

Delirios, cultura y pruebas de realidad: psiquiatría y antropología en confluencia

Josep Maria Fericgla (antropólogo)

Delirium, culture and reality proofs: a convergence of psychiatry and anthropology. FERICGLA JM.

Keywords: delirium, anthropology, psychiatry
English Abstract: The author analyzes, from a cultural anthropology approach, the delirium and visions problem. These kind of experien-

ces have different meaning and importance in different cultures. In the same way, the reality proofs are different too depending of the cultural background.

For the shuar, a people of Amazon in Ecuador, the delirium, visions and dreams have more importance than ordinary vigil experien-

ce; in fact, those experiences are for this people reality proofs, used to organize the quotidian life. The individual life of a shuar have a development according with the visions experimented. On the contrary, the occidental culture is more restrictive about permissiveness of action of internal messages.

I
El tema del delirio lleva forzosamente a reflexionar sobre los límites de la norma cultural en la que se da el delirio, la cual (y en último término) lo encuadra. Desde la antropología cultural, el delirio es un ámbito muy poco tratado por lo resbaladizo del tema. No obstante, se puede afirmar que tan sólo el propio discurso social de un colectivo es el que marca qué es y qué no es delirio, y a menudo lo marca por medio de lindes casi imperceptibles. Esta es la razón por la que desde fuera del propio marco cultural resulte extremadamente difícil verificarlo, de acuerdo a las pruebas de realidad que cada sociedad adecua a su momento y contexto.

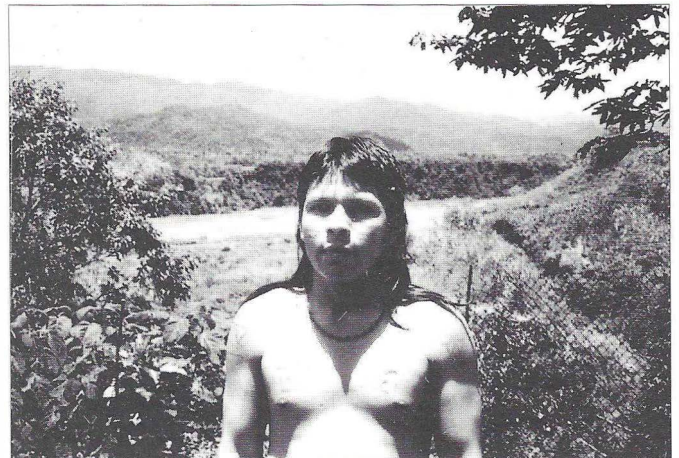
Por este motivo, cabe establecer de entrada una separación, muy poco frecuente desde la óptica clínica, según creo, entre el delirio en tanto que discurso patológico y el delirio en tanto que discurso no patológico. En este sentido, parecería indudable que en una primera instancia, los elementos que orientan la Medicina, en cualquiera de sus ramas, hacia el interés por el delirio distan mucho de los intereses de la Antropología cultural.

La Medicina se mueve dentro de un ámbito fijado por la terapia, es decir, la readecuación de un sujeto a una norma global que a menudo se ha fijado estadísticamente intentando aligerar la enfermedad (dolor, disfunciones biológicas o mentales, malformaciones o procesos

enfermizos, etc.); o bien se orienta hacia la prevención de las enfermedades por el bien del propio sujeto y para evitar riesgos a terceros (infecciones, agresiones de perturbados mentales, etc.). En este sentido, la Medicina (hablando en términos genéricos) actúa de acuerdo a unos preconceptos aceptados por el/la médico, que a la vez le son insistentemente requeridos por los presuntos pacientes, lo que no significa que actúe en función de unos intereses objetivos ni globales. A este respecto tan sólo quiero apuntar los cambios epistemológicos que han marcado la historia de la Medicina occidental, y la diversidad de síntomas necesarios de actuación médica vigentes en determinadas épocas de acuerdo con la cosmovisión imperante en cada momento. Recordemos, y para poner sólo una ilustración, cómo después de la Revolución de los Soviets en el año 1917, todo aquel que no pensaba en el mismo sentido del Comité Supremo del Partido Comunista ruso era tildado de enfermo mental, ya que de aquel órgano representante del pueblo salía la verdad absoluta y quien no pudiese reconocerla y aceptarla era diagnosticado de enfer-

mo mental porque sufría alguna desviación en su percepción de la realidad, y, por tanto, significaba un peligro público: no era previsible cómo podía reaccionar aquel individuo ante situaciones diversas. Esta proyección de los valores dominantes de un colectivo a través de toda praxis profesional y cotidiana es actuada de forma inconsciente por la mayoría de personas, y no deja de acontecer en todo momento de la historia.

En este sentido pues, si la Psiquiatría orienta su interés hacia el delirio para una posterior aplicación terapéutica de los conocimientos obtenidos; para la Antropología, en cambio, el interés hacia el delirio se orienta en el sentido de buscar indicativos culturales que permitan, a la larga, diseñar la gran teoría que explique la cultura, y el propio ser humano en tanto que animal cultural.



Seguendo con esta aclaración de posiciones distantes (para mí indeseables, ya que concibo el ideal científico en forma de sistema dinámico con totales interconexiones), hay que reconocer también otro sesgo que la misma praxis profesional conlleva en cada uno de los ámbitos profesionales y científicos citados.

