

Locura, Folclor e Integración

1) Locura y Sociedad

Desde que el *homo sapiens sapiens* puebla el mundo, en todas las sociedades y en todas las épocas fue y sigue siendo factible detectar a individuos que, de una u otra manera, se distinguen del resto de los miembros de las comunidades a las que pertenecen por sus conductas estrafalarias, sus formas extrañas de expresarse o sus sistemas de creencias que resultan, además de incompatibles con los que son en general aceptados, abiertamente contraproducentes para ellos mismos. Tan recurrente es el surgimiento de individuos de esta clase que hasta parecería que el “loco” es un elemento indispensable en la vida humana colectiva. Así como en cualquier sociedad más o menos estables hay héroes, criminales, santos, guerreros, comerciantes, trabajadores, etc., así también hay locos, constituyendo siempre una minoría **indeseable**. En verdad, la actitud de los “sanos” hacia los enfermos mentales es muy parecida a la actitud de las poblaciones racistas frente a una minoría racial a la que se ataca. Una diferencia obvia es que en este segundo caso la fuente de la agresión es tan sólo una diferencia en el color de la piel, en tanto que en el otro es una diferencia mucho más compleja, de carácter conductual, en un sentido amplio de la expresión. En todo caso, es innegable que el “loco” siempre nos ha acompañado. En terminología heideggeriana, quizá podríamos decir que la locura es una forma de ser del ser-ahí.

Ahora bien, el que en mayor o menor medida la locura haya estado siempre presente en la sociedad humana no significa ni implica que ésta haya revestido siempre las mismas formas. Como cualquier otro fenómeno humano, también la locura está históricamente condicionada. E igualmente, las reacciones espontáneas y socialmente aceptadas frente al demente han variado drásticamente de época en época, de civilización en civilización. La historia registra de todo: desde actitudes más o menos benevolentes o inclusive indiferentes, hasta violencia inusitada, represión silenciosa o aniquilación indignante. Es evidente, supongo, que tampoco la variación de los esquemas de reacciones socialmente establecidos es arbitraria o el resultado de meros caprichos personales, sea quien sea el personaje considerado. Lo que en todo caso nos debe quedar claro es que las reacciones de los humanos frente a sus congéneres “desviados” pasan inevitablemente por el tamiz de la ideología, de las concepciones de lo que es ser una persona, de los valores enraizados y circulantes en la sociedad de que se trate. Si ni siquiera en el terreno de la ciencia podemos hablar de conocimiento puro, de contacto directo con un objeto tal cual él es en sí mismo, mucho menos podremos hacerlo en el ámbito del “conocimiento

social”, esto es, el conocimiento de entidades construidas por medio de categorías como “persona”, “igualdad”, “derechos”, “respeto”, “daño”, “dolor”, “sentimientos” y así sucesivamente. Es obvio, quiero pensar, que nuestra percepción del mundo circundante es un asunto complejo en el que intervienen de manera decisiva el lenguaje y las actividades socialmente reconocidas como tales. De ahí que la noción misma de locura exija un grado elevado de sofisticación conceptual. Está, por ejemplo, ausente en el mundo puramente animal: no hay tigres locos, cocodrilos dementes, elefantes esquizofrénicos (salvo si los humanos los manipulan y experimentan con ellos, desde luego). Ahora bien, si lo que he dicho es aceptable parecería que podemos inferir que, de una u otra forma, también la locura y su comprensión dependerán del conjunto de categorías que empleemos para caracterizarla. Independientemente de ello y sea lo que sea, la locura es un producto esencialmente humano y por ende contextualizado, esto es, histórico. Así, lo que en una sociedad dada es locura en otra puede no serlo o no ser evaluada de la misma forma. Por ejemplo, podría darse el caso de que nosotros señaláramos a alguien y lo calificáramos de “loco” y que otra persona, de otra sociedad, nos dijera. “No, no es un loco. Es simplemente una persona más libre que ustedes!”. Asimismo, lo que en una sociedad se considera que es el modo correcto de enfrentar la locura, de reaccionar frente a ella, puede resultarle abominable o ingenua a los seres humanos de otra sociedad. Así, pues, la pluralidad cultural implica alguna forma de relativismo y el concepto de locura no es una excepción a esta regla. Esto es importante, pues permite entender por qué es fútil y de hecho imposible encontrar un único patrón de evaluación para dicho fenómeno y por qué la indignación al considerar una cultura diferente de la de uno está sencillamente fuera de lugar.

