones que le introducen el rayo láser son sobre sus temores y preocupaciones.

Muchas veces la han llevado con brujos. Ellos explican su enfermedad también por maldades de otras personas, como por vecinos o personas que querían que se casara con su hijo. Y cobran. Uno le pedía doscientos cincuenta pesos y le acabó pidiendo dos mil quinientos. Usan velas y huevo. Les pedían siete velas negras, siete velas blancas, un litro de alcohol y veladoras de las siete misas. Sentaban a Alicia en una silla y alrededor echaban alcohol. Le prendían para crear un círculo de llamas alrededor de Alicia. Interpretaban el movimiento fuerte de las llamas como señal de que ella tenía “mucho aire”. Le tallaban las velas y los huevos para quitarle las malas vibras. Alicia no cree que sirva nada de eso. Ya no quiere que su esposo gaste tanto en ella porque también Salomón tiene el problema de la diabetes. Salomón también ya se dio por vencido aunque se pregunta cómo otras personas han llegado a curarse con los brujos.

La madre de Alicia también veía y escuchaba cosas. Veía cosas y escuchaba groserías como Alicia, “de pura visión”. La mamá de Alicia llegó al punto de ya no creer lo que decía la gente, ni su propia mente. Cayó en estado de incertidumbre y escepticismo.

Alicia estuvo una semana con un primo de Salomón en Chacalapa. Él le hacía limpias y la bañaba. Le dieron agua para limpias y le echaron ruda, alcohol y mocada. Es caliente y no debe bañarse veinticuatro horas después de su uso. “Todo lo que decían lo hacíamos” dice Salomón. Le buscaron por todos lados para curar a Alicia. No hay una exclusión ni principio de contradicción entre las posibles explicaciones de una enfermedad; todas son igual de válidas, todas valen la pena si tienen posibilidad de curar.³⁷ ¡El mismo delirio se vuelve una posibilidad de explicación! Sobre todo, y especialmente, para Alicia.

Salomón cree que también puede estar relacionado con un trauma. Da una explicación que se parece más a las que dan algunas corrientes en psicología, psiquiatría y psicoanálisis. Salomón cuenta que el papá de Alicia murió joven, a los treinta y cinco años. Él venía regresando de Córdoba. Su esposa le comentó que le estaban ofreciendo en venta unos marranos pero le advirtió de que no fuera a ver. Le advirtió de las envidias en Soteapan pero el papá de Alicia fue de todos modos para ver si podía sacar alguna ganancia. Llevaba el dinero para los cerdos. Lo mataron a balazos pero no le quitaron ni un centavo. Alicia se le adelantó a todo el pueblo y corrió a ver donde habían matado a su papá. Cuentan que mataban mucho por envidias en Soteapan, sobre todo antes de que entrara la carretera y los servicios. Casi no robaban y si oías un disparo era muerte segura. Si oías dos disparos es que había dos muertos. Todavía en las comunidades de la sierra se guarda esta dinámica dicen Alicia y Salomón. Y no necesariamente existen repercusiones para el homicida.

Incluso había asesinos a sueldo en Soteapan. El señor Acho y la familia de los Pablo eran los más conocidos. Al señor Acho todos le tenían miedo. El ejército intentaba atraparlo pero se les escapaba. Llegaba a la tienda del papá de Salomón. Pedía cerveza y cartuchos para la escopeta. Se los metía al

³⁷ Véase el concepto de metapragmatismo en Jacorzynski, 2008:525.

morral, no pagaba por nada y se iba. Una vez se le apareció a Salomón y le amenazó con que lo iba a matar. “Te cortaba el pene, te lo metía a la boca y luego te hacía cachitos” cuenta con asombro Salomón. Solía meter pedazos de lima en los cartuchos para muerte segura. Cuando pasaban la gente gritaban “hay vienen los rebeldes” y todos se escondían o metían a sus casas. Hubo un tiempo que parecía que había toque de queda porque todos se encerraban en sus casas desde las seis de la tarde. También la esposa y el hermano de Acho mataban. Al final se acabaron matando entre hermanos, seguramente del miedo que se agarraron entre ellos.

Pero a Salomón y Alicia les incomodó seguir con ese tema. Prefirieron platicar sobre el mal de amores, más o menos corroborando lo que ya hemos escuchado. “Uno la ve, la desea, pero no le pide, la sueña, uno la tiene que buscar para hacerle el amor, ella se niega o no se le encuentra, se le va uno perdiendo el pene y se muere”. Lo recomendable, si la muchacha se niega, es pedirle una prenda sucia. Generalmente se da ropa interior con sangre menstrual. Salomón una vez conoció una muchacha que enloqueció por un tiempo a causa del mal de amores. Ella se había enamorado de un hombre casado. Ella enloqueció y se quitaba la ropa donde fuera, en público. Pero a ella sí la curaron, le tallaron el cuerpo con un escarabajo grande. “¿Y cómo no pueden curar a mi Licha?” se pregunta desconsoladamente Salomón.

A parte de cosas como el mal de amores y las envidias, nos interesa ver que piensan sobre la gente mala y la voluntad detrás de sus acciones. Para ellos, una persona buena es aquella que se compadece del otro. Una persona debe interesarse por el otro y brindar ayuda si es necesario. En cambio, hay gente que lo ve a uno tirado y no hacen caso del sufrimiento ajeno. Dan el ejemplo de Acho, que no se tentaba al matar a la gente y actuaba por puro egoísmo. “Les meten malas ideas a las personas, y las personas son las que son malas, nace de uno mismo”, según Alicia, “estamos echando a perder el mundo”.

Hablando de la maldad de la gente, conviene platicar acerca de la figura antropomórfica del mal. Para Salomón el Diablo sí existe, porque él lo ha visto. Una vez venía llegando del trabajo, llegó tarde. Iba cerrando el volteo. A las

doce en punto de la noche voltea y sobre la calle principal ve al mariachi. Traía sombrero de charro negro, traje negro, brillante y con sus espuelas, le dio miedo a Salomón. Su casa todavía era de lámina en aquel entonces. “¡Vieja, vieja, ábreme!” le gritaba con desesperación Salomón a Alicia. Se metió a su casa ya que el mariachi se venía acercando hacia él. Se asomó por una rendija pero nunca lo vio pasar. Otras veces lo ha llegado a ver. Cuando trabajaba en Sotavento le daba la impresión de que iba en los asientos de atrás de las camionetas.

Hace tiempo, ya tenían hijos Salomón y Alicia y estaban por casarse por la iglesia. Llevaban bultos de ropa a otras comunidades para vender. Traían luego gallinas y guajolotes y los vendían afuera de su casa. Los vecinos notaban que les empezaba a ir un poco mejor y quisieron matar a Salomón. El día que se casaban por la iglesia llegó alguien a querer pegarle a Salomón. El golpeado acabó siendo ese alguien pero luego llegarían los dos hermanos también con malas intenciones hacia Salomón. Uno de ellos traía un calibre treinta y ocho. Se echó a correr Salomón y a gritarle a su hermano mayor que vivía a lado. Ése siempre traía su pistola consigo, también era una calibre treinta y ocho. Desgraciadamente, el hermano llegó cansado ese día de Coatzacoahuila y había dejado su pistola en el ropero. El hermano de Salomón salió y se encontró con que tenía al pistolero enfrente. Le disparó a quemarropa, en los intestinos. Tuvo que irse en la camioneta agarrándose los intestinos hasta llegar al seguro. Salomón quedó sólo y le dispararon dos dedos arriba del corazón. Cayó hincado pero la bala entró y salió sin mayores daños. En cambio, el hermano de Salomón estuvo internado por nueve meses pero sobrevivió. “Nada más porque yo me iba superando” se queja Salomón. Según él, los que tienen envidia no se superan porque no le saben buscar a la vida.

Y cualquiera puede amenazarte a muerte, sea amigo o familiar incluso. Tiene problemas con su conuño. Su cuñada siempre lo pone de ejemplo de persona que busca superarse, aún siendo “un simple chofer”. La casa de su conuño se llueve y no trabaja. Por otro lado, a Salomón lo tachan de mandilón, ya que no toma ni fuma. De la casa va al trabajo, y del trabajo va a la casa. Después nos contaría Eduardo que no siempre fue así, antes de que enfermara su madre, Salomón era diferente.

Cuando no se encuentra Alicia, Salomón explica que ella se inventa lo del láser y lo de la drogadicción. Él le quiere quitar esas ideas. Normalmente no es agresiva, pero todos los días repite esas mismas ideas. Y se enoja que la gente no vea lo que ella ve, o que crea lo que ella está diciendo.

Para Salomón, el salir adelante en la vida depende de la voluntad de uno mismo. Con contradicción aparente, cree que nada se puede en la vida si Dios no lo permite. Dos máximas se contraponen; “ayúdate que Yo te ayudaré” y “todo está en Dios”. Da el ejemplo de una religión que de plano deja todo en manos de Dios. En esa religión ni toman medicina porque todos estamos en *Sus* manos. Por un lado, Salomón dice que cada quien tiene su destino, pero por el otro lado, confiesa que la voluntad de uno es la responsable de nuestra situación. De la misma manera se opone el egoísmo con el altruismo. Pero Salomón le da mayor valor al interés por el otro, sobre todo cuando el otro es un ser querido. Así como Alicia lo cuidó cuando él estuvo en el hospital. Ella no comía, y dormía en el piso por él. Ahora él se hace cargo totalmente de su esposa y de su salud. Esa es la importancia del matrimonio. En cambio, su hermano ha tenido varias esposas y ha dejado regados los hijos con ellas.

Salomón ofreció de tomar, Alicia le dijo que trajera un refresco de la tienda y fue y trajo uno. La señora Alicia y Salomón se quedan sentados en el pórtico viendo hacia la calle. Alicia regala camotes a sus visitantes antes de que se vayan. Nos invitan al festejo de titulación y cumpleaños de su hijo Edward.

Más tarde nos encontramos con el hijo más grande, Joaquín. Le comentamos que nos habían invitado a las carnitas del festejo del cumpleaños y titulación de su hermano Eduardo. Dijo que ya estaban en la casa de su hermana Yuri, y que él iba a llegar hasta el rato. Quedamos de verlo a la una de la tarde ahí en su casa para irnos juntos.

De ahí a esperar un rato afuera de la casa de Salomón y Alicia. Llegó Joaquín en el Jetta negro que tienen, venía de casa de su hermana. Ahí llegamos como primeros invitados. A lado de casa de Yuri guardan cosas del ayuntamiento como tambos de gasolina, diesel y motoconformadoras. Ofrecieron de tomar ambos hijos. El patio tenía unas quince mesas para cuatro

personas cada una, con mantel blanco y servilletero azul encima. Estaba puesto el estéreo y los demás se encontraban adentro con los preparativos. La señora Alicia la estaban peinando y Salomón se quedó en la otra casa porque se sentía mal. Sacaron a la señora y se pudo platicar con ella otro ratito. Su hijo Joaquín la acompañaba parado, allí con nosotros. Nos cambiamos de mesa a una con más sombra. Se fue Joaquín pero llegó Salomón poco después. Le traía su melón en un tóper a la señora. A la señora Alicia no le gusta tomar. Pero cuenta entusiasmadamente como participó en la Guelaguetza, aunque le costó trabajo por no haber nacido en Oaxaca. Cuenta que le gusta pasear y salir a caminar.

En eso llegó Yuri, la hija de Salomón. Rápidamente se abre a platicar sobre su vida privada. Ella comenta que de pequeños sufrían, pero que gracias a su papá aprendieron de la vida. Él los llevaba a vender paletas y ropa. Cuando estudiaban, el papá les daba coscorriones hasta que se les metiera bien en la cabeza las respuestas para su tarea. Pero la hija tiene frustraciones, porque ella estudiaba mucho y le iba bien hasta que se embarazó en la prepa. Ahora presiona mucho a sus hijos; ellos están ya de vacaciones pero dice que tienen que estudiar. A su hija más grande, Ingrid Yajana, le deja de dar dinero una semana antes de sus exámenes para que no se distraiga y no le da hasta después. Si le va bien, entonces la recompensan, “¿ahora sí hija, a dónde quieres ir?”. No quiere que sus hijos estén en la escolta porque les quita tiempo y los distrae ya que tienen que salir a practicar y se los llevan a concursar a otros lugares. Su hijo varón se llama Jesús Antonio, es muy latoso, parlanchín y no es nada tímido. Lo vistieron con cinturón, camisa de cuadros y sombrero. La hija más chiquita se llama Jade Marina.

A Yuri no le pega su esposo, pero le molesta que se vaya de borracho porque luego anda vomitando los pasillos por no llegar al baño. Así que lo tenía castigado, no podía tomar ese día. Incluso lo ha dejado dormir en el pasillo, en el patio, en la camioneta, etc. Es orgullosa de que tiene su propio dinero, lleva diez años de casada y no le espanta que su esposo la deje, que ella puede sola. Incluso se les han escapado animales del corral y va ella a buscarlos al

campo, aunque regrese tarde. Se jacta de no cansarse y de que cuando acaba su quehacer va a ver a su mamá. No le gusta descansar.

Le acaban de operar de una hernia por su último embarazo, que le causó que se le saltara el ombligo. Ella se fue sola al hospital de Tonalapan para que la operaran, bien temprano porque tenía que llegar ahí a las siete de la mañana. Su esposo la alcanzaría hasta después, le avisaron que había llegado antes de meterla a cirugía. Le dijeron que tenía que descansar aunque sea un mes. Otro doctor le dijo que de tres a seis meses. Ella dice que estuvo en cama por diez días pero que no aguantaba y ya le venían nuevos síntomas como dolor de cabeza. Ella prefiere estar activa. Para evitar dolores de cabeza recomienda cortarse el cabello cada dos o tres meses porque con el cabello largo le da a uno dolor de cabeza. Su esposo trabaja para la CFE. Su hijo Jesús quiere ser bombero o como su papá, incluso le compraron su juego de herramientas de juguete. Nuevamente Alicia habló sobre el esposo de Yuri, diciendo que le puede pegar pero con buena razón, no sin razón alguna. Pero Yuri negó que su esposo fuera golpeador.

Yuri trajo un poco de cueritos del puerco que destazaron el día anterior. Solamente que ya estaban aguados y difíciles de masticar. Pero siguió la plática.

Se fue Yuri y nos quedamos platicando otro poco con Salomón. Él venía quejándose de que su hijo Joaquín quería las llaves del carro. Pero dice que su hijo toma mucho, igual corroboraba Alicia. Que no para hasta quedar tumbado. Ya van varias veces que va por el carro a la cantina donde está su hijo para que no maneje borracho. Ya ha tenido dos accidentes en auto, en uno se fue por un barranco de la carretera y rodó y se volteó. Le dio las llaves a Eduardo y éste ya sabía de qué se trataba. Eduardo es el más tranquilo, tiene como treinta años, Joaquín tiene unos treinta y tres años y Yuri ha de tener como veintiséis. Salomón nos comentó que su yerno tiene gallos de pelea, allí los tenía en el patio, y que luego lo invitan a ferias donde los hace pelear.

Empezó a llegar más gente. Salomón se lleva muy bien con una señora que parece es su sobrina, aunque le dice abuelo. Hay jerarquías de estatus en la fiesta denotados por ciertos comportamientos. A María la tienen separada y

no le dejaban comer con nosotros y los demás. El hermano mayor de Salomón llegó con su hijo, un mudo, y otro que le dicen el maestro. Salomón lo respeta mucho. Salomón mueve mucho la pierna, como nervioso. Enfrente de él y de su esposa, su hermano le dice que qué gacha es la enfermedad, que nada más mire a su esposa, y Salomón le responde que la tiene con muchos problemas; esquizofrenia, diabetes, hipertensión y derrame cerebral.

Las señoras llegan a saludar y platicar con la señora Alicia. Le hablan en un tono condescendiente y con Salomón no usan ese tono. Salomón la defiende cuando puede. La señora responde un poco cortante pero amablemente. Es difícil que mantenga mucho la mirada la señora.

Trajeron platos de comida y ampolletas de cerveza o refresco si gustabas. El plato era de unicel y venía con una de las comidas típicas para las fiestas en Soteapan. En el espacio grande traía las carnitas preparadas al estilo Michoacán, su pasta de coditos con jamón (esta traía pedazos de fruta como manzana y durazno) y en el otro espacio chico traía su salsa verde. De postre un adorno de cristal con dulces, bombones y una pluma.

Ahí en su casa, Salomón estaba arreglando, que no tenía agua e iba a romper el piso para ver donde estaba el problema, buscando la llave de paso. Llegó Eduardo y nos pusimos a platicar un rato. Platicó que su mamá le echa la culpa de sus problemas a una vecina de ellos, esposa de su primo. Que ella fue la que le metió el chip en el pecho y al modificar cierto aparato desde una distancia puede hacerle sufrir a Alicia. Dijo que su papá le pegaba mucho a su mamá, la pateaba, tomaba mucho y la golpeaba. Él cree que los males de su mamá es un castigo de Dios hacia su papá. Luego al papá le dio diabetes y fue cuando dejó de tomar, y de golpear a su mujer y a cuidarla más.

Eduardo tenía dieciocho años cuando su mamá empezó con problemas. Dice que ella empezó hablando sola, que le preguntaban con quien hablaba y ella respondía que con nadie. Podía estarse imaginando que estaba hablando con quien fuera del pueblo. Alicia dejó de dormir, le daba insomnio, hablaba sola toda la noche y cada vez con mayor volumen. Eduardo dice que se levantaba a decirle a su mamá que ya se acostara pero que no hacía caso. Entonces Eduardo tampoco descansaba bien hasta que un día de plano se

desmayó. Luego vio a su papá y a su mamá parados sobre él, Salomón diciéndole a Alicia, “ya ves lo que estás causando”. Dice Eduardo que venían a visitarla personas o pasaban a saludarla y ella ya contestaba muy groseramente. Le decían a Alicia que ella no debía de contestar así, que mejor no contestara en vez de decir cosas con malos modales.