En los últimos años he tenido la suerte de poder discutir frecuentemente con una persona íntima, profesional de la Psiquiatría, sobre el tema que nos ocupa. Uno de mis campos de especialización es la Antropología Cognitiva, y específicamente el uso de sustancias enteógenas o alucinógenas en los pueblos primitivos, y la relación biológica y cultural que hay entre esta práctica y los mitos y símbolos profundos que ordenan cada sociedad. A raíz de ello, el tema de las visiones y del consumo de sustancias alucinógenas (más que el tema del delirio propiamente dicho) han sido objeto habitual de discusión, y ello me ha llevado a reconocer que al margen de la racionalidad subyacente a cada una de las posturas que hemos defendido en nuestras discusiones (casi siempre opuestas), había una actitud también opuesta producto de la diferente orientación profesional: mientras que la otra persona ve a diario patologías mentales, extremos enfermizos del comportamiento humano, y puede valorar empíricamente el peligro que comporta un paranoico o la angustia incontrolada e indeseada de un brote de esquizofrenia, yo intento buscar la racionalidad sumergida en el comportamiento individual o colectivo de pueblos muy diferentes al nuestro, en los que las pautas de conducta y la razón explicativa de sus actitudes son a primera vista incomprensibles para nosotros y basadas, en cambio, en la imagería mental obtenida por medio del consumo consensuado de sustancias enteógenas (psicodislépticas) y/o a través de los sueños.

Por tal motivo, voy a partir de una premisa básica que está relacionada con la ideación de cultura en el sentido holístico que le da la Antropología. Es decir, por cultura voy a entender una actividad que actúa sobre el ser humano y al mismo tiempo es actuada por él, lo cual trasciende los énfasis reduccionistas en cualquier sentido, y el hecho de etiquetar determinadas razones justificativas de un comportamiento (o el comportamiento mismo) de patológicos, apriorísticamente se convierte ya en un acto reductivo, a pesar de que tenga sus explicaciones en el marco cultural que lo rodea.

Sin embargo, el acto de diagnosticar

una patología no es una actuación reduccionista para el psiquiatra que se mueve dentro de un marco contextual y cultural que le indica, implícita y/o explícitamente, cuáles son los límites de normalidad de la propia sociedad. Para un antropólogo a menudo resulta difícil aceptar estos límites, precisamente porque la praxis ideativa debe trascender los propios límites para poder alcanzar otros. De aquí las frecuentes discusiones con la persona mencionada.

No obstante esta diferencia epistemológica, hay un campo de interés común que relaciona ambas disciplinas y permite el enriquecimiento mutuo, y en él me voy a mover. Me refiero al delirio como trastorno del pensamiento, manifestado de acuerdo y dentro de determinadas pautas culturales.

Por tanto, intentaré comenzar por la esencia misma del fenómeno, independientemente que sea o no patológico en un determinado contexto, y después pasaré a interpretar las pruebas de realidad utilizadas en un patrón cultural diferente del nuestro, concretamente entre el pueblo shuar de la gran Nación Jíbaro que habita la Amazonia ecuatoriana oriental, con el fin de indicar (con toda la traducción cultural y conceptual que sea necesaria y posible) cual es la naturaleza del discurso delirante allá, en contraste con el occidental.

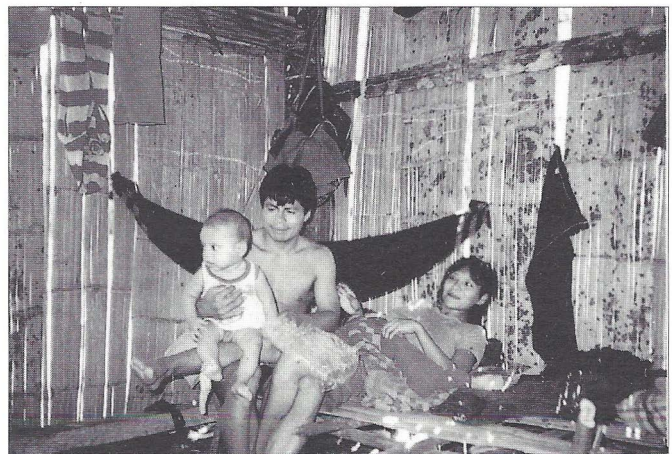
II

En principio es correcto afirmar que el delirio es un discurso, no una fenomenología puntual como podría serlo una alucinación espontánea. Y también que la coherencia y solidez de un discurso delirante varían de un sujeto a otro en la misma proporción que la inteligencia del sujeto, el sentido crítico, el nivel y estilo cultural, la imaginación, etc. Una persona de pensamiento empobrecido manifestará delirios incoherentes aquí y en el resto del mundo, y viceversa. Así pues, si aceptamos que el delirio es un discurso, debemos aceptar también que tiene que ver con los procesos de pensamiento de las personas, no con los aparatos perceptivos. Lo que no significa que el proceso delirante vaya siempre acompañado

de imagería mental, de elaboraciones perceptuales de la realidad carentes de referente objetivo, de fosfenos, etc. Pero, repito, en cualquier caso se trataría de complementos que acompañan el trasfondo de pensamiento, no de la naturaleza propiamente dicha del delirio.

En este sentido, pues, hablar de pensamiento y de procesación del pensamiento comporta hablar de patrones culturales, de estructuras cognitivas socialmente entrenadas, de pruebas de realidad, de sentido autocrítico, etc. Es decir, de todo aquello, en esencia relativo, que la Antropología Cognitiva tiene por objeto de estudio, y que varía de una sociedad a otra.