Qué se considere que es la conducta apropiada en relación con el que no es como la gran mayoría, *i.e.*, el loco, es algo que evidentemente dependerá de varias cosas, entre las cuales vale la pena enfatizar dos:

- a) cómo se conciba la locura, y
- b) de qué técnicas se disponga para su tratamiento

Que la locura ha sido concebida de muy diverso modo a lo largo de la historia es algo que difícilmente requeriría de una argumentación para quedar establecido. Es bien sabido, por ejemplo, que en la Edad Media el loco era visto básicamente como un condenado, como un ser diabólico, un ser castigado por Dios y enemigo del género humano. El tristemente célebre *Malleus Maleficarum* era precisamente un recetario de torturas no sólo para herejes, sino también para el deforme mental. Era, por lo tanto, perfectamente normal que se le castigara, que se le hiciera sufrir, que se le martirizara. Esta concepción llevó a cientos de miles de infelices (brujas y endemoniados de toda clase) a la hoguera y ello es algo que, aquí y ahora, nos podrá

parecer sencillamente horroroso, pero preguntémosnos: ¿tenía la gente de aquella época siquiera la **posibilidad** de entender el fenómeno humano de la locura de otra forma? Me parece evidente que no. Así como a nosotros nos parece espantoso el tratamiento de tanta gente que, independientemente de lo extraño e incomprensible de su conducta, por lo menos desde nuestra perspectiva no eran esencialmente culpables de nada, a la gente de aquella época el trato hospitalario, los tratamientos psiquiátricos, esto es, ajenos por completo a toda clase de consideraciones religiosas, las terapias y demás les habría parecido una actitud y una conducta esencialmente desencaminadas, abominables, torpes y hasta malignas. La explicación es obvia: si la creencia en otra vida, en una vida eterna, es parte fundamental de mi sistema de creencias, pensamientos y deseos, si creo que puedo hacer penitencia en esta y redimir mis pecados, claro que valdrá la pena hacerlo si lo que me gana es la dicha eterna y por lo tanto sería de una crueldad diabólica no hacerle purgar a un endemoniado sus faltas y dejarlo así castigado por los siglos de los siglos!

En la actualidad sería imposible no ver en la locura una enfermedad, pero el enfoque contemporáneo tiene también otro rasgo que es de primera importancia: el enfermo, el paciente es visto desde la perspectiva de los derechos humanos. O sea, un loco no es un criminal sino un ser enfermo, pero el ser enfermo no le hace perder sus derechos de ciudadano. El problema, claro está, es cómo hacerlos valer, puesto que un loco es esencialmente un ser (¿humano?) desprotegido. La cuestión, por lo tanto, es ante todo un asunto de principios, porque el trato que realmente se les depara a los sicóticos en los hospitales psiquiátricos es en múltiples ocasiones brutal, de abuso, de explotación, de violación, de experimentación y demás, todo ello en contradicción flagrante con lo que a los cuatro vientos se proclama. Pero el punto es que en caso de que hubiera denuncias, quejas, que se levantaran actas, que intervinieran abogados, los perpetradores de acciones en contra de los enfermos mentales serían de una u otra manera castigados. Esto último es importante tenerlo presente, por lo siguiente: aunque entendemos que ha habido otras plataformas culturales, lo cierto es que nosotros inevitablemente **juzgamos** otras formas de conducta, otras culturas **desde la plataforma constituida por la nuestra**. Es por eso que el trato medieval del loco nos parece horrible: sencillamente no encaja con lo que es nuestro sistema de valores. En verdad, no podría ser de otra manera.