Eduardo cree que a él le cargan la mano con su mamá ya que él no vivió hasta los once años con sus papás, antes vivía con su abuelita. A Eduardo le va bien con el estudio y con la chamba, siente que su hermano le envidia por eso. Ellos trabajaban antes en Ciudad Juárez, en puestos gerenciales de las maquiladoras. Eduardo nos contó cómo él se fue metiendo en la política ya que tenía muchos conocidos en Convergencia. Su familia siempre fue Priista de hueso colorado pero él los convenció de que se unieran a Convergencia. Ganaron la presidencia municipal y a él le dieron chamba en el DIF.

La presidenta del DIF era su jefa pero tuvo muchos problemas con ella. Dice que ella trataba muy feo a sus compañeros y les faltaba el respeto, y que cuando se lo quería hacer a él, él no se dejaba. Él era muy aplicado y le sacaba el trabajo adelante a la presidenta. Ella no hacía nada para el DIF, solamente “se hacía mensa” y hacía cuentas de su negocio, de una tienda de abarrotes. Él se quejaba que tenía que ir luego a hacer encargos a Xalapa, por ejemplo, y solamente le daban cien pesos para comer a él, al chofer y a la persona que llevaban. Una vez la presidenta le pidió de favor que le hiciera el paro para que dijera que estuvo con ella, ya que ella estuvo en un hotel con su chofer al parecer. Pues no quiso hacerle el paro y se armó un escándalo, hasta fueron la presidenta y el presidente a verlo a su casa. Él les dijo que no sabía nada y que si ella se había cansado de él, ¡qué no lo metieran en sus problemas!

También dice que le aturden sus niños de la primaria. Los tiene en regla, los obliga a lavar los baños si se portan mal, pero antes les pregunta a ellos qué pensaban que era el peor castigo. Los hacía votar acerca de esto y así es como dice Eduardo que ellos solos se ponían el castigo.

Por otro lado, tiene sus tres sobrinos y cinco ahijados. Les compra para el día de los reyes y hay una niña que no le acepta sus juguetes si no son

caros. Él se queja de los niños que no saben apreciar las cosas o por lo menos los motivos e intenciones de los demás. Eduardo ya hizo su casa, ahí, a lado de la casa de Yuri. Él quisiera ayudar a su hermano pero no confía en él porque “es un borracho”.

Ha ido a la ciudad de México pero sólo a la Villa. Cada tres años ahorra con sus cuates para viajar, pero este año, que iban a ir a Cancún, no podrá ir por la enfermedad de su mamá. Él se considera una persona de carácter fuerte. No cree en las brujerías. Se queja de que existe discriminación en Acayucan para los que vienen de la sierra; se fijan en los que traen lodo en los zapatos. Para él no todos son amigos, solamente son “amistades”. Los amigos son los que están en las buenas y en las malas. Se fijó en aquellos que le ayudaron cuando su mamá estuvo internada en el hospital.

Se queja de que él nunca tuvo un solo juguete pero se da cuenta que feliz puede volverse un niño con un juguete. Le enoja que su hermano estuviera tres años más en Ciudad Juárez y nunca les habló a sus padres. En cambio él sí hablaba seguido. También trabajó en Estados Unidos de *dishwasher* y se llevaba bien con sus patronos. Sus compañeros de trabajo le envidiaban.

Pero ahora regresemos rápido a casa de Yuri. A Joaquín lo dejamos paleando la tierra de la banqueta que dejó su papá a la hora de romper para componer la toma de agua. Estaba Yuri viendo su telenovela pero la dejó para salir a platicar. Me contó cómo siempre se sintió frustrada con la situación familiar. Que a ella siempre le cargaban la mano y le tocaba cuidar a su mamá y darle su medicina. Luego la sacaban de la escuela porque su mamá se ponía mal, ya fuera que se encerrara en su casa o que se saliera a vagar. Yuri dice que le cargaron más la mano a ella porque es mujer, aunque dice que a ella la tratan más bien como varón, sobre todo el papá; dice que Salomón no tuvo dos varones y una vieja sino tres varones. Y es que la mandaban a traer cemento, block, piedras, etc., en la carretilla.

Al igual que Eduardo, Yuri se quejó mucho de su hermano Joaquín, de cómo él es el más consentido y que a él nunca le piden, rechazan ni reprimen nada. Siempre están mejor Edward y Yuri entre ellos que con Joaquín. Hasta

se han agarrado a golpes Joaquín y Edward. Yuri también cuenta que cree que su mamá empezó con su locura por su soledad en la casa, que no le gustaba nunca salir (ni al mandado, siempre mandaba a sus hijos) y también por celos hacia su esposo.

Por otro lado, cuenta cómo fue que se quería ya ir de su casa y por eso decidió irse a la universidad. Ahí conoció a su esposo. Para ella fue un error embarazarse pero le dijo su esposo que se tenían que hacer responsables de ello así que por eso se casaron. Y bueno, toda la historia de que el papá de Yuri demandó a Miguel, que hizo que Yuri se regresara a Sotepan, luego Miguel la acabó siguiendo, etc. Se queja de que sus papás la quieren controlar mucho, que se meten mucho en su vida, no les gusta que viajen y cuando lo hacen les llaman para que se regresen, etc. Por eso Yuri se quiere alejar un poco aunque siempre la acaban chantajeando. Sus tías están de acuerdo en que le cargan la mano y de que a Joaquín casi no le exigen.

Una vez, su mamá se salió de su casa y llegó hasta Tonalapan, a casa de su tía. Les habla su tía por teléfono avisándoles de lo ocurrido y le regresa a su mamá con un bulto de fruta. Su mamá dice que inventa mucho sobre las personas. Por ejemplo, dice que el jefe de Miguel es el mismo Diablo. Por otro lado, contó que el chip se lo explica su mamá como tenerlo implantado por culpa de la esposa de su primo (del sobrino de Alicia). Muchas veces su mamá siente calores en su parte, en su pecho, en los muslos, etc. Luego su mamá le decía que ahí venía el Diablo a la casa y que había que cerrar puertas y ventanas. Entonces Yuri, para desafiar su creencia, las abría y Alicia las volvía abrir, y así hasta que se cansaba Alicia, porque Yuri se negaba a seguirle la corriente a su mamá, a darle la razón. Le quería hacer entender que estaba equivocada. Yuri cuenta que de las dos hermanas de Alicia, una la apoya pero la otra le dice muy feo y la confronta demasiado directo acerca de su locura, cosa que enfurece a Alicia porque no lo acepta.

Luego sí se ha puesto agresiva. Por ejemplo, hace poco dice Yuri que le aventaba piedras a los pies porque Yuri no le creía uno de sus delirios. Aunque Yuri dice que prefiere que se lo hagan a ella que a otro porque la pueden encarcelar a su mamá y no van a entender su condición. Yuri sí ha querido

internarla en un hospital psiquiátrico, uno de Villahermosa, pero su papá no quiere separarse de ella, aparte de que dice que la van a tratar mal en esos lugares. Luego amenazan a su mamá con que su papá va a dejarla por otra si no le echa ganas a su enfermedad, a su locura. También dice que algunos compañeros del trabajo de Edward o de ella en la escuela le dicen que su mamá está loca, o le preguntan, pero ellos lo niegan y dicen que ella está mal pero no loca.

En otro tema, Yuri dice que los hermanos de su papá son poco comprensivos con Alicia y ellos son los que molestan a Salomón de que es un mandilón. No le agradan mucho sus tíos. Incluso uno de ellos parece que le hizo algo a ella aunque no se lo ha contado a nadie, quiere ella evitar problemas. Por otro lado, ella no le confía mucho a Joaquín ni a su esposo dice. Sobre todo ahora que su hija se está desarrollando rápido, dice que les vaya dar por hacerle algo a la niña, sobre todo con copas encima. Solamente a Chucho se los deja encargados porque cree que no le harían nada a un varón.

En eso sale Edward y dice que va para la iglesia con la Virgen, que se acercan las fiestas de la Virgen del Carmen. Cuenta que ayer hubo fandango a lado de ahí, en la casa del mayordomo Silverio. Se va y luego llega Salomón que le traía las llaves del Jetta a su yerno porque iba al rancho. Al parecer, unos perros le mataron a algunos de sus gallos. Platicamos un rato con Salomón y en eso llegó Alicia con Edward. Se la encontró Edward caminando sola por las calles. Y es que Alicia nunca quiere dejar solo a su esposo.

Contaron, por último, sobre una costumbre que se practica al inaugurar una casa. Cuando una casa se va a inaugurar, como la de Edward, se tienen que poner camarones (o caldo de camarón) en las cuatro esquinas de la casa, para que la casa quede curada de malas vibras y espíritus.

Tercer Caso: Angélica y su abuela Teresa

El señor Ricardo refirió el caso de “una chavita trastornada que la tienen amarrada, pobrecita”. Sugirió buscar el caso en las casas que se encuentran cerca de la escuela Rosas de la Infancia, también muy cerca de donde vive

Isabel y Hermelinda. Por allí podíamos pregunta por el señor Pedro Duarte Manuel o Teresa Manuel Cruz. Nos señalaron dónde y preguntamos en su casa. Tienen muchos perros allí, resguardando la casa. Salió un chavo en silla de ruedas. Confirmó que ahí vive el señor Duarte pero que no tenían casos de familiares con trastorno mental. Parece que por desconfianza el joven prefirió no hablar del caso que tuvieron; su prima Angélica.

Pasamos después a buscar otra vez a Teresa Manuel Cruz. Antes de que llegáramos, la señora Teresa estaba haciendo su pinole porque no puede tomar café. Si toma café le dan nervios, su cuerpo le brinca y no puede dormir. Su nuera acababa de regresar de estudiar en el INEA. Por las lluvias del día anterior se les había metido el lodo a la casa. Vimos que llegó y nos recibió. Nos comenzó a platicar sobre Angélica. Dijo que era una niña normal pero que se fue a trabajar con un señor. Ella quería pagarse sus útiles y libros para la secundaria. Tal señor se iba a hacer cargo de ella. Parece ser que le dio a leer de un librito negro. El libro negrito fue el que la “encantó” a Angélica, el libro tenía el mal. Luego, la llevaron por un camino apestoso, a una comunidad donde le dieron una moneda. Y eso fue la causa de su locura. Más tarde llegó la abuela de Angélica, Teresa Manuel Cruz. La señora es muy amable y no da la más mínima impresión de ser agresiva o malintencionada. Explicó que mantenían amarrada de la cintura a su nieta porque ella sí era muy agresiva. “Se te iba a golpes, y quería romper las cosas” cuenta. Su mamá se la llevó a Acapulco con su esposo y parece que ya se está mejorando, gracias a la Palabra de Dios. Teresa dice que su nieta hablaba con la “gente de la tierra”, con demonios y muertos. Le llegaba el mal pensamiento y no comía ni dormía. Le daban comida y la hacía pedazos y la tiraba al suelo. El padre de Angélica tomaba mucho y ella no tenía suficiente para los gastos escolares. Después de un mes de haberse ido a trabajar con el señor que ya se mencionó, se puso mal. Angélica le cocinaba y le hacía el quehacer. A cambio de ello, Angélica se dormía en la casa de su patrón y recibiría para sus gastos. El señor, supuestamente, se haría cargo de ella.

La abuela sospecha sobre las malas intenciones del patrón de Angélica. Dice “nosotros somos mujer”. A las mujeres les siguen los hombres y cuando la mujer no acepta, el hombre le hace maldad a la mujer. Así se explica el mal de

amores. Antes, dice ella, cuando era así, ahora ya no es así. Los hombres cortejaban a la mujer. La mujer a veces no quería nada con el hombre. Y si el hombre quedaba enamorado entonces tenía el mal de amores. Cuenta que su nieta no siempre estaba agresiva. A veces estaba bien y a veces estaba mal. Cuando le “llegaba un poquito sentimiento” estaba lúcida y podía platicar con ella. Angélica le decía a su abuela que la perseguían hombres y se estresaba por ello.

Muchos pasan diciendo que pueden curar todo tipo de males. Algunos vienen de Catemaco, Montegrande, San Andrés, etc. Pero solamente vienen a engañar desde el punto de vista de Teresa. Piden mucho dinero, algunos desde diez mil pesos. Uno le sacó quinientos pesos a Doña Teresa. No le hizo más que un baño y le echó agua con cebollín picado, y nunca regresó. La señora Teresa se lo encontró después en el pueblo y lo confrontó. Le dijo que tendría que rendirle cuentas a Dios. El brujo dejó de ir a Soteapan, y ya no lo vio más Teresa. También conoció a un espiritista que le cobraba seiscientos pesos, pero él venía de Coatzacoahuacán.

Teresa extraña a su nieta y a su hija. Como están en Acapulco no sabe nada de ellos. La última vez que platicó con su hija fue el ocho de noviembre del año pasado. Esperaba que este año le fuera a marcar igual. Tendría que ahorrar para contestarle. Le llaman a la caseta telefónica y vocean para que vayan a contestar. Pero cobran desde sesenta pesos una llamada de media hora.

Para la señora Teresa no existe el infierno sino que los muertos están donde está uno. No hay separación entre los dos mundos. Para ella Dios no castiga y sólo espera a que le lleguen sus hijos. No quiere Dios que los humanos se envidien. “Todo es del Hijo del Padre, de Uno, no de varios”. Por otro lado, se contradice un poco cuando dice que su nieta solamente se imaginaba a las personas con las que ella hablaba.

Los primos de Angélica también viven ahí, son los hijos adolescentes de la nuera de la señora Teresa. Ellos eran chiquitos cuando su prima vivía con ellos y le tenían miedo. La conocieron bien y no saben porque se puso mal. Para ellos su prima se convirtió agresiva y ya no se le podían ni acercar. Le

preguntaban ellos el por qué de sus acciones y Angélica simplemente desviaba la mirada y no les contestaba.

Peregrinación a Catemaco

Vámonos ahora a la misa del domingo, antes de los días en que empezaban las fiestas y la peregrinación por la Virgen del Carmen. Llegó el sacerdote e invitó a verlo en Ocozotepec, en la misa de las seis de la tarde, con los peregrinos de la Virgen del Carmen, que irían a Catemaco. En su sermón dijo algo importante sobre la Palabra de Dios, y cómo Jesús la podía escuchar. De cómo Dios guía las intenciones y actos de las personas.

Salimos a las cinco de la tarde hacia Ocozotepec. Desde Soteapan se veían a los peregrinos. Traían maletas, termos y botellas de agua. Algunos vestían ropa deportiva, otros de pantalón y sombrero y huarache, otras con vestido, algunos en carro, en pie o a caballo. Les habían prestado una escuela primaria en Ocozotepec y también el salón ejidal. Había gente ya acomodándose en la iglesia de lámina, a lado del altar. La iglesia de material apenas estaba en proceso de construcción. El altar era muy distintivo; sobre un mueble de madera estaban muchos santos y vírgenes y era muy colorido.

En el salón ejidal ya muchos habían colgado sus hamacas de las columnas. Unas señoras habían hecho un fogón a lado de la iglesia y ya habían calentado su olla de frijoles para comer con tortilla. Sacaron el podio y una mesa al patio de enfrente de la iglesia, cruzando la carretera. Ahí se haría la misa. Más tarde, salieron unos señores con sus tambores y comenzaron a tocar. Comenzó una parte de la procesión, de la iglesia a la primaria, donde se encontraban los peregrinos, y de regreso a la iglesia. Llevaban a la Virgen del Carmen al frente pero atrás de los tamboreros. Llegando a la primaria se unieron más estandartes de la Virgen del Carmen y sonaron un cuete. Estuvieron unos cinco minutos parados hasta que sonó el segundo cuete y empezó a tocar la banda.

En la iglesia pudimos platicar con unas señoras. Ellas llevan haciendo la peregrinación desde chicas, son hermanas. Ellas venían de Huasuntlán pero

había gente de Pajapan, Agua Dulce, Tonalapan, Chinameca, etc. y de muchas más regiones popolucas. A la mayoría le ha hecho algún milagro la Virgen. Por ejemplo, la señora estuvo muy enferma y la Virgen la ayudó a salir adelante. En su enfermedad pudo “ver a la Virgen”, la tocó en el hombre, y la señora cuenta cómo veía un río de sangre. La Virgen le dijo que Jesús le esperaba, que tenía que beber la sangre del Hijo del Hombre y comer de su carne para poder resucitar y la Virgen la resucitó.

La señora contó que solamente vienen los de buen corazón, los que están con Dios. Que no deben ir los que no vienen de todo corazón. Por ejemplo, dice ella, que la vez pasada fue un chavo con un caballo prestado, solamente que el dueño del caballo lo prestó como a fuerzas (no quería prestarlo). A causa de ello el chavo cayó muerto allí en Ocozotepec. Fue la ambulancia por él.

Al día siguiente seguirían los peregrinos su camino. Después de dormir en Ocozotepec agarrarían sierra arriba. Llegarían hasta Tebanca, ya muy cerca de Catemaco. En el segundo día llegarían como a las diez u once de la mañana donde se encontraría la peregrinación con la procesión de recibimiento. Como dijimos, no todos caminan. Algunos van en camionetas mixto-rural, otros se van en su propio carro. Otras personas ni siquiera toman la misma ruta y llevan el carro por Comején y Covarrubias. Otra opción es un servicio de camiones de segunda clase que va de Acayucan a Catemaco por cuarenta y nueve pesos.