Al hilo de todo lo anterior, trataré ahora de situarme en un ficticio trabajo de campo y plantear una situación verosímil: un individuo shuar posee suficiente inteligencia y sentido crítico como para elaborar un discurso coherente y sólido sobre su propio pueblo, hecho en principio normal; yo soy un etnógrafo que está estudiando los patrones culturales de los shuar y me encuentro con este informante que es incluso capaz de realizar una exégesis de su propia valoración de la realidad, y me explica detalladamente que su abuelo (fallecido hace ya unos años) acaba de traspasarle el poder, concepto intraducible al castellano y que los shuar conocen por Arútam. Es un poder para actuar mentalmente a través del imaginario por encima de y sobre los demás humanos, y también para modificar a voluntad elementos de la Naturaleza. Me comenta también, el informante, que debe mantenerse en constante alerta porque hay un iwishín (un chamán o brujo) que quiere inducirle un mal temible y que por esto el abuelo le ha otorgado el mismo poder del cual él había disfrutado en vida, para que se defienda y, llegado el caso, contraataque. Además, me invita insistentemente a participar en



una ceremonia de ingestión de sustancias embriagantes que me permitirán alcanzar un estado mental mediante el cual contactaré con sus seres míticos (que pueden aparecer en forma de boa, jaguar, figura humana o de trueno y relámpago, pero que no son nada de esto), los cuales indirectamente le ayudarán a vengarse de otra persona que utilizó los servicios de un segundo iwishín o brujo para enfermar a su hijo pequeño.

Este discurso, puesto en boca de un shuar amazónico puede despertarnos a todos curiosidad intelectual, tal vez también alguna duda acerca de nuestros propios referentes de la realidad, o risas y desprecio por las supersticiones que pueden atribuírsele. No obstante, este mismo discurso en boca de un sujeto europeo es tildado de delirio inmediatamente, y en especial si lo mantiene durante un tiempo que vaya más allá del que puede durar una broma.

Ahora quiero fabular con la situación a la inversa. Viene a visitarnos y a estudiarnos el que sería el equivalente a un etnólogo nuestro, pero proveniente de una realidad lejana, pongamos de la constelación Ganímedes (de donde dicen que provienen los extraterrestres). Pongamos también que lo único que este etnólogo domina de nuestro contexto cultural es el idioma (situación, repito, equivalente al quehacer de nuestros antropólogos). Entabla conversación con cualquier sujeto europeo (catalán, danés o andaluz) y éste le explica como hecho muy importante y representativo de la sociedad en la que vive y que aquel investigador ha escogido para estudiar, que se siente orgulloso por la recientemente inaugurada Unión Europea, deseo largamente acariciado por los habitantes de este continente, y también le explica que tiene un día con suerte porque acaba de tocarle la lotería; y que esta suerte la tiene como consecuencia de haber donado una bolsa de

comida enlatada a una organización benéfica de ayuda al Tercer Mundo, ya que ese año ha sido declarado por la UNESCO año de solidaridad con los pueblos indígenas. Cuando el investigador foráneo le pregunta si cada día recibe la misma porción de suerte, el europeo responde que no; algunos días tiene poca, otros mucha (como ese día), y otros nada, o incluso puede tener días de "mala suerte".

El investigador foráneo sigue interrogando, y le pregunta por qué no va cada día a llevar aquella bolsa de comida que le ha proporcionado la suerte, dado que parece deseársela tanto, y le pide también que le enseñe la suerte, ya que ese día la tiene; le pregunta si puede darle o venderle una parte para el Museo Etnológico de Ganímedes. El europeo se muestra sorprendido y le explica que la suerte no es nada visible, ni tangible, ni medible, que la suerte no es nada. "¿Cómo puede decir entonces que unos días tiene mucha y otros poca?" se pregunta el foráneo. "¿De qué está hablando el informante europeo al referirse a esto que denomina *suerte*, si después de afirmar que la tiene, que la da, que la recibe, sigue afirmando que la suerte no es nada?". Cuando deja al informante, el investigador de Ganímedes topa con una caravana de camioneros que están vertiendo toneladas de comida buena en la calle, a la que después prenden fuego para que nadie pueda aprovecharla, como protesta ante el libre mercado de productos agrícolas entre países europeos. Y vuelve a preguntarse, "¿Por qué me ha dicho que la comida es signo de solidaridad y tremendamente necesaria para su vida, si estos la están quemando a toneladas? ¿Me ha engañado al decirme que todo el mundo está orgulloso de la situación de unidad europea cuando éstos, más numerosos, la rechazan tan violentamente?"

Al hilo de las dos situaciones narradas aparece la referencia a las grandes metáforas culturales, discursos simbólicos de difícil comprensión para los individuos que no pertenecen a la propia cultura que los ha generado, incluso para muchos individuos enculturados en la misma sociedad ("yo no creo en la suerte" es una frase que no suena extraña en nuestros oídos). Con todo, estos discursos, diga-

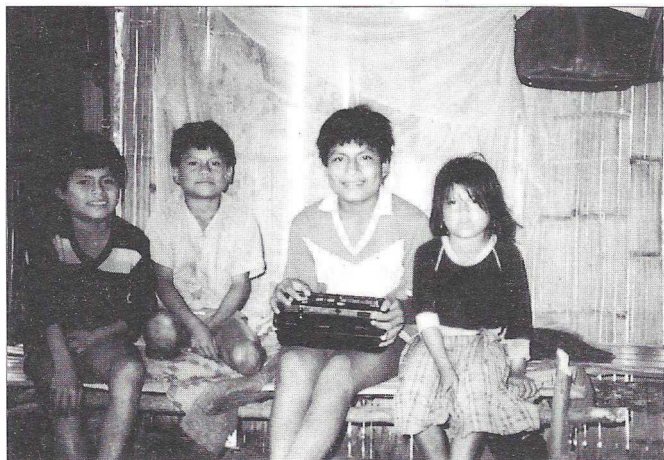
mos que aceptados y valorados como no patológicos *per se*, tienen la misma estructura que un delirio patológico de los que nuestros psiquiatras ven a menudo: gozan de coherencia interna y sólo se distinguen de la realidad empírica por la falta de referentes externos que les otorguen la carta de credibilidad.