II) *Locura Indígena*

En su interesante reconstrucción del estremecedor caso de Trifena Pérez Arias, Witold Jacórzyński nos entrega el caso de una persona a quien la comunidad a la que pertenece cataloga (y trata) como una loca. Para efectos prácticos, una loca es, en este contexto, un ser que no vale, cuyos sentimientos y emociones no cuentan, un

no ser. Ahora bien, desde nuestra perspectiva el caso es indignante por lo menos por dos clases de razones. Por una parte, están obviamente las vivencias, las vicisitudes, las tribulaciones de una persona mal tratada (en todos los sentidos de la expresión), es decir, de un ser desprotegido, indefenso y, por qué no decirlo, cosificado, esto es, alguien a quien de hecho se le hizo perder su *status* de ser humano. Pero, por otra parte, la enferma en cuestión no sólo se topa con la indiferencia de sus parientes sino que también se ve transformada en un producto de consumo, de interés teórico (llamémosle así “exótico”; en otras palabras, asistimos a su transformación en una mercancía folclórica más. A primera vista (y no tengo la menor duda de que hay quien así lo ve de manera permanente), el caso es interesante sobre todo porque permite entrever o vislumbrar las supuestas “profundidades” de la cultura tzeltal. Al contemplarla de esa manera, es decir, al hacerle perder su *status* de humana, a Trifena se le convierte prácticamente en un personaje de tragedia griega: haga lo que haga está condenada a la no curación y de hecho es a través de su inconmensurable dolor que cumplirá una función cultural determinada: contribuirá a mantener vivas las tradiciones y los enfoques populares, la magia y la religión de nuestros venerados ancestros y todo esto a muchos les resultará de primera importancia. No importa que ella misma sea victimada: a través de su sacrificio, la supuesta herencia cultural se mantiene. Ciertamente imaginamos a más de uno exclamar algo así como: “Qué interesante! Cómo se mezclan la magia, la religión y la vida en la cultura maya” o “Hay otras formas de medicina que la occidental. Qué impresionante!”. El precio de visiones así es, huelga decirlo, el sufrimiento concreto de una persona concreta.

Quisiera, sin introducir nuevos elementos sino más bien fundándome en lo que hasta aquí he afirmado, examinar críticamente el enfoque global y el tratamiento al que de hecho fue sometida Trifena. En particular, me interesa destacar algunas de sus presuposiciones y de sus implicaciones. Para ello, algunas palabras serán necesarias a fin de dejar en claro cómo enfocamos nosotros la temática.

Comencemos por el concepto de locura. Es desde luego factible que haya (y de hecho creo que los hay) locos (paranoicos, esquizofrénicos o maniáticos de alguna clase) cuyo sistema nervioso esté perfectamente en orden. Podemos imaginar al Quijote, el loco perfecto, con un cerebro funcionando de manera impecable. Pero si bien es ello cierto también lo es que hay múltiples casos de humanos con mentes dañadas (en el sentido relevante) que deben su situación a una disfunción de la corteza cerebral o del sistema nervioso en general. Sería absurdo negar que son muchos los casos de enfermos tratados exitosamente por medio de fármacos. El asunto es complejo, porque lo que está en juego son procesos y estructuras mentales (sistemas de creencias) y siempre nos resistiremos a pensar que las creencias mismas pueden ser manipuladas por medio de pastillas. No obstante, es un hecho que gracias a las pastillas, esto es, al control de la vida cerebral (un trozo de materia, no lo

olvidemos), un enfermo puede “recuperarse” (signifique esto lo que signifique) y reincorporarse a la vida social como un agente productivo más (en principio, desde luego. Los desempleados, obviamente, no son locos). Evidentemente, lo que por medio de los fármacos se controla no son los contenidos de los pensamientos, las creencias, los deseos o las ilusiones del paciente, pero sí sus reacciones, sus angustias, sus miedos, temores, excitaciones y demás y es a través del control de estas (llamémosles así) “pasiones” como se puede re-encauzar al individuo hacia otra forma de vida. Una vez controlado el cuerpo, el sujeto es manejable. Desde este punto de vista, sería de lo más ingenuo pretender negar que se ha realizado genuino **progreso**. Esto, no obstante, no es más que una cara de la moneda.