Dos días después podemos alcanzar a la peregrinación en Catemaco. Pasando por la iglesia vemos que le estaban rezando a la Virgen antes de sacarla. Tenía unos cuarenta años que no sacaban a la Virgen de la Iglesia. Siempre sacaban a otra más chiquita y no tan antigua. Sólo que ahora el nuevo sacerdote dio chance de sacarla. Hay gente que se va caminando a la Cruz. La Cruz es un crucero donde se encuentran las camionetas piratas, por donde pasan los autobuses y por donde se agarra la carretera a Sontecomapan o a Tebanca. En una esquina hay una tienda que se llama *Súper La Cruz*, y es que el dueño levantó ahí una cruz con su nicho y jaula. Los peregrinos llegan ahí con sus ramas de albahaca. Había gente de Catemaco que les vendía las

ramas de albahaca a los peregrinos. La Cruz se encontraba abierta y entraban a pegarse con las ramas para limpiarse, pasándole primero las ramas al Cristo crucificado.

De ahí, unas personas se quedaban sentadas y otras se iban a dejar sus maletas a casas de sus comadres y compadres para no tener que andar cargándolas. Los que no tenían donde llegar tendrían que seguir cargando lo que trajeran consigo hasta llegar al albergue *Casa Emili* que les había proporcionado el municipio de Catemaco. Pero otro tanto de peregrinos se estaba reuniendo más adelante, pasando el hospital de Catemaco por una gasolinera, y a lado de donde se había instalado la feria por las fiestas de la Virgen del Carmen. Aunque los peregrinos popolucas no eran los únicos que llegaban. En las calles de Catemaco llegaban autobuses con personas de otros estados y hasta de otros países, y llegarían más. A lado de la feria ya se había instalado una caravana de salud y les estaban dando vales de comida a los peregrinos para más tarde.

Sobre la carretera se vio a lo lejos que venía ya la procesión de los peregrinos con sus estandartes de la Virgen. Atrás de ellos venían los ciclistas-peregrinos y atrás de ellos una patrulla. Llegó otra patrulla para bloquear el camino más adelante y también estaban los de la Cruz Roja. El municipio de Catemaco, junto con la Basílica de la Virgen del Carmen, preparaba la llegada y el recibimiento de los peregrinos. Echaban cuetes y le cantaban a la Virgen. Se quedarían parados esperando que llegara la procesión de los Catemaquenses. Los ciclistas no traían ramas de albahaca así que cortaron ramas de los árboles que se encuentran ahí en la carretera, llamados Papelillo.

Había personas de Catemaco que les tomaban fotos a los peregrinos con sus cámaras y celulares. Los estandartes iban al frente de la procesión. No había señoras con vestidos típicos popolucas. Pero sí había hombres con la vestimenta típica de los campesinos popolucas-nahuas; huaraches, sombrero, pantalón y camisa, con su morral y su machete.

Se oían cuetes a lo lejos de que venía la procesión de la iglesia de Catemaco. Se aproximaba la procesión de recibimiento con el padre y las autoridades municipales al frente. También traían a la banda. Venía el

presidente municipal de Catemaco y en la procesión de los peregrinos venía el presidente municipal de Pajapan. Llegaron y echaron cuetes. Los de Catemaco tenían una base para echarlos. La Virgen del Carmen la voltearon y las dos procesiones se volvieron una. Le tendieron un perímetro con un mecate para que la gente no se acercara demasiado a la Virgen y así poder protegerla de algún daño accidental. El Padre, que traía unos lentes oscuros y un sombrero, dijo algunas palabras, así como el presidente municipal de Catemaco; les dieron la bienvenida a los peregrinos. Contrasta mucho el origen mestizo de los Catemaqueños con el origen popoluca-nahua de los peregrinos. Son identidades muy diferentes que convergen para estas fiestas.

Las señoras gritaban, ¡Viva la Virgen del Carmen! ¡Viva! ¡Viva la Virgen de Catemaco! ¡Viva! Y siguió la procesión rumbo al Tegal, la piedra en la laguna de Catemaco, donde se apareció la Virgen. Las señoras y señores le cantaban a la Virgen y seguían echando cuetes, marcando el rumbo de la procesión. Llegamos al Tegal y subieron a la Virgen en su lancha decorada especialmente para ella, con mantel blanco y arreglos florales. También tenían que asegurarle una lancha a la banda y a las autoridades político-religiosas. Mientras los presidentes se tomaron una foto en el nicho de El Tegal y el presidente municipal de Pajapan le dejó un arreglo floral a la Virgen ahí.

Subieron todos los peregrinos a las lanchas, menos los ciclistas y los que no quisieron, así que sobró lugar en las lanchas. Las lanchas tenían nombres religiosos como La Providencia, Sta. María de Jesús, La Virgen, etc. Las lanchas iban muy lentas y llevaron a la Virgen y a la procesión hasta la Plaza de la Virgen, sobre el malecón de Catemaco. Ahí desembarcamos y bajaron a toda la procesión. Los ciclistas ya estaban ahí. Había equipo de sonido con un organizador en el micrófono. Bajaron a la Virgen en la Plaza e hicieron fila los peregrinos para persignarse frente a ella, tocarla y besarla, y también usaban sus ramas de albahaca. Los estandartes los pusieron atrás, apoyadas en un nicho de la Virgen. Había estandartes de Cosoleacaque, Tecolapan, Pajapan, San Juan Volador, Sta. María Reina del Rosario, Chinameca, Palma Real, Batajapan, Chacalapa, Huasuntlán y Mecayapan. De ahí, la procesión siguió hacia la basílica donde terminaría para dejar a la Virgen en su lugar de inicio.

La cantidad de personas había crecido mucho en número. Había al principio unos doscientos peregrinos y unas cien personas de la procesión de Catemaco, pero ahora había unas mil personas en el centro de Catemaco, afuera de la basílica. Entraron con la Virgen, seguían echando cuetes, seguía tocando la banda, seguían cantando y tocaron las campanas. La basílica se llenó. Dejaron a la Virgen en su lugar. Les dieron su comida a los peregrinos y llevaron a los que necesitaban al albergue, *Casa Emili*. Hubo misa para los peregrinos a las cinco de la tarde pero ya fueron pocos los que asistieron.

En la tarde, con el calor, vamos a una de las cervecerías del malecón de Catemaco. Tomando cerveza nos encontramos con Alonso Domínguez. Curiosamente rentó más de un año en Soteapan. Era profesor allá. Es originario de Boca del Río y trabaja para la Asociación Ganadera Regional. Cuenta sobre Nuevo México, un pueblo pasando Sta. Martha pero que conecta luego con Tebanca y Catemaco. Arriba de la cervecería pagaba un cuarto de mil pesos y se llevaba con el de la cervecería que era ex-militar. Dice que en Nuevo México hay cuevas. Por esas tierras sabe que explotaron minas en tiempos de Echeverría, donde sacaron mucho oro y plata. Parece que dejaron todo porque tuvieron problemas con los “espíritus de las minas”.

Contó sobre un incidente político en Soteapan donde la oposición quiso tomar el palacio municipal. Un hombre se subió al techo durante los sucesos para celebrar su toma pero lo balacearon. Luego llegaron los soldados a restringir el movimiento. El gobierno municipal decidió desnudar a los que tomaron el palacio y dejarlos en la noche en el campo. Los señores tuvieron que robarse la ropa de los tendedores para vestirse.

Al día siguiente, a las seis de la mañana, en la iglesia le tocaron las mañanitas a la Virgen. No había mucha gente adentro, solamente la banda y a lo mucho unas cuarenta personas más. Había unas diez personas esperando el baño. Algunas personas se durmieron afuera de la iglesia y ahí seguían con sus cobijas, petates, etc. Ese día se regresaban muchos de los peregrinos, de la misma manera que llegaron.

De regreso en la iglesia de Soteapan, estaban las decoraciones para el día de la Virgen. Había floreros con alcatraces y estaba la Virgen vestida de

rosa. El padre Mario estaba ahí. Él es jesuita, nació en el D.F. y creció en Potrero Verde, Veracruz. Cuenta que los jesuitas, por lo general, ven a los poseídos como que tienen problemas psiquiátricos. Aunque los diocesanos sí manejan a los exorcismos. No pudo platicar más porque daría misa. Esperando un rato en la iglesia, había personas que le rezaban a la Virgen.

En eso venía la procesión. Quitaron la música de la cantina y todos se callaron para dejar pasar a la procesión. Iban muchos popolucas tradicionales y el esposo de Isabel iba con ellos. Llevaban a dos Vírgenes, la grande era de Catemaco y la chica era de Soteapan, aunque estaba todavía más grande la de la iglesia. Echaban cuetes también y los señores traían libritos con oraciones para la Virgen. También le tocaban los tambores. Pasó la procesión.

Los alcanzamos de frente en la entrada a la iglesia. Acomodaron a las dos Vírgenes junto a la que ya estaba. Los señores, de los cuales uno era el mayordomo y los otros sus ayudantes, se sentaron en el pasillo central y siguieron cantándole. Se salieron el mayordomo y sus dos ayudantes. Dejaron de tocar los tambores. Las personas se acercaron a persignarse.

Platicaban y reían un poco con los señores. Hablaron sobre el valor de las tradiciones. Sabían que yo era antropólogo, lo adivinaron. Contaron que el mayordomo se escoge anualmente y votan por él los que ya fueron mayordomos. Usualmente el mayordomo es hombre pero sí hubo una mujer una vez. El mayordomo se encarga de las fiestas en cuanto a organización y dinero y le asignan dos ayudantes. En la noche seguirían con la velación de la Virgen, y habría tamales y baile.

La noche anterior habían matado a trece cerdos y a dos reses. Por cada cerdo que se mataba se echaban cuetes acorde al número de cerdos que llevaban. Al tercer cerdo echaban tres cuetes, al cuarto cuatro y así sucesivamente. Hablaban mal sobre los brujos de Catemaco, que nada más buscan sacar dinero. Al día siguiente se llevaban a la Virgen de regreso a Catemaco, temprano en la mañana. Por eso no había peregrinos de Soteapan en Catemaco. Es importante mencionar que la Virgen que les prestaron es de Catemaco pero no la misma de la basílica. Estaban felices del respeto que se mostró a la procesión cuando pasaban.

La boda de Yadira y nuevas narraciones

Ahora, Don Ricardo invita a la boda civil y también a la boda religiosa de su hija Yadira. Se casaría con el Profesor Bernardo de Villa Alta, Oaxaca. La boda civil sería ese mismo día a las dos de la tarde y la boda religiosa sería al día siguiente, siendo la misa a las dos de la tarde también.

Había sillas en la calle, se había puesto un toldo que la cubría de lado a lado y se estaba armando la tarima donde tocaría la banda que traerían desde Oaxaca. Las señoras estaban armando los tamales que serían para el día siguiente. Llegó el juez y todos subieron a la parte de arriba. Habían mesas, sillas y las señoras estaban preparando las carnitas para después de la firma. Firmaron los novios y los testigos con los padres de los novios a lado. Había camarógrafos, uno de ellos traía una cámara profesional de alta definición. Se ofreció el tradicional platillo de carnitas, pero esta vez con ensalada rusa, con la papa deliciosamente hecha puré.

Pasó Don Ricardo sirviendo mezcal oaxaqueño a los hombres quienes gustaran. Explicaron cómo se debía remojar toda la boca para quemar todas las paredes, y así se pasaba más fácil.

La tarde se hizo más tarde. Buscamos despedirnos de Don Ricardo. Estaban los señores tomando y Don Ricardo invitaba a tomar café. Pero la invitación se extendió a la cerveza y a la plática. Un señor contaba chistes. Todos se dicen compadre.

Preguntaron sobre lo que hace un antropólogo. Les platicué sobre algunas experiencias en campo, el ejemplo de una práctica en Tepito con la Santa Muerte. Uno de ellos se cansó de la plática o tal vez, de alguna manera desconocida, se ofendió. Dijo que la Santa Muerte no está en Tepito sino en Coacalco, Edo. De México. Afirmaba que existía la licenciatura de arqueología en la UNAM. Negaba que la ENAH fuera independiente sino que tenía que ser parte de la UNAM. Dio la impresión de que fuera una demostración de jerarquía o algo por el estilo. Los demás se dieron cuenta del cambio en el tono de voz y mejor prefirieron retirarse. Su esposa también le dijo que mejor ya se fueran.

Antes de que se fuera, le quise enseñar la credencial de la ENAH pero no quiso que se la mostrara. Me despedí, de la mano, como si estuviera bien todo, y dijo “adiós amigo”.

Gracias a esa situación se deterioró rápidamente mi relación con Don Ricardo, aunque no me di cuenta hasta el día siguiente, durante la boda religiosa. La misa fue a las dos de la tarde. Don Ricardo me miró desde lejos con una mirada fuerte y poco amable. Durante la comida me ignoró y no pude ni saludarlo. En la tarde, Ricardo se encontraba ya en estado de ebriedad. Se acercó a donde estaba yo platicando con otro hombre pero solamente le dirigió la palabra a él. Cuando ya quise preguntarle algo murmuró algo ininteligible seguido de algo que se escuchó como “es un cabrón” y se fue. Poco tiempo después quise confrontarlo para ver porque el disgusto hacia mí (si es que había alguno). Él platicaba con otro señor y yo le di las gracias por recibirme en el evento. No me dejó platicar más y sólo decía “ándale sí... ándale sí...”.

Esta anécdota tiene relevancia etnográfica porque ejemplifica la cantidad de especulación que se hace a cada rato sobre otras personas. La verdadera causa del deterioro súbito de la relación entre Ricardo y yo es desconocida. Pero está claro que requiere de mucha especulación sobre lo que está pensando el otro, sobre lo que es el otro y sobre sus intenciones hacia uno mismo. La base pudo haber sido real. La ofensa pudo haber sido una actitud, un tono de voz o una sola palabra. También el deterioro pudo causarse a través de algún comentario de uno de los compadres sobre mí que le “calentara la cabeza” a Ricardo. Algún comentario, verdadero o falso, sobre mí se pudo haber expresado, sin embargo tuvo la mayor eficacia en romper la relación entre antropólogo e informante. Además, a esto se le añade la vulnerabilidad (miedo) que sientes al estar solo en una comunidad sin aliados y/o con enemigos, en una comunidad donde hablan sobre matanzas por envidia y por diferencias de estatus.

Pero la celebración de la boda siguió. Ingenuamente pensé que Don Ricardo simplemente estaba borracho y que no tenía nada de qué preocuparme.

Por último, comento una plática más en esa boda. Conocí a una familia de Comején (media hora al sur de Soteapan). Les comentaba sobre aquella información que pude recolectar sobre el mal de amores. Uno de ellos, Juan Pablo, platicó que a él lo tenían tonto. Él explicó que solamente un clavo saca otro clavo y que su esposa le salvó. Por otro lado, dijo que hay que hacerle caso a la mamá porque ellas saben cuando te están haciendo mal.

Asimismo, Juan Pablo platicó que una vez salió con una embarazada y de cómo es que ellas están protegidas contra las víboras porque traen veneno más potente dentro de su vientre. Por eso, a alguien que le ha picado una víbora, no puede ver a una embarazada porque hace que el veneno que traiga sea más potente. Y es que se dio cuenta, en ese entonces, que a sus pies había un coralillo, panza para arriba, como en agonía. Sólo cuando se quitó la embarazada fue cuando la víbora pudo retirarse y no los mordió. Otro punto interesante a la investigación es que Juan Pablo comentó que la gente de Soteapan va con los brujos de Catemaco. Pero más importante aún, él entiende que son como luchas de unas familias contra otras y sus respectivos brujos. Habla de brujerías que hacen daño, brujerías de protección, brujerías de represalia, etc. La dinámica de las brujerías es efectiva en Soteapan.

Empezó a llover fuerte y ayudamos a Ricardo a quitar las mesas y las sillas de la lluvia. Los tres hermanos y su mamá eran de Comején. Sólo que Juan Pablo vivía en Soteapan con su mujer. Todos eran en extremo amables, como se les pinta al típico veracruzano costero. Ellos representan una variedad distinta dentro del tipo de identidades en la región.

Resumen y comentarios

El trabajo de campo realizado en Soteapan fue muy fructífero. Como se puede notar, encontramos muchas similitudes entre el Soteapan de Báez-Jorge, el de Foster y el actual. Afortunadamente encontramos casos cooperativos de locura, y es afortunado porque sin ellos esta tesis no sería posible y por ello estamos agradecidos.

Tuvimos oportunidad de presenciar la dinámica del pueblo. Vivimos los eventos como bodas, celebraciones, peregrinaciones, procesiones y más. Observamos la vida diaria de las personas dentro de la periodicidad que nos permitió el mes de estancia. Una periodicidad más larga sería la anual. Un mes basta para describir muchas cosas pero deja mucho que desear en general. Una de las mayores limitaciones de la etnografía fue eso. Con más tiempo habiéramos podido ganarnos más la confianza de las personas y profundizar en temas mucho más personales, íntimos y más cotidianos aunque privados.

Sacamos muchos datos útiles que tienen más que nada que ver con ciertas creencias y nosologías como; culebreros, chaneques, enanos del rayo, brujos, mal de ojo, mal de amores, susto y espanto, mal aire, envidias, encantamientos, ríos de sangre, etc. Nos dimos cuenta que la creencia en demonios, en Dios y el Diablo es fuerte y recurrente. Las religiones cristianas (católicas y protestantes) tienen mucha influencia sobre la conceptualización del mundo y sobre cómo se valoran las cosas.

Se nos permitió ver también la diferencia entre vivir la locura como “teco” del barrio central y como popoluca del barrio de “arriba”. El primer caso corresponde con la señora Alicia y el segundo con Hermelinda y Angélica. Registramos más identidades de las que teníamos contempladas, especialmente a la familia de Comején, que no solamente eran mestizos sino “jarochos”. Nos dimos cuenta de la transición que hay entre gente de la sierra y gente de la ciudad, el cual tiene límites graduados. Para algunos, los soteapenses son gente de la sierra. Para algunos soteapenses, la gente de la sierra son los que viven más arriba.