¿Cómo se distingue un delirio patológico expresado a través de un discurso coherente, de las narraciones que acabo de hacer? Creo que el discurso en sí mismo no puede distinguirse, sino que nuestros psiquiatras se atienen a otros hechos o síntomas marginales que les permiten reconocer lo que es un delirio de lo que no lo es (ansiedad anormal, frialdad afectiva, reacciones extrañas, insistencia obsesiva, alucinaciones). No obstante, ninguno de estos síntomas marginales es el delirio en sí, ni siquiera es intrínseco del delirio.

En este sentido, pues, es necesario disponer de pruebas de realidad que sean eficaces para distinguir un hecho enfermizo de otro que no lo es. Y las pruebas de realidad siempre son arbitrarias en sí, y relativas dentro de un orden sistémico y cultural en el que están inmersas. Por ejemplo, y según creo, una praxis habitual entre nosotros para distinguir un discurso normal de un delirio patológico es la de escuchar al presunto paciente, esperando encontrar fallas argumentales. Sin embargo, tampoco se trata de un camino unívoco: una de las metas de todo etnólogo cuando hace trabajo de campo en una sociedad diferente a la propia es la de conseguir aislar, reconocer e interpretar la racionalidad subyacente de la vida cotidiana de los informantes. Es decir, busca encontrar aquello que da el sentido a cada uno de los actos de los miembros de la sociedad que está intentando comprender. Lo cierto, es que el fracaso acompaña la mayor parte del trabajo, y muy a menudo el antropólogo tiene que comprenderlo a base de hacer inferencias de otros hechos y explicaciones. Diría que es un camino estructuralmente similar al que sigue el reconocimiento de un delirio manifestado en un discurso bien organizado: se diagnostica gracias a elementos no intrínsecos al hecho en sí.

III

Llegados a este punto, se puede afirmar que la normativa cultural fija los límites de la realidad, y determina cuáles serán las pruebas de realidad. Y dado que la cultura es una actividad viva que cambia



constantemente, incluso se encarga de borrar de la memoria aquellos parámetros válidos en un momento de la historia que podrían contradecir a otros que serán válidos en un momento posterior. Así, se puede inferir que las pruebas de realidad también varían de un momento a otro y de una cultura a otra. Los moldes culturales en los que se mueve todo individuo humano le fijan las normas y los límites para convivir con otros, le enseñan a descargar o manifestar las pulsiones biológicas (incluso las más violentas) de acuerdo a un determinado orden, etc. Estos moldes cumplen también otra labor: enmarcan el proceso cognitivo de los individuos en unos engramas que conducirán de determinada manera el contenido del pensamiento. Así, en Antropología cultural se distingue entre diferentes estilos cognitivos, de los que los más importantes son el estilo cognitivo folclórico, propio de los pueblos primitivos, y el estilo cognitivo formal que correspondería a nuestras pautas cosmogónicas altamente formalizadas por la lógica racional.

En este mismo sentido, pues, cabe decir que no hay una única racionalidad explicativa o justificativa de los hechos y de las cosas humanas, sino que las personas disponemos de una amplia gama de razones (por ejemplo, la razón afectiva, la razón mística o religiosa, la razón lógica, incluso podríamos hablar de la razón musical, estética y otras). Y cada patrón cultural escoge cual o cuales de estas razones serán las que mejor se adecuarán a la explicación que dará de la realidad, en definitiva: para justificar su discurso delirante.

Retomemos ahora un hecho citado hace un momento: el delirio (especialmente el paranoico) sólo se refiere al contenido del pensamiento, ni siquiera al proceso de elaboración de este pensamiento. Es decir, se refiere a un pensamiento cuyo contenido no respeta los límites de la realidad ni responde a las pruebas de realidad que se le puedan poner por delante. Todavía más: el individuo puede llegar a buscar aquellos elementos empíricos que le servirán de pruebas materiales para justificar el pensamiento delirante, y justificarlo así en los mismos términos de realidad socialmente consensuados que sabe que se le exigirán para ser creído.

Por otra parte, el mismo discurso delirante puede convertirse en un sistema de mitos para el propio individuo que le expliquen su origen, su situación contemporánea, etc. Y es aquí donde se

enlazan la orientación de las ciencias médicas y la de las ciencias antropológicas.

El mito es un universal de la especie humana y hay que entender su significación estrechamente vinculada con las experiencias etiológicas de la cultura, a pesar de la gran diversificación temática en materia de contenidos y de formas, pero no de estructuras (FERICGLA, 1989). En el fondo de las mitologías encontramos una fuerte tendencia de los grupos humanos a historiar su pasado, proporcionando un hilo conector con los orígenes nebulosos tanto del conocimiento como de la sociedad. El hecho de que los mitos reconozcan e incluyan en su discurso explicativo y descriptivo hechos fantásticos, incluso alegóricos, constituye para el código interpretativo habitual un elemento de confusión intelectual que ha llevado durante años a abandonar el estudio de estas manifestaciones de la mente humana tildadas de producto de escaso valor salido de la imaginación fantástica. No obstante, los mitos y los delirios tienen mucho en común, y especialmente cuando van acompañados de alucinaciones, ya que éstas pueden estudiarse de acuerdo con la finalidad o función psicológica y social que reciben en diferentes culturas. No hay que olvidar que el 89% de los pueblos de la Tierra descritos por la etnografía consumen algún tipo de substancia visionaria o enteógena con diversas finalidades religiosas y/o adaptativas, y que del 11% restante, la mayoría realiza tradicionalmente algún tipo de práctica con la misma orientación: modificar el contenido del pensamiento, y probablemente también el proceso de creación de la realidad.