Por otra parte, como lo insinué más arriba, sería ridículo pretender evaluar conductas, reacciones, procedimientos y demás imaginando que podemos desproveernos a voluntad de nuestro aparataje conceptual y axiológico y que podemos, si hacemos el esfuerzo requerido, contemplar los asuntos humanos o con la imparcialidad de la divinidad o como si fuéramos miembros de las comunidades o sociedades diferentes de la nuestra y a las que estudiamos. Ambas cosas son meras ilusiones, vulgar *wishful thinking*. Para nosotros no existe el punto de vista de Dios ni podemos ocupar simultáneamente diferentes plataformas culturales (salvo en muy raras ocasiones, en forma limitada y para determinados efectos). Por ello para nosotros, aquí y ahora, nos guste o no, el tratamiento primitivo o medieval (o simplemente el diferente del propio) de un enfermo mental inevitablemente nos resultará horroroso e inaceptable. En efecto, si algo es distintivo de nuestra concepción del mundo actual es precisamente la importancia que le asignamos al individuo, a sus prerrogativas, derechos y privilegios. Por lo tanto, toda conducta atentatoria de los derechos fundamentales de un ciudadano es o un crimen inaceptable (si es un particular quien la lleva a cabo) o una inadmisibles violación de derechos humanos (si es a través de los aparatos de estado que se realiza). Es por eso que el caso de Trifena es patético, porque ella representa los límites de la validez de nuestro sistema de valores. Lo que su caso pone de manifiesto es, entre otras cosas, que el progreso y nuestra hermosa concepción del individuo como un ser autónomo, digno de respeto, autónomo, etc., es si no meramente verbal sí una cuestión de aplicación dudosa en múltiples casos. De hecho, a ella no la protege ni la comunidad indígena ni la constitución de la República. En otras palabras: Trifena es un ser de nuestra especie al que se le niega el *status* de persona.

Aquí necesitamos un poco de análisis. Lo que se nos presenta es un caso en el que vienen mezcladas dos cosas: el ser indígena y el ser pobre (si no es que tres: el ser mujer, que también cuenta, por el sadismo que genera). La enferma en cuestión es todo ello al mismo tiempo. Aquí, lo digo desde ahora, no consideraré el factor “ser mujer”. Lo que sostengo es que esa mujer no tiene *status* de persona. ¿Cómo

explicar semejante transmutación? ¿Se debe el hecho de que ella sea una excepción en nuestra concepción de las personas a que es indígena o a que es pobre? ¿O a ambas cosas? Imaginemos situaciones posibles. ¿Habría sido una enferma mental mestiza o blanca, que perteneciera a un grupo social económicamente solvente, auto-suficiente, etc., tratada como lo fue nuestra heroína? Probablemente no. De entrada habría estado en una situación menos desesperada: salvo en casos extremos, siempre hay amigos, vecinos, parientes, maestros, conocidos, etc., es decir, gente que podría intervenir y poner fin al suplicio. Y si Trifena hubiera pertenecido a una familia de alguna comunidad indígena relativamente próspera, integrada, probablemente habría ido a la escuela, habría sido vacunada, habría tenido acceso a hospitales, a abogados, a trabajadoras sociales, etc. O sea, su ser indígena *per se* no la habría condenado. Lo que se sigue de esto es sencillamente que fue la grave alteración mental en combinación con su ser indígena y su ser miserable (en el sentido económico, claro está) lo que hizo que Trifena quedara socialmente marginada y que dejara de ser tratada como persona. El padecer alguna clase de psicosis es ya en sí mismo un debilitamiento de la persona, pero si además se es indígena el enfermo estará expuesto a que se le haga retroceder en el tiempo (al Medioevo, por ejemplo) y si además de ello es pobre, entonces prácticamente no tendrá salvación. En casos así, la fractura de la personalidad significa el rechazo, el repudio, el dolor y la muerte.

III) *Locura, Tradición e Integración*

Si algo indigna en el caso que nos narra Jacórzyński es que hay una **persona** enferma que no recibe tratamiento médico serio. El problema consiste, y esto es muy importante comprenderlo, en que el hecho de que se le ubique como miembro de una mini-comunidad (una “etnia”) ya no basta para desproverla de su carácter de persona, inclusive si quedó devaluada a los ojos de los miembros de dicha comunidad. Es importante entender que convergen aquí (y entran en conflicto) dos perspectivas del mundo, un hecho por todos conocido y que da lugar a multitud de conflictos pero que, generación tras generación, se deja intacto y no se hace nada por modificar. Me refiero al hecho de que el indígena actual es en realidad un híbrido: está a caballo entre dos culturas y, para su desgracia, recibe lo peor de ambas. En verdad, en sentido estricto no parece tener mayor sentido (salvo en casos especiales) hablar de que el indígena de tal o cual etnia pertenece a tal o cual comunidad, puesto que de hecho pertenece **simultáneamente** a dos: a la de sus ancestros y, forzosamente, a la mestiza, occidental, cristiana, o como se le quiera denominar. Así entendido, resulta entonces que el individuo de origen indígena que, por decirlo de alguna manera, se fractura o se descompone, se ve condenado por ambas partes, por las dos culturas a las que a medias pertenece: por el lado indígena lo hunden la