En cuanto a la locura, vimos que hay varios tipos y que no es lo mismo la locura de Alicia que la de Hermelinda o Angélica. Ni tampoco pudimos estudiarlas de la misma manera. Ahora el reto será intentar relacionar explícitamente los datos de nuestro trabajo de campo con el desarrollo previo de nuestro marco teórico.

CONCLUSIONES

En esta parte de la tesis buscamos relacionar de manera explícita el marco teórico y los datos empíricos. Buscaremos relacionar los datos etnográficos con la mayoría de los temas tocados en la primera parte. Esperamos que al relacionar los datos empíricos con la teoría podamos darle mayor solidez al marco y desarrollarlo según las particularidades soteapenses descritas en la etnografía. Queremos analizar cómo son las interacciones entre la razón, la locura y las jerarquías morales. Complementaremos este análisis con las nociones ya expuestas de eficacia simbólica, esquizogénesis y oposiciones. También nos ayudarán los marcos temáticos de la psiquiatría y la antipsiquiatría, el construccionismo social y la antropología médica. Introduciremos la noción de protomodelos culturales como una posibilidad de explicación de los delirios y/o alucinaciones en comparación con otras creencias más aceptadas en Soteapan.

La razón en oposición a la locura

En el apartado llamado *Sobre la razón* describimos que la razón no es la única manera de describir al pensamiento humano, ya que existen muchos tipos de saberes y conocimientos que no operan en un nivel lógico formal ni conceptual/lingüístico. Asimismo expusimos las tres concepciones más comunes que hay de la razón humana. Aquí mostraremos las relaciones entre estas ideas y los datos obtenidos.

Primero, nos damos cuenta que la razón no solamente se opone a la razón. También se opone a las creencias de la gente. Para muchos, la verdadera esencia de la razón es su principio de no-contradicción (concepción lógica de la razón). De esto deducimos que aquellos discursos que resuelven sus contradicciones de manera dogmática no son racionales (lógicos), mientras que los que los reconocen como tal y lidian con ellos de forma condicional sí lo son. Decimos condicional porque nos referimos a que se reconoce una

contradicción en un discurso, pero *si* se cambia algún elemento del discurso entonces la contradicción podría resolverse.

Para los que definen la razón de esta manera, encontrarán que las contradicciones a veces ni son percibidas por los sujetos. No hay sensibilidad a la contradicción como dice Lévy-Bruhl. El ejemplo más claro es cuando se habla de Dios, en una plática en específico con Salomón. Comenta que “todo está en manos de Dios” pero también dice que tenemos responsabilidad de nuestros actos. Esta premisa recuerda al problema ético entre determinismo, indeterminismo y libre albedrío.

En otras ocasiones, una creencia es vista como irracional cuando no hay evidencia empírica para sustentarla, como en el caso de los chaneques, los enanos del rayo y la efectividad de las brujerías. Nosotros no vemos nada de irracional en ello si hace la distinción entre creencia dogmática y condicional. Por ejemplo, se puede tener una duda implícita por lo que se dice “si los chaneques existen de tal y cual manera”. Aunque lo normal es que te describan los chaneques directamente en la forma “los chaneques son así y así”, como nos los describieron la partera Cristina y el curandero Pedro. Cuando se pregunta directamente a la persona si creen que existen o no, algunos dirán directamente que sí, y que incluso los han visto. Otros dirán “eso dicen por aquí, yo no sé, esa es la costumbre”, que fue la respuesta de Salomón. Otros te dirán que no saben pero te cuentan algunas anécdotas al respecto, como con Don Ricardo.

Igualmente, la peregrinación a Catemaco podría parecerles irracional a algunas personas. Dos días desde Soteapan y la mayoría desde más lejos, arriesgándose y fatigándose, y ¿para ver a la Virgen del Carmen? Pero los ciclistas también fueron, ellos andan por todos lados, también arriesgándose y fatigándose, y ¿para qué? ¿Para hacer ejercicio? ¿Para estar sanos? El problema no es uno de razón sino de valor. Qué tanto se valora el ejercicio o la devoción a la Virgen.

Ninguno de estos casos me parece irracional en lo personal. Pero si se quiere ser estricto, irracional es el que afirma dogmáticamente sin ningún tipo de evidencia al respecto. Pero entonces sigue siendo creencia, una que

depende más de la fe que de la razón. Pero según nuestras definiciones de razón, ninguna es irracional. Toda racionalidad no contradictoria parte de axiomas diciendo “esto es así”. Los axiomas se supone que son autoevidentes pero aunque no lo sean, el pensamiento no tiene porque contradecirse. El axioma puede ser “los chaneques existen”, y no tienen porque surgir contradicciones al respecto de esa creencia.

Lo mismo vale para los delirios y alucinaciones. Una vez establecido el axioma, “el jefe de mi yerno es el Diablo mismo” o “me meten visiones a través de un rayo láser”, no tiene porque contradecirse Alicia en las cosas que hace y dice sobre ello. Si llegan a surgir contradicciones, Alicia le da primacía y le es fiel a su axioma original. Asimismo, no por el hecho de que ocurran contradicciones vamos a abandonar el principio de no contradicción. Al contrario, le somos fieles y buscamos la manera de mantener siempre en pie nuestro axioma (uno mucho más general por supuesto).

Si tuviéramos que usar una distinción, usaríamos la distinción entre saber y conocimiento. La racionalidad no tiene porque relacionarse con la realidad empírica, salvo en su forma pragmática. En cambio, el conocimiento tiene como ese su requisito. Un conocimiento, en términos de Villoro, requiere de varias experiencias de una cosa. Entonces sí, muchas creencias, delirios y alucinaciones no tienen la experiencia del objeto, y por lo tanto no son conocimiento. Aunque las más de las veces tienen muchas experiencias con las representaciones de esos supuestos objetos. Como puede ser la alucinación constante de Alicia de tener un chip dentro suyo que le calienta ciertas partes del cuerpo.

Lo que es cierto, y más importante, es que hay muchos tipos de saberes que posibilitan la dinámica sociocultural en Soteapan. La tradición y los afectos son determinantes en la reproducción de los saberes y conocimientos. La tradición determina cómo diagnosticar según su nosología; ya sea mal de amores, espanto o susto, mal de ojo, mal aire, locura, empacho, simple diarrea, etc. Los afectos mueven a los habitantes de Soteapan a sentirse mal porque creen que alguien tiene envidia en contra de ellos. Sistemas enteros de brujerías se montan sobre este sentimiento, o afecto. Las personas incluso

matan por sentir este afecto. ¿Diríamos que son irracionales los sujetos que matan por envidia? Ellos tendrán sus *razones*. Cuando alguien te explica sus razones por hacer algo, sus motivos, entonces esto nos remite a nuestra concepción pragmática de la razón.

Entonces, creemos que la locura solamente puede ser irracional si no es fiel a sus axiomas, si no permite el pensamiento conceptual/lingüístico y/o si intenta realizar una acción repetidas veces sin conseguirla.³⁸ En el caso de Alicia podemos ver que no falla en ninguna de las concepciones de la razón; es fiel a los axiomas de su delirio o alucinación, puede expresarse perfectamente bien y entablar una conversación, y puede realizar actos cotidianos del día con día sin ninguna dificultad más que aquella que le imponen sus otras enfermedades. El caso de Hermelinda es más complejo. Ella sabe “echar tortilla” como dice la partera, sabe comprar en la tienda y se cuida sola. Pero es difícil entablar una conversación con ella. Pero la dificultad de entablar una conversación con ella no significa que no entienda mis palabras. Y aunque ya no entendiera palabras y conceptos en el diálogo con otras personas, esto no excluye la posibilidad de que entendiera perfectamente bien su diálogo interior y con las voces que escucha.

Si la razón se opone a la locura, se opone a ella de manera ideal más no empírica. Si se opone la razón a la locura es con otra concepción diferente de lo que es la razón. Y por último, si se opone la razón a la locura es en momentos específicos, en ciertos aspectos de la persona y bajo una de las concepciones propuestas. La razón no se opone a la locura en su totalidad sino parcialmente, de manera fragmentada a lo mucho. Pero aún, si se define al ser humano como ser racional y la locura es irracional, ¿entonces los locos ya no son humanos?

Los psicóticos toman ciertas premisas básicas para sus razonamientos pero siguen siendo racionales ya que llegan a conclusiones basadas en estas premisas. Alicia actuaba en base a que le metían imágenes con rayo láser en su cabeza o que le hacían sentirse mal a través de un chip que le habían implantado. En base a esto, Alicia actúa de manera totalmente racional. Ahora,

³⁸ Esta última formulación de la razón es la que propuso A. Einstein.

el hecho de que sus premisas básicas sean falsas es otro problema muy distinto. Incluso los científicos trabajan sobre premisas falsas hasta que cien años después se enteran de que estaban equivocados. Operamos racionalmente sobre la información que está a nuestra disposición. La forma en que interpretamos esa información está determinada históricamente por la forma de pensar de nuestro grupo y de la educación que se le dio al sujeto dentro de ese grupo.

La relación occidental con el mundo empírico y referencial no necesariamente es universal. Nuestra noción de lo empírico se construye a través de lo que vemos con más frecuencia, con más regularidad y lo que es más redundante, pero sobre todo por aquello a que le ponemos más atención, y que sea relevante. Pero los problemas que causan los delirios y las alucinaciones dependen más de cómo se actualizan en las prácticas sociales del sujeto que sufre de esta condición. Más aún, depende de la especificidad del delirio/alucinación y del dogmatismo que mantienen ante la dialéctica y el diálogo social. Las creencias en los chaneques, culebreros, mal de amores, etc., no son tan dogmáticos ni se oponen al diálogo. Muchos dicen, como Salomón, “la costumbre aquí es...” o “lo que se dice de tal cosa es...” sin afirmar una creencia con absoluto dogmatismo. Y en cuanto a especificidad, no atentan contra una persona en específico sino que remiten a lo mucho a experiencias privadas sin afección a terceros. La locura no se relaciona tanto con la razón sino con formas de ser, de conocer, de actuar y de hablar con respecto al mundo empírico y el mundo social.

Elementos psiquiátricos de la locura en Soteapan

Aquí solamente queremos expresar aquellos indicadores de la locura, descritos por la psiquiatría, encontrados en Soteapan. Estos han sido, por supuesto, los que buscamos en primer lugar: alucinaciones y delirios. Por otro lado, la desestructuración del yo o el afecto plano son cosas que no hemos encontrado. Alicia y Hermelinda eran totalmente capaces de distinguirse a ellas mismas como un agente social con una identidad específica. El caso de Hermelinda es el más complicado pero incluso ella dijo “soy Linda”, confesando

que antes era Hermelinda. Algunos dirán que el hecho de que se refiera a su pasado como Hermelinda y a su presente como Linda es indicación de la desestructuración del yo. Si es así, entonces muchas personas con apodos o que se hayan cambiado el nombre sufrirán la misma designación. Yo me refiero al hecho de que se perciban ellos mismos como una unidad distinguible. Esto es inferible en el trato directo con ellas. Por otro lado, el afecto plano no es algo que las distinguiera. Ellas todavía sonreían, mostraban disgusto y realizaban una amplia gama de expresiones faciales.

La imposibilidad por definir el delirio de una manera aceptable se hace patente aquí. El delirio se define porque hay conflicto entre lo que una persona dice y cree sobre la realidad empírica, sobre los hechos, y lo que la gente de su alrededor piensa y dice al respecto. El delirio de Alicia se define en cuanto a que los demás no están de acuerdo con lo que ella dice y piensa acerca del chip, el rayo láser, el Diablo, etc. ¿Por qué cuando Alicia habla del Diablo es delirio y la narración de Salomón no lo es? Creo que está en relación con la intensidad de los comportamientos con respecto al Diablo, que implica una certeza mayor acerca de lo que se está diciendo y pensando. Salomón cuenta sobre su encuentro con el charro negro de manera tranquila, con algo de miedo pero con algo de duda sobre lo que vio, y esto lo ven como aceptable los demás (por lo menos su familia). En cambio, la señora Alicia es capaz de ponerse a cerrar ventanas, a gritar y a no dejar salir su hija de su casa porque “ahí viene el Diablo, viene para acá”.

¿Antipsiquiatría o imposibilidad de psiquiatría?

La antipsiquiatría sirve para reflexión en lugares donde existen instituciones psiquiátricas, ya que ésta es sobre todo una crítica y lucha en contra de la institución. En segundo plano está la idea radical de que la locura no existe, es una construcción social sin referente (sin objeto) y/o es una invención de los psiquiatras con autoridad totalizadora al interior de su institución. El dilema por mandar o no a alguien a un hospital psiquiátrico solamente lo presenciamos en el caso de Alicia, ya que ella es la que más contacto ha tenido con psiquiatras, neurólogos y médicos generales. Yuri, su

hija, nos comentó que han estado pensando en internarla en un hospital privado de Villahermosa. Obviamente que solamente la familia de Alicia tendría los medios para pagar esto y no así en los otros dos casos de locura. La antipsiquiatría, por lo tanto, solamente es relevante en el plano institucional si el caso está en posibilidades económicas de entrar a uno, y más importante aún, si tal opción existe siquiera en la región. Esto más bien es una imposibilidad de la psiquiatría. Por otro lado, las personas no tendrían por qué estar enteradas de las especificidades de la doctrina psiquiátrica ni mucho menos saber sobre su historia conflictiva y amenazada como institución. Finalmente, Yuri y Salomón nos contaron que no la mandarían al hospital psiquiátrico porque cuesta mucho, la podrían tratar mal y tal vez su condición empeoraría en vez de mejorar.

Eficacia simbólica, esquizogénesis y oposiciones en los tres casos de locura

Pudimos notar rasgos de eficacia simbólica, esquizogénesis y oposición en la construcción social de la locura-como-objeto y la locura-como-concepto. Identificarlos y construirlos a partir de los datos es un poco truculento.

Empecemos con la noción de oposición, con la noción no binaria. En los tres casos de locura se les distingue como diferentes y se les trata en base a ello. A Angélica la tenían amarrada, a Hermelinda la ven como loca porque habla y se ríe sola, y a Alicia la tienen en su casa y la cuidan prácticamente las veinticuatro horas del día. Las distinguen no porque quieran, sino porque es necesario distinguirlos. Sus comportamientos son diferentes al de las otras personas y sus motivos oscuros. Nadie entiende las razones por las cuales actúan como actúan o simplemente no las aceptan. No aceptan sus delirios ni sus alucinaciones, no los comparten. Es un saber que no permite ser transmisible como saber. La oposición opera en tanto yo opongo el comportamiento de hablar y reír sola, y de vagar por las calles, con los comportamientos de los de a lado. No sólo eso, el comportamiento dura, no es una actuación ni una dramatización momentánea, se prolonga. Está bien, se realizan oposiciones entre muchos de los comportamientos y motivos de los tres casos de locura contra comportamientos y motivos más normales, o que

mínimamente pueda aceptar el grupo cercano. El grupo rechaza estos comportamientos y motivos, y no siempre por elección propia insisto, se ven obligados hacerlo según su propia visión del grupo (familiar, soteapense, etc.). Pero no hay una sola persona a la que se oponga directamente. No existe un caso de racionalidad, mujer u hombre, al que se diga que es su opuesto. Lo que se oponen son rasgos y no unidades completas.

La esquizogénesis entendido desde nuestro punto de vista y aplicado a la locura es difícil de detectar. Antes de ir a campo era una intuición nuestra. Ahora que ya fuimos es una posibilidad de inferencia. Es un marco formal de interpretación. Cada caso de locura es de alguna manera separado de su grupo de relaciones inmediatas. Algunos dirán que esto empieza por la designación, la etiquetación del concepto "locura", impuesta sobre la persona. Pero esto no empieza de la nada. A alguien no se le señala de esta manera sólo porque sí. Cumple con las características de ser denominada de ese modo. Por eso creemos que la esquizogénesis comienza por la diferenciación en valores morales, en sus jerarquías, y no en el nivel conceptual. Eso es lo que menos interesa. ¿Por qué cambian las jerarquías morales? Pues por muchas cosas, pueden ser por las finalidades que tienen las personas, sus motivos, sus accidentes, eventos traumáticos, por procesos naturales de crecer y envejecer en la vida, etc.

En el caso de Alicia, que es el que da más posibilidad de análisis, ella comenzó por tener preocupaciones cada vez más *exageradas* por el bienestar de sus hijos y especulando sobre lo que les podría pasar. Tuvo cada vez más celos de su esposo y se imaginaba que andaba con otras mujeres con cada vez más intensidad. Esto para nosotros representa un cambio acumulativo de diferencias en Alicia; de diferencias que con debida intensidad en valor, atenta contra el bien de la pareja y de la familia como mínimo.

Los soteapenses tendrán su propio umbral de cuantos celos y preocupaciones serán aceptables, sobre todo en cuanto a determinación de la acción, como motivo. Este umbral lo rebasa Alicia y lo ignora. ¿Pero qué tal que sí andaba con otras mujeres Salomón o que sí les pasaban cosas malas a sus hijos constantemente? Pues es irrelevante porque existen normas que

dictan cómo lidiar con tales casos y mínimamente requieren de evidencia empírica aceptada por el grupo. Pero hay planes de acción que no son aceptados, son planes de acción que son vistos desfavorables y con menor valor que los planes de acción que no lo son. No pienso que haya algo irracional con tener muchos celos, simplemente es algo que no es tan preferible como tener pocos celos (acuérdense que entre más preferible más valor tiene). Es más una cuestión de probabilidades; es poco probable que Salomón tenga amoríos con otras mujeres sin evidencia, sin que alguien más de Soteapan se haya percatado de ello. Tampoco ha habido ningún cambio en el comportamiento de Salomón como para que Alicia se pregunte por el cambio. Nadie entiende las razones por las cuales Alicia intensifica sus celos, pero ella sí las entiende. Simplemente no lo aceptan los demás.