En este tema en concreto es en el que actualmente estoy investigando: en los términos del presente texto podría decirse que busco los límites (entendidos en un sentido procesual) a partir de los cuales un sistema mítico, recuperado vivencialmente a través de los delirios no patológicos inducidos por el consumo consensuado de substancias enteogénicas, está inextricablemente ligado a la biología humana, y a partir de qué límite se trata de algo culturalmente aprendido. Cabe apuntar aquí que en todas las sociedades hay delirios patológicos que están socialmente aceptados, incluso han pasado a formar parte de las manifestaciones tradicionales de aquel pueblo (novelas, historia oral, iconografía), en tanto que otros delirios no gozan de tal prestigio (en la nuestra y por citar los más conocidos, el delirio licantrópico, el de grandeza des-

mesurada, el de persecución, ver gusanos, creerse dios, etc.)

Fijando la mirada en los pueblos primitivos y en sus delirios, observamos que la cultura los tiene mucho más integrados que entre nosotros, que la gente los conoce y reconoce como propios cuando se habla de ellos, y, en definitiva, se hace mucho más obvio por la simplicidad que tienen, que la cultura misma es un delirio adaptativo propiamente dicho, que funciona como realidad y que es capaz de integrar todos aquellos delirios individuales que entre nosotros recibirían la categoría de patológicos.

Hay diversos investigadores que han trabajado en este sentido, desde el clásico y recuperado C.G. Jung hasta los contemporáneos R. Bastide, G. Durando, M. Perrin, entre otros.

IV

Como ilustración etnográfica de todo lo expuesto hasta ahora, trataré de hacer una descripción rápida del sistema educativo de los shuar, por medio del cual y de forma predominante, se enseña a los adolescentes (se los encultura) a incorporar a su vida y a su ideación de realidad, y por tanto a decodificar, las imágenes no pertenecientes al mundo físicamente verificable y percibible, aunque no por ello son tenidas en un lugar secundario en su sistema de referentes, sino todo lo contrario. Este entrenamiento y conocimientos les sirven para entender y moverse en lo que podríamos denominar discurso delirante culturalmente consensuado, y (hecho importante) la decodificación les sirve tanto para ser aplicada a las visiones enteogénicas que provienen del consumo de substancias embriagantes, como para entender los sueños y otras imágenes y percepciones espontáneas que son igualmente usadas para organizar la realidad cotidiana.

Los shuar, un pueblo amazónico formado por unas 43.000 a 48.000 personas, constituyen la más numerosa y fuerte de las cuatro etnias que forman la gran familia cultural jíbara o Nación Jíbaro. Habitan en la selvática vertiente oriental de los Andes, entre los grandes ríos amazónicos Paastás (Pastaza) y Santiago. Ocupan buena parte del Ecuador meridional, y también un pequeño territorio septentrional del Perú, a pesar de que para los shuar y sus vecinos más próximos, los achuaras, las fronteras estatales no tienen mucha importancia.

Hablar, aunque sea muy esquemáticamente, del proceso de socialización y del



ámbito vital de los shuar implica referirse a la vida dentro de la selva de un pueblo cazadorrecolector, al consumo habitual de diversas sustancias enteógenas, al coraje, a la resistencia física y al autocontrol como valores sociales centrales, a la práctica ausencia de castigos (en la lengua shuar no hay ningún verbo ni sustantivo abstractos equivalentes a "castigar" o "castigo"); y también implica hablar de un riguroso respeto a los padres, a los hermanos, y a estar balanceándose entre tres referentes de identidad demasiado distantes como para concebir una cultura cerrada en sí misma, en especial los shuar que viven más cercanos a los límites de la selva. En su sistema de valores y referentes intervienen: a) Los misioneros cristianos y todo lo que comportan, que son pocos en número pero que disponen de un desmesurado y desequilibrado poder económico, cultural y político. b) Los colonos, que son el peligro material inmediato y dinámico para los shuar, ya que deforestan el ecosistema del bosque húmedo tropical en el que los indígenas viven perfectamente adaptados, para ir convirtiendo la selva en potreros donde criar vacas, mal ayudados por el gobierno; no obstante, al mismo tiempo los colonos representan el modelo cultural y económico ideal para los shuar que quieren abandonar la vida cada vez más precaria de cazadores-recolectores. c) Su propia tradición cultural, muy viva y fuerte.

La primera cosa que puede sorprender a cualquier occidental que lleve una temporada conviviendo con los shuar, es el orden permanente que se observa entre

sus numerosos hijos, casi olvidado ya en nuestras sociedades industrializadas. Las familias tradicionalmente son poligínicas y tienen entre siete y quince hijos o más. Los hombres pueden estar casados con varias mujeres a la vez y cada una de ellas mantener vivos un número de hijos que nunca baja de cinco. Por tanto, el número de niños/as de diversas edades escalonadas que hay en cualquier choza familiar es considerable. Las chozas shuar, hechas de la fuertísima madera de chonta (*Bactis* sp.), suelen tener uno o dos compartimentos internos, sin ninguna otra división espacial, y los habitantes están en constante contacto visual, sonoro y físico, ya que el único mobiliario que elaboran son entablados horizontales de caña de unos 180 por 120 centímetros, colocados alrededor de las paredes de la choza y elevados unos 50 centímetros del suelo, que sirven para dormir, de mesas, para sentarse durante el día, etc.