ignorancia y la superchería; por el lado “mexicano” (científico, occidental, etc.) su pobreza, la cual lo transforma en un número, algo que puede ser usado como conejillo de Indias por el médico en cuyas manos caiga. Lo que urge que nos preguntemos es: ¿qué hacer con el indígena para que pueda siquiera en principio resolver problemas como los del caso de Trifena (hay muchos otros), superar su perpetua condición de subalterno, para que deje de vivir en el atraso, en la deshonra, la ignominia y la miseria, todo lo cual le impide resolver siquiera en principio sus problemas vitales fundamentales? Pienso que aquí no hay más que dos posibilidades: se tiene que optar entre condenarlo a su comunidad en un mundo en el que su comunidad quedó rebasada o intentar incorporarlo a la nuestra, que en gran medida es ya también la suya. Preguntémonos entonces: ¿cómo queremos ver a esa gente: como “indígenas” o como personas? ¿Como agentes folclóricos o como seres con derechos? ¿Queremos que cuando personas como Trifena padezcan enfermedades graves sea su comunidad la que las “(mal)trate” o debemos más bien poner a su servicio los mecanismos de rehabilitación con los que contamos y a los que, en mi opinión, también ella tiene derecho a aprovechar? Planteado de manera brusca: ¿qué es más importante: perpetuar tradiciones o salvar vidas? Lo confieso: no tengo dudas: la conmiseración, la empatía, la ética y la racionalidad nos obligan a optar por la **integración** como un paso inevitable para la solución potencial de multitud de problemas, como el de las enfermedades mentales, que (entre muchos otros) aquejan a las poblaciones indígenas. Hay, desde luego, un precio que pagar, pero la alternativa es abandonar a toda a esa gente a su suerte. ¿Quién y sobre qué bases se arroga el derecho a prescribir por los demás y a elegir la segunda opción?

El caso de la locura de una pobre indígena exhibe de manera alarmante lo contradictorio y desesperado que es la situación del indígena actual. Por una parte, no puede sustraerse a la evolución del mundo y negar eso es, literalmente, como pretender tapar el sol con un dedo. La gente de las comunidades indígenas de todo el país usa tenis, toma coca-cola, ve el Chavo del 8 y entran en las campañas de vacunación (cuando ello es factible). Pero, por otra parte, los miembros de esas comunidades perpetúan un lenguaje (cada vez más diluido), tienen más o menos los mismos festejos de antaño, preparan sus mismos guisos, se visten como antaño. Esto último es fundamental para mucha gente, pero lo cierto es que cuando surgen problemas como el del artículo del Jacórzyński de pronto nos topamos con el duro hecho de que, por mantener esas “tradiciones”, los miembros de las comunidades en cuestión están imposibilitadas para resolver sus problemas de fondo. Que ello es así es algo que, me parece, no es muy difícil de hacer ver.

Consideremos la cuestión desde la perspectiva de la comunidad indígena. Para sus miembros la loca es básicamente una “poseída”, una “embrujada”, una “endemoniada”, alguien que en principio sólo puede curarse por un milagro. En

verdad, parecería como si el concepto mismo de locura no formara parte del aparato conceptual indígena, como si ellos no dispusieran de esa categoría y, por lo tanto, no supieran qué hacer cuando lo enfrentan. La enferma es más bien la rara, la incoherente, la incomprensible. Pero entonces ¿cómo por medio de categorías como esas podría un desafortunado ser como Trifena, que es una enferma mental, superar su problema, curarse? A primera vista ello es simplemente imposible.