Por otro lado, Hermelinda valora más pasarse todo el día paseándose por la calle principal del pueblo. Ella solita se asea, se viste, echa su propia tortilla y sale a la calle. Es lo que ella prefiere hacer y lo valora más que lo que sus familiares quisieran que hiciera. Ella prefiere entablar diálogo interior que con otras personas, incluso se la pasa mejor unas veces, peor otras sin embargo. ¡Hasta se ríe! Pero a su familia le molesta porque Linda debería ayudar en la casa, debería trabajar. Pero no la hacen entender a Linda. Su cambio de valores se ha hecho tan fuerte que no escucha razones de los demás. Pero estas *razones* no son lo determinante, sino los valores detrás de ellos. Si su familia no le da de comer a Linda esto no importa, compra algo en la tienda. Si no consigue dinero pedirá comida. Si no consigue comida pues tampoco importa, solamente importa para ella su propia estructura jerárquica y valorativa de las cosas, que define sus motivos, sus razones y sus acciones. ¿Pero si muere? Lo que más valora, que hipotéticamente, digamos, es lo que actualmente más hace (caminar todo el día en la calle), pierde continuidad. Pero puede que el axioma de prolongar la vida o retrasar la muerte ni siquiera sean algo relevante para ella. El único axioma que vale es el que tiene en la cabeza. En este caso, sí hay jerarquía (y no heterarquía) de valores. Hay los valores de Hermelinda que están por encima de los demás valores, incluyendo los valores presentados por su familia. En cambio, los demás están en constante negociación con los demás siempre. Con Angélica pasa algo similar.

Ni siquiera la comida, la tortilla que le daban, le importaba. La despedazaba y se le iba a golpes al portador. Ellas han sufrido un cambio de sus mismas bases de valor. Incluso podemos realizar una nueva hipótesis; que los casos de locura justamente manejan jerarquías no negociables de valores mientras que los no casos emplean heterarquías negociables. Las diferencias de valor pasan por un proceso acumulativo hasta lograr un cambio cualitativo en la estructura valorativa.

La eficacia simbólica es la cereza del pastel. Es una herramienta más que nos explica y describe como los símbolos pueden afectar cosas que no son símbolos, y en muchos casos, nuestra propia fisiología. Como ya mencionamos, Hacking desarrolla la relación dialéctica entre símbolo y cuerpo como biobucle y su relación específica con la designación como biobucle clasificatorio. Por otro lado, la eficacia simbólica también funciona entre símbolos de diferente tipo y esto es lo que llamamos eficacia simbólica inmanente. Es la eficacia del valor sobre el delirio y la alucinación. Tanto valor como delirio y alucinación son representaciones, pero de diferente tipo. El valor es una codificación afectiva, y como ya dijimos, preferencial de las cosas. En cambio los delirios y las alucinaciones, aunque cargadas de afecto, tienen contenidos que son codificaciones de cosas en imágenes mentales y palabras. El delirio y la alucinación están íntimamente atados a su valor. Nosotros lo que proponemos es que un cambio determinante de valor provoca un cambio de intensidad en el delirio y la alucinación. El sujeto se encuentra más comprometido con el delirio y la alucinación de lo que estaba antes. Ha ocurrido entonces una relación eficaz e inmanente entre valor y locura-como-objeto.

Pero incluso antes de la locura y sus síntomas, el cambio valorativo ya causa sus estragos. Por oposición con los demás, el sujeto se da cuenta que sus valores van cambiando radicalmente con respecto a aquellos que tiene a su alrededor. Esto causa todo tipo de problemas emocionales y mentales, es una soledad en la forma de valorar las cosas. La brecha con los demás se vuelve cada vez más grande y existe crisis en la estructura moral-valorativa de la persona. Las crisis más fuertes son simbólicamente eficaces (esta vez la normal, trascendente y no inmanente) en provocar la génesis de delirios y

alucinaciones. Posteriormente, la designación impuesta al sujeto de la locura-como-concepto intensificará aún más la crisis valorativa, acrecentará el proceso de diferenciación y lo distanciará todavía más de sus congéneres.

Esto significa que cuando la hermana de Alicia la confronta acerca de su locura y le grita “¡estás loca!”; la está designando, la está distanciando y Alicia siente esto, y peor aún no acepta su conjunto de valores (ni tiene por qué). La locura-como-concepto acrecienta la locura-como-objeto y es eficaz sobre él. Este tipo de distanciamiento es uno designatorio (usar la etiqueta “loca”). Pero anterior a él está un distanciamiento que solamente es inferido y no verbalizado. Es un distanciamiento por valores morales y de la conducta. Las diferencias se van acumulando y con ellas los afectos generadores de crisis.³⁹

Terapias y ritualidades de los psicoespecialistas soteapenses

Aquí queremos desglosar las terapias, nosologías y etiologías encontradas en campo. Es de especial interés que los soteapenses identifican conflictos entre diferentes sistemas y modelos médicos. Por ejemplo, Isabel piensa que su hermana puede que haya enfermado debido al choque entre diferentes sistemas médicos cuando le trataban sus hemorragias vaginales en la adolescencia.

Las envidias las entendemos como una forma etiológica para cierto tipo de padecimientos. Es una causa que puede generar muchos malestares y síntomas. Su portador pueden ser las malas energías y la brujería. Ciertos objetos pueden ser portadoras de envidias también. El polvo de muerto (de panteón) es un objeto que siempre representa malas intenciones. Terapias con velas, huevos, alcohol y hierbas son muy comunes.

El evangélico nos proporcionó una etiología y es el mismo Satanás. Nos contó que muchas emociones malas y malestares, ya sean enojos o tristezas, pueden ser provocados por él. Son afectos introducidos por un agente externo.

³⁹ Del tipo de diferenciación valorativa del que hablamos trae consigo los afectos típicos de una crisis mental. No negamos la efectividad de los afectos ni su papel causal, pero la tesis se enfoca más en la cuestión social y culturalmente relevante de la diferenciación moral en comparación con el papel psicológico determinante de los afectos.

El curandero Pedro nos dio una lista grande de patologías comunes en Soteapan como susto o espanto en sus modalidades negra y blanca. Puede ser provocado por personas, animales o incluso chaneques que logren una fuerte impresión sobre el paciente. Dicho susto puede provocar “visiones” de una viejita jalándose la boca o de un hombre con barba blanca larga. El mal de amores es otra patología que tiene su etiología en la obstrucción del deseo sexual/amoroso o en el adulterio. Sus causas varían entre la muerte y el encogimiento o ennegrecimiento de los genitales. Su tratamiento consiste en: a) satisfacción del deseo sexual, b) frotamiento de una prenda del deseado o deseada con sangre, saliva o lágrima del mismo (o de la misma), c) pócima bebible, normalmente un pozole (bebida a base de maíz), con siete escupidas del deseado o deseada. La locura se explica en relación con una calentura de la cabeza, un uso excesivo de la mente, lo cual remite a cualquier tipo de fiebre y pueden confundirse alucinaciones por temperaturas corporales altas y locura. Su tratamiento consiste en la aplicación de agua fría, idealmente de una cascada.

Los chaneques, aparte de provocar susto, son capaces de provocar “encantamientos”. Los encantamientos son un tipo de locura que consiste en que el chaneque logra metamorfosis de enano a mujer bella. Ésta “encanta” a los hombres por el monte y el campo. Éste se pierde en su camino y cuando por fin regresa a su hogar ya viene “encantado”. Una acción preventiva es la quema del copal para prevenir el contacto con los chaneques y tenerlos contentos. El mal de ojo es otra patología que crea malestar general, sobre todo en niños pequeños y bebés. Una fuerte mirada, aunque no sea malintencionada, puede ser la causa. Los síntomas son lagañas en los ojos y el tratamiento consiste en leche de teta o una limpia de huevo. El mal aire también puede tratarse con limpia de huevo y se pesca por aires fríos o malas vibras en el ambiente. Se relaciona mucho con cambios bruscos de temperatura y presión como por ejemplo, el inicio de la locura Hermelinda en el umbral de la puerta de su casa (donde grita “¡Ay, ay, ay!” y se echa a correr).

A continuación hacemos un listado de la nosología, teorías etiológicas y tratamientos específicos de la locura en Soteapan. Primero, los términos relacionados con la nosología de la locura encontrada en Soteapan son:

pérdida de la razón, mal de la cabeza, encantamiento, locura, esquizofrenia, cuadro depresivo, trastorno mental y discapacidad mental. Los síntomas comunes más descritos, son a su vez usados para hablar de la locura en general y son: falta de concentración, hablar y reír solo(a), “vagar”, decir nombres raros o de tiempos pasados en la vida del sujeto, enojarse sin razón aparente, que el sujeto tenga “visiones” y/o imposibilidad de comunicarse con el sujeto.

En cuanto a los tratamientos y/o curas, ninguno en realidad puede saberse si están dirigidos específicamente a aminorar síntomas o atacar la causa de la enfermedad y son: medicamentos antipsicóticos, todo tipo de limpias contra brujerías (baños, alcohol, yerbas, huevos, imanes, fuego, etc.), la Palabra de Dios o un acercamiento a él y/o sus servidores (rescatados por la Virgen, por Jesús o algún santo), apoyo familiar (emocional, moral y material), demostración de la falsedad del delirio o alucinación, lavados por “dentro”, bañarse figurativamente en un “río de sangre” (narraciones de Isabel y de la señora peregrina), enfriar la cabeza con agua (de preferencia en una cascada), frotamiento con escarabajo, imposición de manos (un tipo de exorcismo del cual nos contó Eduardo)⁴⁰ y/o rechazar a los demonios, a los muertos, a Satanás o las malas energías.

Las etiologías soteapenses de la locura son las siguientes: golpe en la cabeza, tumor, uso “excesivo” de la mente, trauma psicológico previo (muerte del papá de Alicia por ejemplo), hereditario/antecedente familiar (mamá de Alicia), encantado por chaneque o algún otro objeto maligno (librito negro y moneda que le dieron a Angélica), “choque” de sistemas médicos diferentes (alópata y tradicional), malos aires o malas energías, castigo divino directo/indirecto por Dios, un simple designio de Dios (no castigo, sino guía en las intenciones, actos y eventos en las vidas de los sujetos), tentación del Diablo, el trinomio soledad-depresión-celos (propuesto por Yuri), brujerías por envidias y malas intenciones (polvo de muerto, a distancia o vía nahualismo como los cuervos o piedras de Isabel, manteca y velas de salamiento, objetos

⁴⁰ Encontramos la noción del exorcismo pero en otra religión y no en la católica presente ahí en Soteapan ya que, como explicó el sacerdote, él es jesuita y los jesuitas contemplan, según él, a la posesión como un problema psiquiátrico no religioso.

“cargados” de malas energías/intenciones, etc.), mal de amores (mujer que contó Salomón que se quitaba la ropa en la calle), algunos sustos (dan visiones de una anciana o de un hombre con barba blanca larga), el contenido de los mismos delirios y alucinaciones (para Alicia el chip, el láser y el chicle son explicaciones de por qué ella tiene visiones y los demás no), “víbora” en la comida (mencionado por Isabel, es una extensión de las malas intenciones y la brujería) y agentes externos malignos como demonios o muertos⁴¹.

Nuestro listado de las peculiaridades del sistema médico tradicional de Soteapan nos muestran ciertas creencias “irracionales” para muchos pero que sin embargo tienen a veces: efectividad sus tratamientos y evidencias empíricas. Sus marcos funcionan en base a las expresiones del cuerpo dentro de su marco cosmológico. La eficacia simbólica funciona para curar al cuerpo. La gran diferencia del sistema médico tradicional y el alópata son el nivel de causalidad en el que operan. La medicina alópata propone causas muy locales, incluso hasta llegar al nivel molecular. El sistema médico tradicional soteapense no necesita de tal nivel de localidad para generar su modelo nosológico y de tratamientos. Al contrario, cuando en el ámbito de brujerías, éstos manejan causalidades a distancia, rompiendo con el prejuicio de localidad de gran parte de nuestra física científica contemporánea (con la excepción de la física de altas energías).

Protomodelos y modelos culturales

Nuestro desarrollo etnográfico ha sido de mucho provecho para revelar ciertos fenómenos relacionados con la estructura de los modelos normativos. Para nosotros, los modelos culturales son normativos porque son internalizados por los sujetos antes de poder siquiera tener capacidad explicativa. Toda cognición pasa por filtros culturales. Los modelos culturales son conjuntos de criterios tanto explícitos como implícitos que convierten la

⁴¹ Los agentes externos malignos han sido relacionados anteriormente con la noción actual alópata de la locura-como-objeto como agente autónomo e independiente del control del sujeto, pero interno no externo (véase Laplantine, 1999).

información bruta de las percepciones en algo inteligible para los sujetos culturales y su socialización.

Esta perspectiva de los modelos culturales es favorable porque en ellos se sintetizan tanto el *eidos* como el *ethos* de un grupo cultural. Todo proceso de identificación y de diferenciación con respecto a un grupo dependerá de aquellos procesamientos de información que coincidan o no con ese grupo. La diferenciación con respecto al grupo de origen es lo que permite la esquizogénesis de Bateson en un nivel social. Pero es necesario un proceso de identificación al interior del grupo diferenciado para consolidarse.

Aquello que llamamos protomodelo cultural es una propuesta para ser modelo cultural, a convertirse en modelo cultural socializado. A su vez, todo protomodelo es cultural porque parte de modelos culturales originales y también porque trabaja en formas modeladas por la cultura misma. En realidad, protomodelo cultural es otra forma de decir modelo psicológico pero con énfasis en su capacidad de comunicarse y socializarse o no. Asimismo, recordemos que la distinción que hace D'Andrade entre modelo y esquema es el tamaño más grande del primero y de su imposibilidad de retenerse de un solo esfuerzo en la atención inmediata, sino que requiere de un desarrollo asociativo.

Tanto creencias, como sueños, delirios y alucinaciones se pueden juntar bajo la categoría de protomodelo. En sentido estricto, el delirio se distingue de la alucinación. La alucinación es una percepción sensible sin relación con algún referente. El delirio es una creencia específica, que puede ser verbalizada o no, y que por definición no goza de consenso social. Más que eso, el delirio debe ser director de motivaciones en la persona. A su vez, estas motivaciones son vistas por los demás como falsas en principio. La línea entre delirios, alucinaciones, sueño, mitos y creencias tradicionales es borrosa. Un delirio puede socializarse a la larga y puede conseguir un estado de actualización en el mundo referencial a través del consenso. La mayoría de las veces un delirio es muy personal y aplica a situaciones muy específicas de la vida de una persona. Por ejemplo, la señora Alicia afirmaba que el jefe de su yerno Miguel es el Diablo en persona. Por otro lado, hacemos la distinción entre que un

delirio sea comunicable (expresable a otro de alguna manera), y que sea socializable, o sea, que depende de la cantidad de personas que lo siguieran comunicando y reproduciendo.

En la etnografía vemos varios ejemplos de protomodelos culturales; la cartomancia del evangélico, el requerimiento de las hijas de los fieles por el pastor, el valle terrenal de Isabel, el láser y el chip de Alicia, el río de sangre de la peregrina, el Diablo vestido de charro de Salomón, los cuervos de Catemaco, etc. Recordemos que los protomodelos son más privados que públicos, esto es su esencia. En cambio hay muchos otros modelos como los chaneques, los muertos, los demonios, los culebreros y las brujerías. Todas las posibles etiologías de la locura también son modelos como el susto y el espanto, el mal de amores, el mal de ojo, las malas vibras y los malos aires, los traumas psicológicos, las brujerías y envidias, los castigos y designios de Dios, encantamiento por chaneque o por otro ser y causas de tipo neurológico o psiquiátrico. Las terapéuticas empleadas en los padecimientos psicosomáticos son modelos culturales por ser aceptados como práctica social válida; como orar y rezar, tratarse con curanderos y brujos, ir con neurólogos, psiquiatras y otros médicos alópatas. Los tratamientos para la locura incluyen terapias, medicinas, rituales, gestos afectivos, convencimiento a través del diálogo (para hacer ver la falsedad del delirio) y todo tipo de mecanismo mágico, mítico y social que promueva la manipulación de las voluntades.

La paradoja de toda terapéutica aplicada a la locura es que busca mejorar las posibilidades de que la persona recupere su voluntad, su lucidez y su responsabilidad moral⁴². ¿Será posible? Así cómo conceptualizamos a la libertad anteriormente, pues sí es posible. Un grupo social se encuentra en una comunidad de intereses y afectos que delimita cierta totalidad con relativa autonomía. Por lo tanto, la relativa autonomía del grupo social es la única base posible para la libertad individual. Pero esta libertad se sostiene sobre los principios sociales; conatus, reciprocidad y objetivos racionales. La libertad entendida socialmente se vuelve inteligible a través de la simbolización los intereses y afectos, de las voluntades y de las intenciones. Se erigen los

⁴² En realidad no pierden su responsabilidad moral, sólo que son más flexibles con ellas al aplicarles la normatividad en la comunidad.

grandes sistemas que tanto simbolizan como organizan a los afectos, a los intereses, a las voluntades y a las intenciones como la religión, la moral, el estado y la magia.

Por ejemplo, en los objetos mágicos se simbolizan muchas cosas. Un elemento importante, simbolizado en estos objetos, son las intenciones y voluntades de las personas. Pero en cuanto a la locura, solamente nos interesan por ahora los delirios y las alucinaciones en relación con este aspecto de las voluntades e intenciones representadas en estos objetos. Una brujería es la representación de malas voluntades de una persona, o de varias, dirigida hacia otra persona o grupo de personas. En los delirios, este tipo de simbolización también es muy común. Alicia se explica sus males a través de la mala voluntad, de la envidia, que le tiene la esposa de su sobrino. Esta propuesta no es aceptada por los familiares de Alicia y por lo tanto es un protomodelo este tipo de explicación. Por otro lado, el adjudicar los males de uno a brujerías dirigidas por las malas voluntades de otros es un modelo cultural muy común. La especificidad de un modelo dificulta el paso de protomodelo a modelo, así como la distribución social que pudiera obtener. También el láser y el chip representan a las malas voluntades que rodean a Alicia.