A pesar de todo, los padres shuar no necesitan ser autoritarios, en el sentido occidental, para mantener el orden. Casi nunca se ve a un padre enfadado con alguno de los hijos, y menos aún proyectándoles estados de malhumor personal, violencia o castigos. Los padres nunca manifiestan su malestar, excepto cuando falta comida. Y tampoco se ve nunca a los niños molestando a los adultos, ni gritando o jugando dentro de la choza. Cuando llega una visita adulta, todos los hijos (aproximadamente de entre 3 y 18 años) se sientan alrededor del padre y escuchan la conversación con respeto y curiosidad. El padre, o la madre, les dan órdenes para que sirvan chicha y agua a los adultos, ofrezcan comida, o presten cualquier otro servicio. Si no tienen que hacer nada, los jóvenes se mantienen callados y escuchando. Sin embargo, no hay ninguna reglamentación rígida: si se cansan de estar con los adultos, sencillamente salen fuera de la choza a jugar, o se ponen a dormir en alguno de los entablado-camastros.

El hecho más evidente es que todos, adultos y jóvenes, responden a unos patrones ideales de comportamiento claros, y cuando se produce alguna falta todo el mundo sabe las consecuencias o el tipo de corrección que hay que aplicar. Además, dada la falta de intimidad y reserva, nadie puede esconderse o mentir. Repito, la educación de todo niño o niña shuar está principalmente basada en el sentido del valor y el autocontrol: las normas sociales y las pautas están claras, sólo hay que cumplirlas, y esto debe hacerse con coraje (ello no quita, no obstante,

que se mienta, y la mentira es una constante entre los jóvenes y entre los adultos shuar).

Haciendo una radiografía rápida de la vida de un shuar hasta la adolescencia podré poner de relieve la aplicación de tales principios y los mecanismos de incorporación del discurso delirante (para nosotros) como referente válido y consensuado de su realidad. Pero no me extenderé aquí en análisis del sistema educativo shuar: sólo pretendo hacer de él una descripción esquemática con la finalidad ilustrativa antedicha.

Cuando nacen, los niños shuar son amamantados enseguida por la madre, normalmente hasta los dos años. Cuando se les quiere retirar el pecho, único alimento que han tomado en la mayoría de los casos hasta entonces, hay diversas maneras de hacerlo, pero la más habitual es darle caldo de alguna gallinácea y carne previamente masticada por la madre hasta que el niño queda satisfecho; entonces se le ofrece el pecho materno. Al segundo día se hace lo mismo, y al tercer día ya no se le da de mamar después de comer. Cuando se da el caso de que la madre de una criatura no tiene leche propia, los shuar pagan a otra mujer para que haga de nodriza. En ocasiones, si la familia está cerca de los límites de la frontera de la selva con algún pueblo de colonos, consiguen leche embotellada para dar a los niños, pero intentan evitarlo porque, según ellos, si los alimentan de esta manera los niños crecen tontos.

Pocos días después del nacimiento de un niño, los padres le dan el preparado llamado natema, más conocido por ayahuasca, pócima líquida preparada en base a la liana enteógena *Banisteriopsis caapi* y a otras plantas que siempre se le añaden antes de hervir. Actualmente la ayahuasca está siendo muy difundida y estudiada por los potenciales visionarios que produce en el ser humano, ya que esta liana y los efectos mentales que produce es uno de los puntales de la cultura shuar, de la mayoría de pueblos amazónicos y también de muchos pueblos andinos (LUNA, 1991; FERICGLA 1997). Los padres shuar esperan que tomando este preparado visionario, el recién nacido aprenda a distinguir entre el mundo real, el que se conoce a través de las visiones, y el mundo de artificio o aspecto físico de la realidad. Más adelante, a los seis o siete meses, la madre dará otra planta enteógena, el potentísimo uchi maikiwá o brugmansia de los niños (*Brugmansia* sp.); se trata de las antiguas daturas arbóreas; los shuar usan cinco tipos

distintos de *Brugmansia*, para que el niño empiece a andar. A los dos o tres días de haber tenido el efecto visionario de la planta, los niños se tienen de pie y caminan.

El hecho que proporciona una idea más clara de la cosmovisión subyacente en la educación de los adolescentes, y su relación con lo que en nuestra cultura llamaríamos delirio, tiene lugar a los siete u ocho años de vida. En un momento determinado, el wea o patriarca familiar propone a los niños, (y en este caso sólo a los niños) que en un día fijado por él vayan a buscar el Arútam. La ideación de lo que representa el Arútam para los shuar es de muy difícil traducción, a pesar de que en la literatura especializada se hable a menudo y erróneamente de él como de la "divinidad shuar". No se trata de una entidad personificada: más bien es el poder impersonal y terrorífico de la Naturaleza, aunque durante las visiones se presenta formalizado como serpiente gigantesca, enorme ave depredadora, incluso como persona o elementos naturales como los truenos. Los adolescentes (un niño o niña de diez a doce años es entre los shuar el equivalente a un adolescente occidental) que libremente quieren, deciden tomar ayahuasca o uno de los tipos de *Brugmansia* para intentar "obtener el poder del Arútam". Se internan en la selva en un grupo de 4 ó 5 jóvenes (hermanos, primos, cuñados). Para comer sólo llevan consigo un poco de kukai, o yuka seca, un tubérculo seco ahumado (*Dioscorea trifida*) para cada uno, que guarda el patriarca que los guía, el wea. Comienzan a caminar a las 5 o a las 6 de la mañana después de haber tomado agua y un poco de zumo de tabaco silvestre, uno de los narcóticos naturales más potentes. No deben manifestar hambre ni frío, ni tampoco cansancio. Después de bastantes horas de andar llegan al paraje virgen en el que se encuentra una tuna, chorrera o salto de agua, previamente seleccionada por el patriarca, donde vive el Arútam. La chorrera debe ser virgen en el sentido de que nunca haya ido antes nadie a obtener su Arútam allí, puesto que después queda estéril y es un salto de agua sin poder. Una vez en las cercanías de la tuna o salto de agua, los jóvenes shuar construyen una pequeña choza, cazan pájaros que ahuman y guardan para llevar a casa de la familia, y descansan. Sólo toman zumo de tabaco. Normalmente caminan entre 5 y 6 días entre la ida y la vuelta. Al segundo día el patriarca les prepara la ayahuasca visionaria o el zumo crudo de *Brugmansia*