Por otra parte, desde el punto de vista de la comunidad dominante la situación de la indígena enferma es igualmente desesperada, pero por lo menos es más clara. Obsérvese, para empezar, que el auténtico tratamiento psiquiátrico no se reduce al mero suministro de pastillas. Cualquier tratamiento serio requiere de un contexto apropiado, de un contorno *ad hoc*: se requieren pláticas, estudios, chequeos constantes, etc. Evidentemente, la heroína de esta historia está fuera de la compleja estructura social que facilitaría tales cosas. Infiero entonces que su problema no tiene solución. Pero el hecho de que su mal no tenga solución, de que por una parte en su comunidad originaria ella sea vista como un ser maligno y por la otra que en nuestra sociedad ella no pueda ser una paciente en un hospital, hace que la enfermedad que la aqueja acarree consigo su degradación como persona, como ser humano. Así, pues, como ya se dijo, ella recibe lo peor de los dos cuerpos sociales a los que pertenece: en tanto que indígena no se tiene la capacidad para lidiar con ella, por lo que simplemente se le transforma en estorbo, en alguien que hay que eliminar del horizonte vital; en tanto que miembro de la sociedad civil nacional, no tiene acceso a los beneficios que la sociedad dispensa a sus miembros, no está registrada en el Seguro Social, no tiene cartilla de elector, etc. Generalizando: la mujer indígena enferma mental tiene casi el *status* de un animal: sus sentimientos no importan, se le puede separar de sus hijos, sus angustias y pesares son vistos con desdén, con indiferencia. En verdad, no es descabellado pensar que, en circunstancias como esas, es mejor la muerte.

IV) *Indigenismo y Medicina*

Sin ánimo de polemizar, quisiera no obstante decir unas cuantas palabras en relación con un tema mucho más general pero que el caso de Trifena ejemplifica a la perfección. Para ello, quisiera empezar por dividir en forma simple los problemas que puede enfrentar una persona en dos grandes grupos:

- a) problemas urgentes
- b) problemas teóricos o de concepción

Ejemplos de problemas urgentes son el hambre, la ignorancia, la explotación, el dolor, etc., y, desde luego, la locura. Lo que quiero decir es simplemente que se trata de problemas que no pueden esperar, puesto que toda espera implica que el problema se agravará. Ejemplos de problemas que denominé “de concepción” son las tradiciones culinarias, la vestimenta, los usos y costumbres, la religión, la auto-identificación o auto-identidad y cosas por el estilo. Quizá otra forma de trazar la división sería llamar a unos ‘problemas orgánicos’ y a los otros ‘problemas culturales’. Ahora bien, sostengo que lo peor que se puede hacer es enfocar y pretender dar cuenta de los problemas de tipo (a) **ideológicamente**. En contraposición a ello, el enfoque correcto para los problemas de tipo (a) es el de la **practicalidad**. De ahí que debamos estar en guardia, y repudiar si es necesario, el enfoque ideologizante para el tratamiento de problemas urgentes, puesto que hacerlo de hecho representa una trivialización de los mismos.

Es claro que si es difícil separar nítidamente lo ideológico de lo práctico inclusive en las ciencias duras, ello resultará casi imposible de lograr en las ciencias sociales y, más aún, en disciplinas como la antropología. En este sentido, un caso paradigmático de confusión de enfoques lo encontramos en el conocido libro de Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo*. Es evidente que en él los problemas que llamé ‘urgentes’ están ideológicamente considerados. Desde un punto de vista estrictamente metodológico, el libro es totalmente fallido. Para empezar, está ausente en él el rigor que se espera de cualquier libro científico que se respete. En efecto, no encontramos por ejemplo ni el más mínimo esfuerzo por introducir las nociones básicas a través de definiciones estrictas, las descripciones de los hechos son altamente emocionales y más que el de hacer ver algo tienen como objetivo forzar al lector a aceptar la perspectiva del autor. Las clasificaciones de partida mismas son semi-absurdas. Por ejemplo, frente a un “México profundo” (que en términos numéricos no representa ni el 10 % de la población del país) nos topamos con un “México imaginario”, que es el de la casi totalidad de la población actual. Esto indica que lo que se construyó fue una noción deliberadamente engañosa, puesto que en este caso ‘imaginario’ alude precisamente a lo que es el México real, esto es, el de 90 millones de personas. Lo que Bonfil no parece haber sido capaz de entender es que si en verdad hay algo imaginario es el México “profundo” que él fantásicamente delinea y que era en todo caso la profundidad del México real actual lo que debería haber exaltado. Examinemos brevemente su posición.