La especulación acerca de las voluntades de los demás es un principio activo en la formación de un delirio paranoico.^{43 44} Pero toda relación social, toda interacción depende de una gran cantidad de especulaciones acerca de los demás. Todo proyecto, de cualquier tipo, tomará en cuenta hipótesis sobre los intereses, intenciones y voluntades de otras personas y otros grupos de personas. La paranoia se relaciona con el miedo hacia posibles voluntades exteriores. De pronto todo mundo tiene malas intenciones hacia tí. Las

⁴³ Freud tiene una perspectiva particular, aparte de ser la psicosis un rompimiento con la realidad, ciertos contenidos se apartan de la conciencia y se proyectan en el mundo exterior. La psicosis la define como un narcisismo primario con etiología en alguna falla al resolver el triángulo edípico. Para confrontar esta caracterización véase Freud, S. "Las neuropsicosis de defensa", "Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa" (Vol. III), "Puntualizaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia" (Vol. XII) y "Neurosis y psicosis" (Vol. XIX) en: *Obras Completas*, Amorrotu, Buenos Aires, 9ª Edición 1996.

⁴⁴ Lacan amplía la visión de Freud a través de su visión de lo simbólico y de la forclusión de El-Nombre-del-Padre. Véase Lacan, J. Libro 3: "Las Psicosis", 1984. *El seminario*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

especulaciones sobre las voluntades de los demás se concentran en las “malas” voluntades.

Este tipo de especulación, presente en toda interacción social, solamente es posible con la construcción social del concepto de mente. Esto, según D’Andrade, es la psicología folk por excelencia.⁴⁵ Se relaciona con el concepto en la literatura cognitiva conocido como *teoría de la mente*. Este concepto plantea que el ser humano crea hipótesis sobre las intenciones de otros seres a su alrededor y se evalúan probabilísticamente en base a situaciones vividas anteriormente. Reconocen a los demás como teniendo las mismas características que nosotros; voluntad, intención, mente, objetivos y metas, etc. Creemos cada uno de nosotros tiene una teoría de la mente. Naturalmente se llega a la conclusión de que, de alguna forma u otra, todos tenemos mente. En los humanos se da el hecho de que creamos muchos otros conceptos relacionados con *mente*, como deseo y emoción, por ejemplo.

Existe un grupo de académicos y científicos que proponen eliminar por completo toda la terminología que normalmente se asocia con la mente hasta eliminar el concepto mismo de mente. Son materialistas, o fisicalistas, que niegan la existencia de otra substancia conformada por algo distinto a las partículas físicas conocidas actualmente. No hay mente, sólo hay cerebro e intercambios de información. Esta postura se conoce como eliminativismo y propone eliminar toda terminología que se usa en la psicología actualmente para sustituirla con terminología totalmente neurológica. La postura hermenéutica es una posible alternativa al eliminativismo ya que a través de ella se puede plantear que la información se organiza de manera diferente a la materia. No sólo eso sino que los seres capaces de producir y organizar información producen sistemas de interpretación muy complejos y que solamente es posible que estos seres (los humanos en específico) puedan ser inteligibles entre sí.

⁴⁵ D’Andrade plantea que el plantearse la cuestión de la mente es un fenómeno muy general en todas las culturas. Por supuesto que las disciplinas formalizadas como la psiquiatría, la psicología, el psicoanálisis y buena parte de la filosofía han desarrollado este concepto desde un punto de vista especializado y no quiere decir que estas disciplinas sean psicología folk, sino que más bien el interés por este concepto tiene una base muy generalizada en todas las sociedades.

Pero independientemente de esta polémica, reconocemos que los conceptos de la psicología popular y el fenómeno que conocemos como teoría de la mente son esenciales para la socialización de cualquier grupo. Al fin y al cabo, si uno acaba por sustituir por completo la terminología psicológica por la neurológica, la construcción social de la mente seguiría teniendo su análogo en ese modelo. La mente, y la teoría de la mente, puede que sea candidato a un modelo cultural universal. Aunque no descuidemos la concepción de alma, y de otras instancias anímicas en general, como una extensión de este modelo.

Por último, nuestra oposición de protomodelos a modelos parece ser un fenómeno tangencial a la diferenciación moral. Pero si observamos cuidadosamente esta distinción, nos damos cuenta de que los protomodelos (en este caso los delirios y alucinaciones) son también diferenciaciones morales. Para Alicia, para Angélica, o para Linda, estos protomodelos son totalmente relevantes y muy, muy, importantes para ellas. De hecho, los protomodelos determinan gran parte de su vida. Un siguiente paso en este tipo de estudios podría ser el comparar cómo ellas valoran las figuras de sus delirios con cómo valoran otras cosas de la vida diaria. Otra posibilidad es intentar relacionar la forma en que se relacionan las jerarquías sociales con las jerarquías morales y si éstas influyen en la construcción de las locuras. Seguramente existirán relaciones entre las jerarquías de tipo política, religiosa, étnica, territorial, y familiar, con las construcciones de las jerarquías morales. Pero para esto el estudio tendría que ser mucho más representativo de la población de Soteapan.

Jerarquización moral de la locura

A lo largo de este trabajo hemos tendido a describir la locura, así como a sus características (el delirio y la alucinación), desde un punto de vista social y cultural. Si bien no discutimos a fondo con las otras disciplinas que también describen a la locura como la psiquiatría, las teorías cognitivas contemporáneas, las corrientes psicoanalíticas contemporáneas y algunas corrientes filosóficas, es porque la intención de este trabajo no es desacreditar una caracterización de la locura a favor de otra. El verdadero objetivo de la

tesis fue aproximarse a la locura desde las ciencias sociales con un gran énfasis en la otredad cultural. Para eso, solamente buscamos proponer una alternativa de explicación. Muchas perspectivas se han tomado de otras áreas que nos pueden ayudar a lograr esto. Asimismo, hay ciertas premisas y planteamientos que requieren de un trabajo mucho más extenso y riguroso como para poder sustentarse. Pedimos al lector que enfoque sus críticas más hacia la coherencia y cohesión lógica, así como al papel sugerente que puedan tener algunas de las intuiciones del trabajo.

Pudimos deshacernos de una vaga definición de razón y concretarla en tres concepciones comunes. Pudimos también relacionar y definir a la locura en términos de la moral, y más específico, de las jerarquías morales. He aquí realmente nuestro problema. Estudiar a las jerarquías morales (valorativas) resultó muy difícil. Al platicar con Alicia, con Hermelinda, con la señora Teresa sobre su nieta, y con los familiares de ellas, no se perciben grandes diferencias en la forma de valorar las cosas. Lo único realmente determinante en este caso es en aquello que es relevante para ellos; no se valora lo que no es relevante. En este caso existe un principio de relevancia que debe observarse para el estudio de los valores. A su vez, los valores son directores de la acción y conforman la vida activa de los sujetos. Intentamos muchas estrategias para obtener información acerca de cómo se valora y se construyen las jerarquías morales. Pero es difícil hacerse entender uno con problemas éticos hipotéticos, con plantear utopías e infiernos. Es aún más difícil hacerse entender con preguntas como “¿qué valora más, esto o lo otro?”.

Ninguno de los resultados de la investigación pueden afirmarse como concluyentes, sino a lo mucho contundentes. Gran parte del trabajo depende de un trabajo hermenéutico que intentamos adecuar con cierto marco interpretativo con el fin de formalizarlo lo más posible. Por un lado tenemos los criterios de cohesión y coherencia lógica de un modelo formalizado explicativo. Por otro lado, tenemos la motivación por generar ideas sugerentes para el estudio del fenómeno en cuestión. Es la diferencia entre tratar el objeto formal y el material. Nuestro objetivo en la investigación fue intentar hacer coincidir un trabajo interpretativo sugerente con un marco formal tentativo. Habrá siempre

que trabajar para empalmar ambos hasta donde el fenómeno, el marco y la creatividad lo permitan.

Nuestra posición final la desarrollaremos a continuación. Desde un punto de vista social y cultural, es decir, desde la antropología social, es lógicamente posible darle el valor determinativo a las jerarquías morales en la génesis de la locura-como-concepto y de la locura-como-objeto. No sólo eso, resulta conveniente y sugerente definirlo así. Por ello, es más determinante la definición de la locura en base a sus comportamientos diferenciales, y sus condicionantes morales, que en base a sus supuestas facultades de raciocinio. Hemos podido proponer una teoría de por qué clasificamos cómo clasificamos cierto tipo de psicopatologías. Encontramos que las *razones* de la clasificación son más importantes que el contenido de la misma. En términos de Hacking, son más importantes las causas detrás de un *biobucle clasificadorio* que el biobucle clasificadorio mismo.

Primero, encontramos que existe una relación importante entre los procesos de diferenciación acumulativa de los comportamientos y de las jerarquías morales; la esquizogénesis. De aquellos procesos de diferenciación que describe la esquizogénesis encontramos la posibilidad de: 1) comportamientos determinados por las jerarquías morales, 2) comportamientos que tienen influencia y poder de determinación sobre las jerarquías morales y 3) comportamientos que no tienen relación con las jerarquías morales. Comportamientos determinados por las jerarquías morales hay muchos. Sólo por nombrar uno demasiado obvio, la fe y devoción con la que los peregrinos realizaron su caminata a Catemaco depende de una estructura de valores morales jerarquizados. Luego, aquellos comportamientos que tienen, a su vez, influencia sobre las jerarquías en realidad puede ser cualquier comportamiento que adquiera relevancia ante los demás, simplemente es una forma de decir que existe retroalimentación entre comportamiento y jerarquía moral. Pero también hay comportamientos tan básicos y cotidianos que ni siquiera se le toma en cuenta y que no afectan mucho a las jerarquías. Sin embargo, nada nos dice que no puedan volverse relevantes, sobre todo si en una situación dada se ve obstaculizado tal comportamiento tan básico y cotidiano.

Concluimos entonces que los procesos esquizogénicos son algo comunes e incluso necesarios para el cambio social. Pero ciertos casos de cambio sufren diferenciación cada vez más pronunciada. El cambio determinante no es en comportamiento sino en jerarquías morales para la clasificación de estos casos. La locura-como-concepto, como clasificación, se basa en este proceso diferencial. Y no es el único, puede que otras clasificaciones psicopatológicas también estén basadas en este hecho. El trastorno antisocial de la personalidad, es decir, el psicópata, es un candidato obvio.

Las diferencias entre jerarquías morales es lo que determina actualmente una codificación sistemática de los comportamientos en base a ella. El psicópata asesino, por ejemplo, se codifica como tal no porque mate indiscriminadamente, sino porque sus acciones son relevantes para la estructura de jerarquías valorativas. El señor Acho nos puede dar un buen punto de referencia. Asimismo, el cambio de jerarquías morales del señor Acho se tradujo en un cambio de jerarquía social también. Su jerarquía social era endeble, por supuesto, ya que no se basaba en el consenso de la comunidad. Su poder no era hegemónico pero sin embargo gozaba de él; lo respetaban, le tenían miedo. Las diferencias entre jerarquías morales nos permiten establecer *clases* de personas más exactas en relación con los principios básicos de una sociedad, de su estructura y de su identidad. Esta forma de establecer clases tiene una ventaja enorme sobre las clasificaciones actuales de la psicopatología entre normales y patológicos, y basados en comportamientos. Distinguir entre tipos de jerarquías morales hace explícita los valores morales que se usan en la clasificación misma. Cambia el énfasis en las evaluaciones del comportamiento de “así no debe ser” a “así pensamos que no debe ser”.

Sin embargo, habrá otras discapacidades mentales que no son determinadas por este esquema. Un trabajo mucho más extenso tendría que valorar otras discapacidades y psicopatologías para ver si pueden ser explicadas de esta manera. El retraso mental y la demencia senil, por ejemplo, difícilmente pueden ser determinados de esta manera ya que su causa es neurológica. Pero esto es a nuestro entendimiento, y no necesariamente el de otro grupo cultural. Bien puede que las jerarquías morales determinen las

clasificaciones (los conceptos) pero no así a los objetos. El autismo sería otro tema interesante en este enfoque teórico. Tendremos que verificar cuáles condiciones son pertinentes y cuáles no para este esquema.

La locura-como-objeto, en cambio, sí es explicable por nuestro esquema. La eficacia simbólica inmanente de las jerarquías morales crea al objeto. Es decir, la locura-como-objeto tiene un tipo de jerarquía moral específica. Alicia, Hermelinda y Angélica, todas tienen un *tipo* de jerarquía moral específica. El señor Acho tiene otro tipo de jerarquía moral. Esta distinción permite diferenciar entre psicópata y psicótico, y tal vez entre otras psicopatologías.

Algunos podrán proponer que el esquema se encuentra invertido en su descripción del proceso causal. Dirán que son más bien el delirio y la alucinación, y sus antecedentes afectivos, los que causan una estructura moral diferente, de una estructura moral excéntrica. Pero exactamente, son los antecedentes afectivos un fenómeno correlacionado con las estructuras morales e incluso pueden ser un efecto de éstas en su “choque” con otras jerarquías morales de su alrededor. De este hecho, de estos conflictos entre jerarquías morales, surgen los síntomas del delirio y la alucinación, surgen los protomodelos diferenciados de los modelos. Se crean protomodelos (delirios y alucinaciones), donde sus contenidos son difícilmente aceptados por los demás; son comunicables pero no socializables, no son distribuidos como información relevante en la comunidad. Lo que sí socializa es el hecho de que hay alguien en la comunidad que está generando protomodelos no socializables, se socializa el hecho de que tal o cual persona está loca(o).

Asimismo, como los antropólogos tenemos contemplados, el trance chamánico no entra en esta explicación por ejemplo. La estructura moral del chamán o brujo es diferente pero no es catalogada de la misma manera que los locos al interior de esa comunidad. Es más, la “alucinación” y el “delirio” son fomentados para ese personaje. Se alienta en ellos la producción de protomodelos parcialmente socializables, como lo que pasa con muchos especialistas en un tema. El chamán o brujo tiene que hacer un esfuerzo consciente por lograr un cambio cualitativo en su estructura de valores morales.

Después de un largo proceso, que puede durar años, logra el estado extático, así como el tener visiones, delirios y alucinaciones. El chamán es alentado a distanciarse moralmente de la comunidad para conseguir el delirio y la alucinación. Entonces, para el caso de la locura-como-objeto, es lo mismo. Primero viene el cambio en su estructura moral (gracias a procesos esquizogénicos) y después tiene la transición gradual o puntual, la crisis, para empezar a sufrir delirio y alucinación. Hay una gran distancia entre el psicótico chamánico⁴⁶ y el psicótico normal porque al chamán le rodea toda una normatividad aceptada por la comunidad. En cambio, un psicótico normal no tendrá esa ventaja y casi nunca dependió de un esfuerzo consciente por lograr un estado extático. Por lo tanto, psicótico normal y psicótico chamánico difieren en sus jerarquías morales. Son de diferente tipo.

Otros pondrán el ejemplo, en terminología de Jaspers, de los delirantes ininteligibles. Aquellos casos de locura con los cuales cuesta mucho trabajo comunicarse y parecieran que hablan con demasiadas metáforas, o simplemente, sin la más mínima coherencia y cohesión discursiva. Estos casos son incluso más radicales que en el caso de Hermelinda por ejemplo. Pero nuestra respuesta es, ¿entonces cuál es la diferencia entre una locura ininteligible y un impedimento psicológico del habla? ¿Qué otras características lo hacen loco o loca? Tal tipo de comunicación en los locos ininteligibles puede ser otro efecto de una estructura moral diferencial. Si hacemos un trabajo comparativo entre ambos veremos que la locura ininteligible entra en nuestro esquema de jerarquías de valor diferenciales de la misma forma que la locura con delirio inteligible (como el caso de Alicia). Ambos conjuntos de comportamientos son definidos por los valores, por su estructura. La intensidad de los comportamientos también son determinados por las estructuras de valor.

⁴⁶ Mucha gente critica el hecho de que al chamán se le considere psicótico. En este caso lo decimos sin connotación negativa alguna. Solamente vemos que por definición, alguien que tiene visiones es un psicótico independientemente que sean aceptadas o no sus visiones por la comunidad. Pero este es el punto que estamos discutiendo.

Acotaciones finales

Ya podemos establecer las futuras líneas de investigación. Esta es establecer qué clases humanas, en relación con su estructura social y cultura, son definibles y explicables a través de una tipología de jerarquías morales. Pero más importante aún, debemos formalizar esta tipología⁴⁷. No solamente podemos establecer que el psicótico chamánico, la que vive la locura-como-objeto y el psicópata, tienen jerarquías morales diferentes. Debemos refinar la tipología para poder ver cómo se organizan los valores al interior de cada tipo. Los estudios comparativos serán de mucha ayuda, por ejemplo, entre la locura de la señora Alicia y la psicopatía del señor Acho. ¿Cómo fue la transición de Alicia sin locura a Alicia con locura en comparación con Acho no-psicópata a Acho psicópata en términos de jerarquías morales? ¿Qué pasa con los psicópatas psicóticos? Establecer esta tipología formalmente será difícil pero pensamos que es posible. Otra línea de investigación corresponde a comprobar si una tipología de este tipo es predominantemente cognitiva o afectiva. Mi hipótesis es que las jerarquías de valores morales son tanto cognitivas como afectivas pero se tendrá que establecer por qué y cómo.