(mucho más potente: el efecto de la ayahuasca dura unas horas, pero el de cualquier *Brugmansia* puede durar días) y los chicos beben un vaso tras otro mientras pueden controlarse. Saben que si tienen suerte verán el Arútam, y si además tienen el valor de tocarlo, a pesar del aspecto terrorífico que presentará, habrán "obtenido" el poder del Arútam. Si el joven sabe aprovecharlo se convertirá de por vida en un buen guerrero, en un buen padre de familia, responsable, valiente, etc.

Antes de beber los 20 a 30 centímetros cúbicos de cada ingestión de ayahuasca, el tipo de pensamientos que tienen los niños y que el patriarca les repite son del estilo de: shinki katswa ajasmij ("que mi vida sea tan dura como la madera de chonta"); netémataj! katswartarin tiajtai ("voy a tomar ayahuasca para intentar conseguir una larga vida"). El anciano que guía el rito de paso les repite: júntia aintiuta ("ve a buscar tu camino en la vida"). Para ellos la fuerza del pensamiento y del imaginario son la base para controlar y prefigurar la realidad física en el sentido más literal.

Vienen los efectos de la ayahuasca, y si el niño es valiente aguantará las visiones terroríficas del poder de la Naturaleza, y tal vez oír una voz que le dirá: nekás áisman géitme, awáktukmámue ("en verdad eres un hombre fuerte, me has ganado"). Sin embargo, no todos los neófitos tienen visiones a pesar de seguir el mismo proceso, ni todos los que han tenido una visión han sido valientes para aguantarla y tocar el Arútam con un bastoncito que previamente han preparado. Los que han visto y tocado el poder de la Naturaleza, nunca lo dicen. Si lo hacen público, perderían el poder que han ganado. El resto de la comunidad, sin embargo, sabe si alguien ha obtenido el Arútam porque al cabo de poco tiempo, según los shuar, el afortunado o los afortunados cambian la voz, empiezan a ser más valientes y responsables, etc. Se hacen adultos más deprisa que el resto de jóvenes de su grupo de edad. Un hecho es fundamental: para tener una larga vida hay que haber tenido visiones.

En este proceso, aquí resumido, se pueden entrever algunas de las caracte-



rísticas del sistema de valores educacionales de los shuar: el niño no es obligado ni castigado a tomar ayahuasca, sino que él decide libremente hacerlo. Si obtiene el poder del Arútam puede tener suerte y valentía el resto de la vida, pero deberá cuidar el poder obtenido a través de mantener vivo el discurso (para el mundo cultural occidental) delirante durante el resto de la vida (deberá estar constantemente alimentando los paradigmas en que se basa su realidad, como sucede con todos los demás patrones culturales, incluido el nuestro, por supuesto). Si no lo hace se ahorrará tener que pasar por los tres o cuatro días de ayuno, por el miedo ante el posible encuentro con el Arútam, etc. pero no gozará de la suerte. El valor dentro de las visiones es la acción más preciada.

Por otra parte, cuando un joven se comporta de forma inadecuada dentro de los parámetros shuar, el padre lo castiga dándole suerte mediante las plantas enteógenas. Los adultos saben que a un joven maleducado, indiscriminadamente violento, gandul, etc. hay que corregirle el comportamiento. Después de avisarle en repetidas ocasiones, y si no hay adecuación por parte del chico o la chica, en un día determinado le dicen que deberá tomar maikiwá (*Brugmansia* sp.), arbusto cuya savia mantendrá durante dos o tres días un profundo estado modificado de consciencia en el sujeto, el cual queda con aspecto de inconsciente. El joven llora pero lo acepta siempre, sabe que es por su bien. El padre le da el zumo crudo de esta planta, y él lo toma después de acercar el vaso a la columna de madera de chonta que sostiene la choza y pedirle su fortaleza. Son obvias las connotaciones de magia simpática. Durante las visiones que tendrá el joven, se verá a sí mismo de adulto, con esposa e hijos, o muerto en manos de otra persona, etc. Según la ideación shuar de la realidad,