La verdad es que es inclusive difícil plantear los problemas en la terminología de Bonfil, porque en el fondo lo que él quiere es imponer una forma de hablar y describir la realidad social e histórica. Lo que llamamos ‘México’, podemos afirmar, es un producto relativamente nuevo: es simplemente el país que surgió al independizarse de España. Lo que anteriormente había era La Nueva España y lo

que antes de La Nueva España había era (en el Altiplano) el imperio azteca y, en general, una pequeña galaxias de mundos indígenas y del cual quedó muy poco después de la brutal conquista española. Independientemente de ello, es obvio que el imperio azteca, lo más representativo en aquellos tiempos de “lo indígena”, **no** era México. Así, la fácil trasposición verbal que hace de los mexicanos actuales los herederos directos de sus antepasados remotos es una reconstrucción tan aclaratoria y válida como la de afirmar que los verdaderos franceses o los verdaderos alemanes son los Neandertales. Eso es simplemente absurdo. “México” no es el nombre de un lazo sanguíneo, sino un muy complejo concepto histórico, geográfico, racial y cultural. El paradigma de lo mexicano no está en lo que fueron sus albores, sino en lo que México es hoy, lo que los mexicanos de nuestros días producen en términos de riqueza, cultura, humor, costumbres, lenguaje, comida, etc. Ese es el México realmente profundo: el que día a día da la batalla para sobrevivir en un mundo de competencia y rivalidad. Este México no se sostiene con imaginarias, tendenciosas y anecdóticas reconstrucciones de supuestos edenes perdidos. Al contrario: nuestro país sobrevivirá y progresará en la medida en que muestre que está adaptado para la vida y que, a diferencia de lo que pasó con las culturas (grandes, sin duda) indígenas del pasado, no se dejará expulsar del mundo por las diferentes y hostiles culturas actuales. Los aztecas fueron aniquilados; el México de hoy se defiende mejor.

Desde esta perspectiva ¿no es precisamente la exaltación de civilizaciones derrotadas, de lo históricamente superado, resultado de una confusión e inclusive una muestra de debilidad? ¿No es ver hacia atrás para impulsarse hacia delante una estrategia esencialmente errada? ¿No tiene el rescate del “México profundo”, en el sentido de Bonfil, un precio demasiado alto, a saber, eternizar el dolor humano concreto de los herederos de la derrota? ¿No es justamente el caso de Trifena que aquí consideramos un ejemplo perfecta de denuncia de incapacidad de resolución de problemas por parte de quienes abogan por el “modelo” de Bonfil? ¿No es acaso dicho modelo intrínsecamente incapaz de resolver problemas concretos, cuestiones de practicalidad, de cotidianeidad, no digamos de los mexicanos en su conjunto, sino de los indígenas mismos que se supone que reivindica? ¿No vale la solución de los problemas de la gente el abandono definitivo de los sueños desvirtuados de una antropología decadente? Pienso que, si lo que hemos expuesto es acertado, la respuesta es obvia.

Que la posición general de Bonfil culmina en una posición abiertamente oscurantista, a-histórica y anti-humana es algo que fácilmente se puede detectar en su libro: el gran proceso de liberación del peón que fue la Revolución Mexicana es abiertamente descalificado (por si fuera poco, sobre la base de una confusión más bien gruesas de indígena con campesino), la educación rural vilipendiada (llama la atención, dicho sea de paso, que Bonfil no haya considerado siquiera digno de