En este caso la antropología ha servido para mostrar que existen otras formas de construir clasificaciones psicopatológicas y sus principios. De hecho, en el caso propuesto por esta tesis, ya ni siquiera podrían llamarse psicopatologías sino tipologías de jerarquizaciones morales. Como expusimos en la primera parte, los pioneros en esta área han sido la escuela de Cultura y Personalidad y los proponentes de la etnopsiquiatría. Nos han mostrado otras formas de entender la psicopatología no sólo de manera teórica sino en las culturas estudiadas de modo empírico. Igualmente, la *despatologización* de los delirios y alucinaciones aceptadas por las comunidades solamente es posible gracias a un marco de explicación antropológica. Nosotros en especial intentamos mostrar que no hay un gran salto cualitativo entre tener alucinaciones y delirios y no tenerlos. Muchas creencias calificadas así por Occidente son aceptadas en Sotepan por ejemplo. Realmente la diferencia

⁴⁷ Algunos dirán que este tipo de tipología concierne más a los psicólogos transculturales que a los antropólogos. Sin embargo, nosotros estamos a favor de la transdisciplina y creemos que nuestro estudio se justifica porque nuestra tipología está casi totalmente referida a procesos y principios socioculturales, más que psicológicos.

está en; 1) la intensidad de los comportamientos provocada por la creencia y determinada por la jerarquía moral del sujeto y 2) que la creencia y/o la intensidad del comportamiento generado sean desaprobadas o no en la comunidad.⁴⁸

Las deficiencias y limitaciones del trabajo son muchas. En un nivel etnográfico, ya lo mencionamos antes, hubiéramos querido mucho más tiempo en campo para profundizar más en los temas y ganarnos más la confianza de los soteapenses. La posibilidad de regresar a Soteapan para resolver muchas dudas, o profundizar en cuestiones que salieron en el análisis posterior, se vio imposibilitada por cuestiones de tiempo y de financiamiento. Otra deficiencia obvia en la etnografía es la total falta de conocimiento de alguna de las lenguas de la región como el popoluca, el zapoteco o el nahua. Una etnografía de calidad incluiría conceptos nativos en su formato de lengua original, ya que como todos sabemos, mucho se pierde en la traducción. Se ve un poco aminorada esta limitación por el hecho de que la gran mayoría de los hablantes de estas lenguas son a lo menos bilingües junto con el español. Pero otra cuestión difícil fue la aplicación de técnicas que pudieran dar una imagen más clara de las jerarquías morales de cada persona. Esto hubiera requerido historias de vida mucho más detalladas y profundizadas, y un conocimiento profundo también de los sujetos y de su cultura.⁴⁹ Como se recomienda a menudo, lo mínimo requerido es una estancia de un año sin interrupciones para, por lo menos, conocer todo un ciclo anual de la comunidad.

En un nivel teórico, las limitaciones y deficiencias del trabajo son evidentes. Hace falta una gran profundización de los temas generales de psicopatología y del estudio de los valores. Muchas afirmaciones en este texto podrían ser sustentadas o refutadas por estudios de otro tipo, tal vez de tipo biológico. Por ejemplo, la profundización de la relación entre psicopatía, jerarquía social y testosterona podría resultar fructífera (véase Kemper, 1990; Laxton, 1998). Otra dificultad del trabajo fue intentar definir los indicadores que

⁴⁸ Compárese la situación entre Alicia y Yuri, y la preocupación de Alicia porque ya venía el Diablo, con la aparición del mariachi (Diablo) que presenció Salomón y que con pánico golpeaba la puerta de su casa para que le abrieran.

⁴⁹ Tal vez algunas de las metodologías de las ciencias cognitivas puedan resultar provechosas para volver falseables y/o investigables estos puntos.

servirían como dato directo para la interpretación y fundamento de nuestro marco teórico.

Según nuestra propia construcción e interpretación de los datos no encontramos ningún hecho que directamente refutara nuestro marco teórico ni nuestra hipótesis. La posibilidad lógica de nuestra hipótesis estaba asegurada desde antes de comenzar el trabajo etnográfico. Pero una vez analizados los datos vimos que las probabilidades de que la hipótesis fuera verdadera se aumentaron considerablemente. Gracias a la etnografía pudimos darle una mayor cohesión a nuestra hipótesis inicial. De la investigación brotaron nuevas hipótesis y futuras líneas de investigación que con ese hecho ya se justifica el trabajo. Concluimos tentativamente que la hipótesis se corroboró. Esta conclusión es condicional, dependiendo de si es posible o no establecer una tipología de jerarquías morales, que dejamos como proyecto a futuro. Asimismo es importante ver si el marco teórico es válido para otros lugares y culturas de estudio. Afortunadamente, los objetivos de la investigación sí se cumplieron; pudimos encontrar casos cooperativos de locura en Soteapan y estudiar las concepciones de locura locales con relación a su sistema médico tradicional y sus creencias. El análisis de los personajes y casos de locura en la tesis resultaron de gran provecho para elaborar aún más el marco teórico y darle mayor solidez y relevancia a nivel empírico.

ANEXO

Encuesta sobre valores

Cuando uno está en trabajo de campo se encuentra con una gran cantidad de obstáculos a la hora de intentar conseguir cierta información de las personas, sobre todo cuando es de carácter muy específico. Nuestro tema es sobre jerarquizaciones morales, y nos pareció sugerente incluir no solamente una parte cualitativa sino también una parte cuantitativa. En la convivencia, en pláticas y conversaciones tanto formales como informales, pude percatarme de ciertas regularidades en los contenidos expresados. Sobresale aquello que tiene relevancia para las personas, y de ahí, se distingue entre aquello que tiene connotaciones positivas y aquello que tiene connotaciones negativas.

En realidad, los ítems de la encuesta fueron seleccionados de manera muy intuitiva y especulativa, apoyándonos en una precaria y preliminar hermenéutica de la cultura local. Se necesita sustentar una metodología que se empleara antes de la realización de una encuesta de este tipo para poder escoger los ítems de una manera más formalizada. Se usaron muchos ítems de distintos dominios categoriales como para poder dar un panorama general de la valoración de los mismos. Los ítems se juzgaron importantes por dos factores; relevancia a la investigación y relevancia para los encuestados. Se optó por usar respuesta numérica porque hubiera sido impráctico desarrollar respuestas abiertas para cada uno de los ítems y aparte esto permite comparar las respuestas de un mismo encuestado con los demás.

Con base en lo dicho, se realizó una encuesta para proporcionar mayor profundidad de comprensión al tema. Esta encuesta se usó solamente como una herramienta heurística y exploratoria. No tiene significancia estadística a nivel de la población de Soteapan. Si bien, no se puede deducir nada de forma concluyente de una encuesta con una n tan pequeña, sí se puede tomar con perspectiva que pudiera guiar futuras encuestas de más grande envergadura. Por ello no se le realizó ninguna prueba inferencial a los datos, que en este caso hubieran sido algún tipo de prueba no paramétrica. Las inferencias, por lo

tanto, se quedan en el nivel descriptivo, sobre la muestra misma, sin referencia a una población más amplia.

La encuesta fue contestada por ocho personas; el señor Pedro, Ana Laura, Marco Antonio (un primo de Angélica), Joaquín, Eduardo, la señora Alicia, el señor Salomón y Yuri. Constó de ciento cincuenta y cuatro ítems, los cuales debían ser valorados en una escala tentativa del cero al diez. Los encuestados tenían permitido utilizar signos negativos, números más grandes, dejar el espacio en blanco e incluso representar su valoración del ítem con algún otro símbolo como taches, palomillas u otro. La encuesta es larga y se vuelve tediosa. Por eso hay que realizarla con calma y puede dividirse en varios días. Solamente fue necesario dividir la encuesta en dos días para la señora Alicia. Los ítems fueron escogidos de manera intuitiva, intentando escoger las palabras que fueran relevantes tanto para los sujetos como para los propósitos del estudio. Los ítems fueron, en el mismo orden en el que aparecían en la encuesta:

Familia, Abuelos, Papá, Mamá, Hermano, Hermana, Primos, Tíos, Hijo, Hija, Nietos, Matrimonio, Esposo o Esposa, Amistad, Amigos, Compadres, Padrinos, Casa, Trabajo, Estudio, Comida, Ropa, Coche, La milpa, Tu parcela, Televisión, Computadora, Cama, Hamaca, Juguetes, Refrigerador, Lavadero, Silla, Refresco, Cerveza, Tortilla, Maíz, Frijoles, Pollos, Perros, Vacas, Víboras, Culebras, Serpientes, Caballos, Árboles, Plantas, Animales, Flores, Lluvia, Sol, Luna, Estrellas, Noche, Día, Bosque, Campo, Cerdos, Prestigio, Éxito, Igualdad, Respeto, Egoísmo, Tolerancia, Envidias, Chismes, Venganza, Alegría, Felicidad, Enojo, Amor, Odio, Cariño, Bienestar, Salud, Educación, Costumbres, Tradiciones, Creencias, Justicia, Responsabilidad, Libertad, Voluntad, Deseo, Interés, Religión, Música, Fiestas, Ayuda, Orden, Limpieza, Buenas Personas, Malas Personas, Buena Gente, Mala Gente, Buenas Intenciones, Malas Intenciones, Mal Aire, Dios, Jesucristo, La Virgen, Los Santos, Demonio, Diablo, Satanás, Cielo, Paraíso, Infierno, Bien, Bondad, Maldad, Mal, Chaneques, Mal de ojo, Mal de amores, Susto, Espanto, Locura, Muertos, La Muerte, La Vida, Campo Santo, Panteón, Sacerdote, Pastor, Templo, Presidente Municipal, Policía, Soldado, Militares, Pensamiento, Sentimientos, Emociones, Visiones, Confusión, Sexo, Sombrero, Botas, Zapatos, Huaraches, Cinturón, Vestido, Falda, Teléfono, Luz/Electricidad, Agua, Velas/Cirios, Machete, Fútbol, Copal, Hierbas, Leña, Bonito, Feo.

Los primeros ítems son más que nada sobre parentescos y la vida cotidiana. Poco a poco se empiezan a meter más elementos cosmológicos y menos tangibles. Siguen algunos ítems que son conceptos que regulan la vida

social así como ciertas instituciones sociales. También se incluyen calificativos de personas, conceptos abstractos como el bien y el mal, lo bonito y lo feo, y algunos elementos más de la vida diaria.

Estaba permitido usar símbolos que no fueran numéricos pero la única que quiso usar un tache (una X) fue la señora Alicia y solamente fue en un ítem. Nadie usó signos negativos. Obviamente este tipo de encuestas solamente funciona en grupos que tengan las mínimas bases aritméticas como para generar una escala de valores. Esta escala de valores en realidad es un pequeño sistema de oposiciones y comparaciones aplicado a los conceptos, y por supuesto que no es binario. El problema más grande de la encuesta fue que algunos encuestados respondieron de manera ambigua con respecto a la numeración y esto vuelve difícil la interpretación de los datos. A veces no había distinción entre relevancia, connotación (negativa o positiva), existencia o posesión. Por ejemplo, hubo quienes pusieron cero o espacio en blanco cuando no creían que algún ítem existiera, cuando no fuera de su posesión (como un coche) o simplemente cuando era irrelevante para ellos.

Para este tipo de encuestas nos resultó de suma importancia enfocarnos en las modas. Porque para nosotros, las modas representan un criterio de normalidad para ese ítem. Como veremos enseguida, no hubo ninguna persona que coincidiera con todas las modas. Esto significa que es prácticamente imposible, y/o altamente improbable, que una persona coincida con todas las modas de toda valoración de una lista finita de ítems de una cosmología dada. Por lo tanto, no existe una persona *totalmente* normal, sino que el normal se encontrará dentro de cierto rango de variación promedio para todas las valoraciones posibles de su grupo. Entonces, existe una desviación normal (una normalidad de segundo grado), ya que aquella persona que tiende a la normalidad total (con desviación cero), seguramente cae en una categoría “patológica” o “desviada” para ese grupo. Así podemos construir un modelo discreto de una cosmología, es decir lingüístico.⁵⁰ Intuimos que una cosmología se caracteriza por valoraciones de n-dimensiones, dependiendo del número de

⁵⁰ Recalamos que un modelo discreto se queda en el mundo de las relaciones ideales por no poder hacerse una correlación con el mundo vivencial, fenomenológico y continuo de las valoraciones de los sujetos.

ítems incluidos y de que sean relevantes, con cierto rango de variación promedio para los que participan de esa cosmología n-dimensional. Pero recordemos que no es posible sacar conclusiones firmes de una muestra de esta magnitud, sino que solamente son algunas pistas que tendrían que probarse en encuestas con muestras mucho más representativas. Asimismo, lo que se responde en este tipo de encuestas solamente es una representación de “lo que se dice”. Muchas veces la gente responde lo que sea sin hacer un gran esfuerzo o reflexión. Peor aún, los encuestados no entienden ni el sentido ni las instrucciones para responder la encuesta. En el caso de Alicia es aún más sospechoso esto ya que es más probable que así sea para ella.

Dicho esto, de todos los ítems, solamente uno resultó no tener moda (0.65%), cuatro que tuvieron tres modas (2.6%), veintiuno con dos modas (13.64%) y los demás con una sola moda (83.12%). A continuación presentamos una síntesis de las modas, de los valores en términos de frecuencia y porcentaje con respecto a los ítems.

Modas	Frecuencias	Porcentajes
0	40	21.98%
2	6	3.30%
4	2	1.10%
5	7	3.85%
6	4	2.20%
7	9	4.95%
8	9	4.95%
9	12	6.59%
10	90	49.45%
Espacio en blanco	3	1.65%
Totales	182	100.00%

Como podemos notar, los mayores porcentajes de modas se encuentran en los extremos de valoración. El porcentaje sumado de las modas de cero y diez da 71.43%. Esto apoya el planteamiento de que la mayoría de las cosas se valoran de manera polarizada, aunque siempre exista la opción por un valor intermedio (una desviación permitida). Aclaremos que el total de frecuencias de las modas es 182 y no 154 ya que hubo ítems que tuvieron más de una moda.

También les presentamos unos datos que nos revelan el grado de representatividad que mantienen las modas con respecto a los demás del grupo. Nos referimos a la *fuerza* que tienen las modas en general, ya que no es lo mismo una moda que representa a 2/8 del grupo que una moda que representa a 7/8 de los encuestados.

Representatividad de Modas	Frecuencias	Porcentajes
Sin moda	1	0.65%
Dos de ocho	37	24.03%
Tres de ocho	36	23.38%
Cuatro de ocho	27	17.53%
Cinco de ocho	35	22.73%
Seis de ocho	8	5.19%
Siete de ocho	10	6.49%
Total de ítems	154	100.00%

Notamos que las modas tienen gran representatividad con respecto al total de encuestados desde “Dos de ocho” hasta “Cinco de ocho”. En otras palabras, 87.66% de las modas registradas mantienen un consenso que varía desde el 25% de los encuestados hasta el 62.5% de los encuestados. Es decir, el consenso “mayoritario” puede ser muy frágil, y a veces ni siquiera rebasa el 50% del grupo como comúnmente se cree.

Esto fue una síntesis de cómo se comportan las modas en un nivel generalizado. A su vez, esto nos brinda **pistas no concluyentes** acerca de cómo se instaura la normalidad valorativa en un grupo. Aclaremos que este grupo fue creado por mí y solamente tienen en común el ser todos de Soteapan y compartir ciertos valores de esa localidad. El único grupo realmente natural es el de la familia nuclear de la señora Alicia que incluye al señor Salomón, a Eduardo, a Yuri y a Joaquín.

Ahora presentamos una última manipulación de los datos, enteramente descriptiva por cierto. Buscamos comparar a los encuestados en sus diferencias con las modas de manera general y sintética. Para esto sacamos las diferencias individuales para cada encuestado con respecto a la moda en cada ítem. Las diferencias se sacaron en términos absolutos. Al final sumamos

todas estas diferencias para lograr esta comparación. Cuando un ítem tenía más de una moda sacamos las diferencias con respecto a todas las modas y las sumamos.⁵¹ Un rasgo interesante de este método es que tienen igual valor de diferencia aquellos que se encuentran en una de dos modas, que aquellos se encuentran con valor intermedio para esas dos modas. En cambio, cuando existen tres modas, habrá mayor inclinación hacia una de las modas de los extremos.⁵² Para valores no-numéricos optamos por codificar esos valores con letras del alfabeto. Cuando un encuestado haya dejado un espacio en blanco, no hay forma de calcular la diferencia con la moda por lo que se codificó con la letra “A”. El tache en uno de los ítems respondido por Alicia lo codificamos con la letra “B”. Luego, hubo tres ítems que tuvieron moda de espacio en blanco (no-numérico) y esto se codificó con la letra “C”. Por último, la letra “D” representa la codificación del ítem sin moda. Las sumas de las diferencias se encuentran bajo la columna de “Sumas Absolutas” y las sumas divididas entre el número de ítems computables (150 de 154, ya que tres tuvieron moda de espacio en blanco y uno no tuvo moda) se encuentra bajo la columna “Sumas Relativas”.

		Frecuencias					
		Sumas Absolutas	Sumas Relativas	A	B	C	D
Señor	Pedro						
Curandero		202	1.35	6	0	1	1
Ana Laura (hija de Hermelinda)		430	2.87	0	0	3	1
Marco Antonio (primo de Angélica Hdz. Rmz.)		275	1.83	6	0	2	1
Joaquín		230	1.53	17	0	1	1
Eduardo		232	1.55	2	0	2	1
Señora Alicia		548	3.65	3	1	1	1
Señor Salomón		455	3.03	0	0	3	1
Yuri		380	2.53	6	0	3	1

Todas estas sumas nos representan los rangos de variación con respecto a todas las modas de todos los ítems. En este cuadro podemos

⁵¹ Para estos ítems, y por conclusión lógica, todos los encuestados acaban por tener un valor diferencial.