estas visiones son las que configuran la propia realidad futura. Es decir, no es que el individuo vea un futuro que ya ha sido predeterminado por la divinidad, por el destino o por la entidad que fuere en un sentido de determinismo existencial, sino que lo que ve bajo los efectos del enteógeno es lo que ocurrirá justamente porque lo ha visto. Y si tiene malas visiones (matanzas, miseria, enfermedades) el joven querrá tomar de nuevo el zumo de la planta en una segunda ocasión para tratar de tener buenas visiones que invaliden las malas. Este punto es de una importancia central; para un o una shuar la imaginación obtenida por medio de plantas enteógenas (no siempre obtiene visiones de este modo), por medio de los sueños naturales o por medio de imaginación mental espontánea, no le permite ver el futuro, una situación lejana en el espacio, resolver un conflicto inter o intra grupal, etc. en el mismo sentido en el que una persona occidental que recurre a cualquier sistema oracular (cartas de tarot, astrología). Para un o una shuar el futuro es como una hoja de papel blanca y vacía, que se llena con el devenir diario; cuando tiene visiones lo que acontece es que llena una parte de esa hoja blanca que es distinta de la parte que está ocupando con el presente físico; los eventos acontecidos en las visiones ya los hallará el propio sujeto al transitar por aquella parte de la hoja que ha ocupado (sea él o sea un descendiente suyo, ya que la hoja es como la naturaleza cuyo proceso de cambio en absoluto se limita a una generación). Es decir, las visiones por sí mismas tienen carta de realidad, tanto o más que cualquier evento físico.

Por tanto el "castigo" que recibe el adolescente consiste en fijar/facilitar un modelo ideal de vida futura que dependerá de forma inmediata de su acción del presente. Si el joven no lleva una vida actual correcta (coraje, autocontrol, disciplina, respeto, etc.) no obtendrá visiones buenas, y no se prefigurará un buen destino.

Así pues los shuar construyen un delirio cultural aceptado por todos y en base a parámetros perceptuales distintos a los nuestros, pero no por ello se desvían del *ethos* de su propia cultura ni generan conflictos; por el contrario es el delirio el que marca sus propias pruebas de realidad para asegurar su permanencia, y sirve en tanto estrategia adaptativa válida que asegure la supervivencia de los humanos que lo creen y lo siguen.

Sin embargo, y para justificar finalmente la función contrastante que siempre se atribuye a la Antropología, sí hay una diferencia: en su mundo se aceptan varios discursos distintos (unos provenientes del uso de enteógenos o de los sueños, otros no contienen ningún elemento visionario u onírico, etc.), en tanto que nuestro discurso delirante, nuestra cultura, en definitiva, es más estrecha en cuanto a la permisividad de actuación de mensajes interiores. ○

Para correspondencia con el autor: Institut de Prospectiva Antropològica. M.G.S. Universitat de Barcelona. Apartado 22219. 08080 Barcelona.

En la actualidad el Dr. J. Obiols y el autor de este artículo estamos organizando una campaña de investigación etnoepidemiológica para tratar de medir la prevalencia de disfunciones mentales

entre los integrantes del pueblo shuar (jíbaros), habitantes de la Amazonia ecuatoriana. Uno de los principales problemas metodológicos que hemos hallado ha sido la elaboración de una herramienta fiable para recoger la información. En un conocido cuestionario, aceptado por la OMS, uno de los primeros ítems que se plantean es el de si el sujeto tiene visiones u oye voces. Entre los shuar, la vida cotidiana se organiza justamente a partir de mensajes oníricos y visiones espontáneas u obtenidas mediante el consumo consensuado de plantas enteógenas o psicodislépticas. Por ello, si a cualquier shuar adulto se le pregunta llanamente "¿tiene visiones?", sin duda responderá con una afirmación, sin embargo sería del todo absurdo deducir que la práctica totalidad de los miembros de este pueblo amazónico milenarario sufren de esquizofrenia. Para más información sobre este aspecto concreto, ver el artículo FERICGLA, 1993. Para más información general sobre los shuar, ver la monografía clásica de HARNER, 1978.

Entre los años 1992 y 1993 un equipo de investigadores formado por los psiquiatras J. Obiols y J. Atala; el etnomusicólogo J. Martí; el psico-neurólogo, músico y matemático J.M. Berenguer; el bioquímico J. Callaway y yo mismo, realizó diversas pruebas experimentales entre informantes shuars bajo el efecto de ayahuasca -EEG, pinturas, grabaciones- que actualmente están en fase de análisis. Con posterioridad se han realizado pruebas similares en Europa, con voluntarios occidentales, y los resultados de los EEG dan las mismas interesantes muestras de actividad eléctrica inusual con ambos grupos de experimentación. Este fenómeno sería un tema importante a investigar, que tal vez aportaría rayos de luz a las actuales teorías y trabajos aplicados relacionados con la terapia sistémica.

Este texto corresponde a una ponencia en el marco de la jornada *Deliri en l'Adolescent, Idees Delirants*, organizada por la Societat Catalana de Psiquiatria Infantil (1993). Es una lástima no poder reproducir, por razones obvias, el interesante coloquio que siguió.

BIBLIOGRAFÍA

- BASTIDE, Roger, 1976, El sueño, el trance y la locura, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- DURAND, Gilbert, 1992, Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Ed. Dunod, París.
- FERICGLA, Josep M^a, 1989, Los estados alterados de consciencia y la cultura como sistema dinámico. Cuadernos de Antropología, 9, Anthropos, Barcelona.
- FERICGLA, Josep M^a, 1993, "Apunts sobre el sistema educatiu shuar". Sergi. Revista de Pedagogia Social, n^o de invierno/primavera 93, pág. 9-11, Fundació Servei Gironí de Pedagogia Social, Girona.
- FERICGLA, Josep M^a, 1997, Al trasluz de la ayahuasca. Antropología cognitiva, oníromancia y consciencias alternativas. Ed. Libros de la Liebre de Marzo, Barcelona.
- HARNER, Michael J., 1978, Shuar. Pueblo de las cascadas sagradas. Ed. Mundo Shuar, Quito.
- LUNA, Luís E., 1991, Ayahuasca visions. Ed. North Atlantic Books, Berkeley, California.