mencionar en su perorata en contra de la educación agraria a uno de los Secretarios de Educación que más hicieron por llevar la cultura al campo, esto es, el Lic. Narciso Bassols, de quien era sobrino político), la evolución social en su conjunto rechazada. Pontificando desde una plataforma casi onírica, Bonfil se enfrenta a todo lo que significa el abandono del pasado. No le importan las personas: le importan los personajes, la idea de “lo indio”, su concepción. En verdad, su posición podría quedar representada del siguiente modo: no importa que pongan balas en las pistolas de los actores con tal de que la escena alcance grados sublimes de expresión. Eso puede ser así, sólo que el precio es precisamente la muerte del actor. A nosotros, huelga decirlo, no nos importa el indígena sino el ser humano que vive de modo indígena, al igual que no nos importa el vikingo o el galo sino las personas que viven a lo vikingo o a lo galo. En otras palabras, nos importa ante todo el bienestar concreto de las personas y eso, por una parte, exige la actualización constante del país y, por la otra, es algo lógicamente inasequible para el seguidor de Bonfil. Cabe especular: ¿se habrá topado él alguna vez con un caso como el de Trifena? Y ¿qué habría él recomendado que se hiciera? ¿Habría él tenido los elementos para recomendar otra cosa que tratamiento a base de hierbas y en concordancia con “usos y costumbres”?

Hay dos cosas: la defensa de los seres humanos y la defensas de modalidades específicas de ser. Aquí he abogado en favor de lo primero y me he opuesto a posiciones como la de Bonfil, a las que identifico como defensas de lo segundo. Para muchos, lo que importa es mantener visible lo indígena, al modo como se mantiene una orquídea en un invernadero, independientemente del costo humano que tenga y para beneficio de unos cuantos antropólogos. Para otros, dentro de los que me incluyo, si Trifena se transforma en londinense pero vive feliz con sus hijos, entonces todo está bien. Para los representantes de uno de los bandos lo que importa es que ella perpetúe las formas de vida de antaño, en tanto que para los del bando opuesto lo que importa es la felicidad individual y la materialización de sus potencialidades. Es ese un doloroso dilema que sencillamente nosotros, los mexicanos de hoy, no podemos eludir.

V) Conclusiones

Desde el punto de vista de la acción, lo más importante es obviamente el tratamiento humano y serio de la paciente, pero desde un punto de vista teórico algo muy interesante del caso que nos presenta Jacórzyński es que vuelven a poner en el tapiz de las discusiones dilemas que habían sido dejados en el olvido, mas nunca resueltos. Argumenté, tratando de ser a la vez crudo y verídico, que la locura de la indígena ofrece un panorama espantoso por ser una mezcla de caso clínico y

espectáculo folclórico. Desgarrada en su enfermedad por su pertenencia a dos mundos distintos, ella, la víctima, es trágicamente incomprendida y abandonada a su suerte. Por ser una huérfana cultural, está radicalmente sola. Para decirlo de manera paradójica: la loca indígena está en un estrato inferior al de la loca “normal”. Para los suyos es una endemoniada. Su curación, por lo tanto, debería proceder del especialista en exorcismos, en expulsar los demonios del cuerpo, esto es, el chamán o el cura. Naturalmente, nosotros lo sabemos, “medicinas” de esa clase son totalmente inservibles o, mejor dicho, no son medicinas. En el mejor de los casos, son un satisfactor para quienes toman parte en las ceremonias. Para la sociedad mexicana, la enferma no es ni siquiera un caso: no tiene un expediente, no recibe un tratamiento serio, no le hacen estudios, no platican con ella. Lo que tenemos que preguntarnos es entonces: ¿queremos, estamos dispuestos a aceptar que eso siga así? ¿Qué es lo que finalmente queremos: indígenas o personas? ¿Folclor o humanismo? ¿Queremos que los niños indígenas perpetúen sus tradiciones y que, por consiguiente, sigan usando huaraches o preferimos que adquieran desde su nacimiento el *status* de personas y usen entonces zapatos? ¿Queremos que los indígenas con problemas mentales reciban un tratamiento psiquiátrico serio o preferimos verlos abandonados a su suerte pero cumpliendo su denigrante rol social de seres exóticos? Me parece que sólo aquellos para quienes hay valores más importantes que el encarnado en las personas, aquellos que prefieren la conservación de las “tradiciones”, de bienes culturales, al bienestar concreto de las apersonas, optarían por la preservación de las herencias culturales. Mucho me temo, sin embargo, que si Trifena pudiera expresarse (y como ella millones de indígenas) su punto de vista no coincidiría con los defensores a ultranza del cruel folclor indigenista.