⁵² Distintas modas, y diferencias con respecto a ellas, pueden representar expresiones de procesos esquizogénicos.

observar la gran diferenciación entre Alicia y los demás, siendo que Alicia es la única que padece la condición de locura. Planteábamos que la locura inicia por construirse a nivel conceptual (simbólico) a través de la diferenciación moral, en específico, de jerarquizaciones morales. Pero igualmente, esta diferenciación puede incluso ser la fuente de tensiones psicológicas del sujeto. Pero lo segundo es una sugerencia para una tesis psicológica y solamente se queda en el nivel descriptivo del padecimiento sin explicar realmente su etiología.

La señora Alicia resultó tener la suma de diferencias más alta con respecto a los demás encuestados. Es lógicamente posible que la locura de la señora Alicia se construya socialmente a partir de este hecho sintético y totalizador. La suma de diferencias más baja la tuvo el señor Pedro (el curandero). Curiosamente el señor Pedro fue la persona que menos valores usó; solamente utilizó el 0, el 10 y el espacio en blanco. Su polarización con respecto a los ítems, y tal vez con respecto a la vida, lo hace la persona más “normal”, o mejor dicho, más “modal” de todos.

Podemos observar cómo la señora Alicia se diferencia de los demás en la suma de todas las desviaciones con respecto a todas las modas para todos los ítems. Llama la atención cómo el señor Pedro, al contestar con extremos bivalentes, se ubica como el menos desviado de todos. Puede que en Soteapan sea muy común esta tendencia polarizada en cuanto a valorizar las cosas.

Cabe mencionar que las sumas relativas son un buen punto de referencia para comparar con encuestas que se hagan en otros estudios y sin importar el número ítems que se utilicen. Aunque es recomendable utilizar el mayor número de ítems posibles. Por otro lado, se sugiere utilizar una escala de valores que sea más grande que los números de encuestados para justificar más el análisis de las modas y así evitar estudiar un simple fenómeno probabilístico.

Por último, queremos exponer los ítems que mejor representan las diferencias valorativas de la señora Alicia con respecto a los demás.

	Matrimonio	Compadres	Trabajo	Víboras	Culebras	Serpientes	Árboles	Estrellas
Señor Pedro Curandero	10	10	10	0	0	0	10	10
Ana Laura (hija de Hermelinda)	10	5	10	0	0	0	10	10
Marco Antonio	9		10	0	0	0	10	10
Joaquín	10	8	8	6	5	3	8	10
Eduardo	9	10	10	2	2	2	10	10
Señora Alicia	2	0	2	5	2	10	0	4
Señor Salomón	10	5	6	0	0	0	7	6
Yuri	10	8	6	0	0	0	7	8

	Noche	Día	Envidias	Venganza	Odio	Tradiciones	Responsabilidad	Libertad
Señor Pedro Curandero	10	10	0	0	0	10	10	10
Ana Laura (hija de Hermelinda)	10	10	0	0	0	10	10	5
Marco Antonio	10	10	0	0	0	10	10	10
Joaquín	8	8	0	3	2	8	8	10
Eduardo	10	10	0	0	0	10	10	10
Señora Alicia	4	3	9	6	6	4	4	2
Señor Salomón	7	6	2	0	0	7	7	4
Yuri	9	9	5	0		10	10	8

	Voluntad	Deseo	Interés	Buenas Personas	Mala Gente	Buenas Intenciones	Infierno	Maldad
Señor Pedro Curandero	10	10	9	10	0	10	0	0
Ana Laura (hija de Hermelinda)	10	2	10	10	0	10	0	1
Marco Antonio	10	10	10	9	0	10	0	0
Joaquín	7	8	10	10	0	9		0
Eduardo	10	10	10	10	0	10	0	0
Señora Alicia	3	2	1	3	8	4	6	5
Señor Salomón	7	6	8	8	5	7	0	1
Yuri	6	0	5	10	5	10	0	2

	Mal	Chaneques	Mal de amores	Muertos	La Vida	Agua	Leña	Bonito
Señor Pedro Curandero	0	10	0	0	10	10	10	
Ana Laura (hija de Hermelinda)	1	0	0	0	10	10	10	10
Marco Antonio	0	0	0	0	10	10	9	9
Joaquín	0	0	0	0	10	10	8	10
Eduardo	0	0	1	0	10	10	9	10
Señora Alicia	6	5	3	3	3	9	4	1
Señor Salomón	6	2	0	0	10	10	5	6
Yuri	2	0	1	0	10	10	6	9

Llaman la atención las categorías de “Muertos”, “Venganza” y “Odio”. Estos siempre tienen connotación negativa en nuestra sociedad, y en el grupo específico de Alicia se nota su diferenciación con respecto a los demás. Asimismo se nota una dificultad para codificar los ítems con valores de manera congruente como en el ejemplo de las categorías sinónimas “Culebras”, “Víboras” y “Serpientes”.

Por último, recordemos la precaución y cautela requerida para el manejo y análisis de estos resultados. Solamente son algunas pistas tentativas para futuras aproximaciones al problema de los valores. Por ello optamos por anexas esta encuesta y no plantearla como una parte central de este trabajo de investigación. Esta encuesta solamente aporta una posibilidad de codificación de valores dentro del trabajo etnográfico entre muchas otras posibles. De hecho, entendemos la codificación numérica como una herramienta que puede usarse para traducir los fenómenos a un lenguaje matemático, también discreto, pero más formal.

Esta encuesta se puede entender como una “prueba piloto”. La forma de construir los datos se nos hace provechosa para una encuesta de mayor envergadura pero con correcciones sobre los ítems basados en una comprensión más profunda de la cosmología soteapense. No podemos concluir nada absolutamente con respecto a esta encuesta y por ello la separamos del texto principal de la tesis. Muchos sugirieron mejor eliminarla por completo. Otros me aconsejaron que la pudiera dejar como un elemento de autocritica. Yo decidí que valía la pena dejarla como muestra de por qué las técnicas cuantitativas son tan problemáticas en la antropología.

Para empezar, los antropólogos somos indiferentes a ellas simplemente porque representan una imagen demasiado pobre, fragmentada y reduccionista del fenómeno en cuestión. Siempre tenemos nuestras reservas de que “lo que se dice” pueda tomarse como algo verdadero o no. En cambio, “lo que se hace”, cuando se es observado, tiene una validez empírica mucho más sólida. Las respuestas de la encuesta representan “lo que se dice”, y solamente representan una sola instancia. Si hiciéramos la encuesta otra vez a los mismos encuestados, seguramente la mayoría de los valores numéricos, sino es que todos, cambiarían.

En el caso de Alicia, sería muy problemático encontrar que sus respuestas no significan nada, sino más bien, que no entendió nada al respecto. Esto más bien confirmaría la tesis de que la locura se opone a la razón, o al entendimiento por lo menos. Aunque no necesariamente refuta nuestra propia tesis de que la jerarquización moral es un determinante de la locura. De hecho, al final de todo el proceso de investigación no podemos concluir que la razón no se oponga a la locura sino lo contrario. Sí se opone, solamente que no es un determinante de la locura-como-objeto, y puede que tampoco lo sea de la locura-como-concepto.

La razón es un concepto demasiado occidental como para funcionar como un universal. La razón solamente se opone a la locura de la manera en que ambos conceptos han sido construidos en Occidente. Por eso los antropólogos preferimos hablar sobre la universalidad del símbolo y no de la razón. Por otro lado, “demostrar” que locura se opone a la razón a través del hecho de que Alicia no haya entendido las respuestas, como con las incongruencias en las respuestas de “culebra”, “víbora” y “serpiente”, es una demostración débil. Por ello, en la antropología, y con métodos etnográficos, es posible rebasar este tipo de explicaciones tan débiles. Incluir “lo que se hace” como parte de la explicación, así como comparar enormes instancias de “lo que se dice”, permite demostraciones empíricas mucho más sólidas.

En conclusión, esta encuesta no nos sirve para sacar inferencias de ella. Pero nos sirvió para otras cosas; 1) mostrar un intento de codificación matemática descriptiva en la antropología, aunque fracasada, 2) mostrar su

inadecuación en el estudio de la locura, 3) provocar reflexiones acerca de la ventaja de métodos cualitativos y etnográficos sobre métodos cuantitativos y 4) mostrar una posibilidad de entender las estructuras de valores, sin casos de locura, en una muestra más grande.

Bibliografía

Aristóteles. *Ética nicomaquea*. Tomo. México, 2006.

Aylesworth, Gary (30 de septiembre, 2005). "Postmodernism". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 04 de marzo, 2012, de <http://plato.stanford.edu/entries/postmodernism/>

Bachelard, Gaston. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Siglo XXI. México, 1979.

Báez-Jorge, Félix. *Los zoque-popolucas*. Instituto Nacional Indigenista. México, 1973.

Baron-Cohen, S. "Precursors to a theory of mind: Understanding attention in others". En A. Whiten (Ed.), *Natural theories of mind: Evolution, development and simulation of everyday mindreading* (pp. 233-251). Basil Blackwell. Oxford, 1991.

Bastide, Roger. *Sociología de las enfermedades mentales*. Siglo XXI. México, 1978.

Bateson, Gregory. *Naven*. Cambridge University. Londres, 1936.

Bateson, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente, una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Lohlé-Lumen. Buenos Aires, 1998.

Bleuler, Eugen. *Demencia precoz, el grupo de las esquizofrenias*. Editorial Lumen. Buenos Aires, 1993.

Bloch, Maurice E.F. *How we think they think. Anthropological approaches to cognition, memory and literacy*. Westview. Londres, 1998.

Benedict, Ruth. *Patterns of culture*. The New American Library of World Literature. Nueva York, 1960.

Berger, Peter y Thomas Luckmann,. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu. Buenos Aires, 1994.

Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Siglo XXI. México, 1978.

Colodrón, Antonio. *Las esquizofrenias, syndrome de Kraepelin-Bleuler*. Siglo XXI. Barcelona, 1990.

Cordón, Luis A. *Popular psychology: an encyclopedia*. Greenwood. Westport, 2005.

D'Andrade, Roy. *The development of cognitive anthropology*. Cambridge University. Cambridge, 1995.

David, A. S. "On the impossibility of defining delusions". *Philosophy, Psychiatry and Psychology* 6 (1): 17–20. 1999.

Devereux, Georges. *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barral. Barcelona, 1973.

Devereux, Georges. *Etnopsicoanálisis complementarista*. Amorrortu. Buenos Aires, 1972.

- DeVos, George. *Antropología psicológica*. Anagrama. Barcelona, 1981.
- Durand, Gilbert. *Las estructuras antropológicas del imaginario, introducción a la arquetipología general*. Fondo de Cultura Económica de España, Madrid, 2005.
- Durkheim, Émile. *El suicidio*. Tomo. México, 2004.
- Durkheim, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. México, 2000.
- Evans-Pritchard, Edward E. *Teorías de la religión primitiva*. Siglo XXI. Madrid, 1991.
- Fodor, J. A. *Modularity of Mind*. MIT. Cambridge, 1983.
- Foster, George. "The Geographical, Linguistic, and Cultural Position of The Popoluca of Veracruz". *American Anthropologist.*, 45(1): 531-546. 1943.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica I*. Fondo de Cultura Económica. Bogotá, 1998.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*. Siglo XXI. México, 1977.
- Frazer, James G. *La rama dorada. Magia y religión*. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.
- Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores?*. Fondo de Cultura Económica. México, 2010.
- García Morente, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Tomo. México, 2006.
- Garrabé, Jean. *La noche oscura del ser*. Fondo de Cultura Económica. México, 1996.
- Goffman, Erving. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Amorrortu. Buenos Aires, 1994.
- Gutiérrez Sáenz, Raúl. *Introducción a la filosofía*. Esfinge. México, 1998.
- Gutiérrez Sáenz, Raúl. *Introducción a la ética*. Esfinge. México, 1999.
- Guyotat, Jean. *Estudios de antropología psiquiátrica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1994.
- Hacking, Ian. *¿La construcción social de qué?*. Paidós. Barcelona, 2001.
- Hallpike, C. R. *Los fundamentos del pensamiento primitivo*. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.
- Hofstadter, Douglas. *Gödel, Escher, Bach. Un eterno y grácil bucle*. Tusquets. Barcelona, 2007.
- Horowitz, M. J. "Hallucinations: An Information Processing Approach". En West L. J., Siegel R. K. *Hallucinations; behavior, experience, and theory*. Wiley. Nueva York, 1975. pp. 163-194.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) (2009). Censo de Población de 2010. Información Demográfica. En Gobierno del Municipio de Sotepan. Recuperado el 04 de marzo, 2012, de <http://oc4jver.veracruz.gob.mx/Municipios/municipio?ciudad=30149&seccion=demografica>

Jacorzynski, Witold. *En la cueva de la locura: aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*. CIESAS. México, 2008.

Jaspers, Karl. *General Psychopathology*. Johns Hopkins. Londres, 1997.

Jones, Hugh, Phillipe Delespaul & Jim van Os. "Jaspers was right after all – delusions are distinct from normal beliefs". *British Journal of Psychology* 183:285-286. 2003.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Losada. Buenos Aires, 2003.

Kant, Immanuel. *Critique of pure reason*. Barnes & Noble. Nueva York, 2004.

Kardiner, Abram. *El individuo y su sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.

Kemper, Theodore D. *Social structure and testosterone. Explorations of the socio-bio-social chain*. Rutgers University. New Brunswick, 1990.

Kluckhohn, Clyde. *Culture and behavior*. The Free Press of Glencoe. Nueva York, 1962.

Kohlberg, Lawrence, F.C. Power y A. Higgins. *La educación moral según Lawrence Kohlberg*. Gedisa. Barcelona, 1999.

Kraepelin, Emil. *La demencia precoz*. Polemos. Buenos Aires, 2008.

Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2004.

Lagarde y de los Ríos, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. Universidad Nacional Autónoma de México. México D.F., 2005.

Lang, Andrew. "Anthropology and Hallucinations", En *The Making of Religion*. (Chapter VI). Longmans, Green, and C°. Londres, Nueva York y Bombay, 1900, pp. 106-127.

Laing, Ronald D. y Esterson, A. *Cordura, locura y familia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.

Laing, Ronald D. *Esquizofrenia y presión social*. Tusquets. Barcelona, 1972.

Laplantine, François. *Antropología de la enfermedad*. Sol. Buenos Aires, 1999.

Laplantine, François. *Introducción a la etnopsiquiatría*. Gedisa. Barcelona, 1979.

Laxton, Adrian W. *Testosterone, cortisol, psychopathy, and antisocial behavior in men*. Queen's University. Kingston, 1998.

Levinson, Daniel J. y Eugene B. Gallagher. *Sociología del enfermo mental*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1964.

Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Paidós. Barcelona, 1995.

Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1988.

Lévy-Bruhl Lucien. *La mentalidad primitiva*. La Pléyade. Buenos Aires, 1972.

Linton, Ralph. *Cultura y personalidad*. Fondo de Cultura Económica. México, 1971.

López-Ibor Aliño, Juan J. y Manuel Valdés Miyar (coords.). *DSM-IV-TR. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Texto revisado*. Masson. Barcelona, 2002.

Malinowski, Bronislaw. *Estudios de psicología primitiva. El complejo de Edipo*. Paidós. Buenos Aires, 1963.

Malinowski, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Planeta. México, 1985.

Manford, M. y F. Andermann. "Complex visual hallucinations. Clinical and neurobiological insights". *Brain* 121(10): 1819–40. 1998.

Martínez Hernáez, Ángel. *¿Has visto cómo llora un cerezo?: pasos hacia una antropología de la esquizofrenia*. Universitat de Barcelona. Barcelona, 1998.

Maudsley, Henry. *The pathology of mind*. D. Appleton and Company. Nueva York, 1886.

Mauss, Marcel. *The gift. Forms and functions of exchange in archaic societies*. Cohen & West. Londres, 1966.

Mead, Margaret. *Antropología, la ciencia del hombre*. Siglo Veinte. Buenos Aires, 1971.

Menéndez, Eduardo L. *Antropología médica*. CIESAS. México D.F., 1990.

Mercadillo Caballero, Roberto E. y Fernando A. Barrios Álvarez. "Neuroimagen de las emociones morales". En Ojeda Martínez, Rosa Icela y Mercadillo Caballero, Roberto E. (coords.). *De las neuronas a la cultura, ensayos multidisciplinares sobre cognición*. Escuela Nacional de Antropología e Historia. México, 2007.

Nuckolis, C.W. "Cognitive Anthropology" en Betchel, W. y Graham, G. (eds.). *A companion to cognitive science*. Blackwell. Malden, 1999.

Organización Mundial de la Salud (OMS). *Clasificación internacional de enfermedades, décima versión (CIE-10)*. OMS. Ginebra, 2008.

Penrose, Roger. *El camino a la realidad*. Random House Mondadori. México, 2007.

Pike, Kenneth L. *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Mouton. La Haya, 1967.

- Pinel, Phillipe. *A treatise on insanity*. Messers Cadell & Davies, Strand. Londres, 1806.
- Premack, D. G. & Woodruff, G. Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences* 1: 515-526. 1978.
- Ravenscroft, Ian (12 de agosto, 2010). "Folk Psychology as a Theory". En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Recuperado el 05 de mayo, 2012, de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/folkpsych-theory/>
- Sahlins, Marshall. *Cultura y razón práctica, contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Gedisa. Barcelona, 2006.
- Sahlins, Marshall. *Economía de la edad de piedra*. Akal. Madrid, 1977.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Ética*. Debolsillo. México, 2010.
- Spinoza, Benedictus de. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Terramar. Buenos Aires, 2005.
- Steward, Julian H. "The Concept and Method of Cultural Ecology" en *Readings in Anthropology* 2: 81–95. 1959.
- Stuart Mill, John. *Sobre la libertad*. Alianza. Madrid, 2000.
- Tylor, Edward B. *Primitive culture*. Vol. I. John Murray. Londres, 1920.
- Villoro, Luis. *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI. México, 1982.
- Wilson, E. O. *Sociobiology. A new synthesis*. Belknap. Cambridge, 1975.
- Weber, Max. *Sociología de la religión*. Colofón. México, 2010.