

Contar historias: experiencia subjetiva y psicosis

Reflexiones a propósito de una investigación antropológica

*Zenia Yébenes Escardó**

Resumen

A partir de una reflexión previa, producto de un trabajo de campo y documental, en el siguiente artículo se podrá encontrar el desarrollo de una duda intrincada en el campo de la psicosis: ¿cómo hablar de una experiencia que impone su violencia a quienes la sufren sin añadir además la violencia de la interpretación de aquel que, aparentemente, “sabe de lo que está hablando”? Pregunta que revela una interrogante presente en el ámbito de la investigación social en torno a la psicosis: el cómo contamos lo que contamos de la psicosis. Se propone una reflexión para pensar en los límites disciplinares en torno a la palabra, la experiencia y la subjetividad.

Palabras clave: psicosis, delirio, discurso, experiencia subjetiva.

Abstract

From a previous reflection, product of a field and documentary work, in the following article you will find the development of an intricate doubt in the study field of psychosis: How to speak of an experience that imposes its violence to those who suffer it without adding as well the violence of the interpretation of someone who apparently "knows what it is talked about"? Question that reveals a current interrogative in the social field research on psychosis: how we tell what we tell about psychosis. It is proposed a reflection to think about the disciplinary limits around the word, the experience and subjectivity.

Key words: psychosis, delirium, discourse, subjective experience.

* Profesora investigadora de tiempo completo en el Departamento de Humanidades de la UAM-Cuajimalpa [zenia.yebenes@gmail.com].

Cuando perdiste el sueño y la certeza
te volviste desorden, te volviste nube.

Epitafio de Simónides de Ceo
para los caídos en las Termópilas

Introducción

Más allá del discurso institucional y del tumultuoso desorden de los actos, se pregunta Marcelo Percia: “¿de qué hablan las psicosis? ¿De un dolor que rompe la conciencia, las palabras, la representación? ¿De angustias que hacen de la conciencia, las palabras, la memoria, la representación, nada? ¿De cuerpos desamparados que alucinan a Dios en las piedras, en las dalias, en las abejas, en los médicos, en la institución?” (Percia, 2004:10). Cuando pregunté por su primer episodio psicótico a pacientes tratados en el hospital Fray Bernardino Álvarez de la Ciudad de México, difícilmente podían encontrar las palabras para describir lo que les había pasado: “Estaba perdido. Perdía la memoria. Perdido del todo. Asustado”, “El pensamiento se iba desde dentro de mi cabeza. Me decían cosas en el oído pero no era yo. Yo era como un robot. ¿Por qué era como un robot?, ¿los pensamientos no eran mis pensamientos?”.¹ Los testimonios recopilados por Ellen Corin, Rangaswami Thara y Ramachandran Padmavati (2003:110) en el sur de India confirman la alteridad de un acontecimiento que se percibe como inquietante, aterrador: “Estaba asustada porque no entendía qué pasaba [...] la confusión crecía y yo no podía hacer nada. El miedo, sólo el miedo, no la angustia, sólo un tipo de miedo”. Los pacientes hablan de pérdida de referencias corporales e identificadoras, de descorporalización y despersonalización, de la incapacidad para actuar, de un empobrecimiento en sus relaciones y en sus lazos afectivos y sociales, de una creciente marginalización –escandida por tiempos

¹ Entrevistas realizadas en agosto de 2008.

de rupturas progresivas repetitivas y de creciente intensidad— del lazo social. En el documental *Losing the Thread*, Rachel Corday detalla su experiencia y señala que, durante los brotes psicóticos, “pierde su sentimiento de sí; que su cuerpo es como un globo que asciende al cielo hasta perderse de vista, y que ella no puede recapturar”. Nos dice que entonces ya no puede relacionarse con otras cosas puesto que no hay *yo* para establecer la relación, ya no hay un centro de intencionalidad inteligible y todo se desintegra incluido su propio cuerpo. Detalla lo difícil que se vuelve para ella trasladarse de un punto a otro sin un *yo* que le dé la sensación de que el cuerpo es un todo organizado que se mueve armoniosamente como una unidad. Como dice Corday: “no sé de donde viene mi propia voz”. Las fronteras de su *yo* no son simplemente flexibles sino virtualmente inexistentes y la conducen a una peligrosa sensación de que una persona o fuerza está tratando de usurpar el propio lugar (Fink, 2007:120).

La psicosis reta nuestras comprensiones acerca de la naturaleza humana y de la experiencia subjetiva —cualquiera que ésta sea.² Experiencias *con cierto aire de familia* se comprenden como un modo de ser en el mundo, como una forma distintiva de subjetividad; como un estar poseído por los espíritus, como una fuga de la razón; como una regresión a estadios primitivos e infantiles, o como una patología producto de alteraciones químicas en el cerebro (Binswanger, 1967; Devereux, 1972; Crapanzano, 1973). En cualquier caso, y sea como sea, se subraya su carácter inquietante, aterrador: la amenaza que supone para quien la padece y su entorno: “Estaba abajo. Abajo del todo. No podía hablar ni recordar, ni nada. Es más que una enfermedad [...] es que no eres tú”.³ ¿Cómo hablar entonces de una experiencia que impone su violencia a quienes la sufren, sin añadir además la violencia

² La psicosis como categoría psiquiátrica es considerada por muchos una etiqueta científicamente vacía de significado y socialmente devastadora (cfr. Read, Mosher y Bentall, 2006). Mi intención aquí no es indicar que la posesión de espíritus u otros fenómenos son diagnósticos no realizados de psicosis sino más bien señalar “el aire de familia wittgensteiniano” que subyace en ciertas experiencias que resisten a la simbolización.

³ Entrevistas realizadas a pacientes tratados en el Hospital psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez, Ciudad de México, durante agosto de 2008.

de la interpretación de aquel que *supuestamente sabe de lo que está hablando*,⁴ ¿cómo hablar de una experiencia aterradora sin caer bajo el hechizo de dejarse fascinar por el encanto mortífero de la serpiente, o sin la pretensión de domesticarla y objetivarla bajo el aura que impone la producción del conocimiento?, ¿cómo, y desde dónde, hablar del sufrimiento del que sufre? (Sontag, 2003). Y no obstante, el lenguaje de la locura se usa cotidianamente para representar y contestar a toda forma de “impropiedad”, o para articular y analizar formas de acción intersubjetiva que suspenden las reglas sociales o morales ordinarias. La fluidez y el movimiento de las referencias a la locura, que transita desde la experiencia psicótica hasta las formas de acción que dislocan las asunciones cotidianas sobre las bases racionales y morales de la naturaleza humana, evocan preguntas acerca de la represión de ciertas partes de nuestra subjetividad, o ultimadamente acerca de qué es lo que somos.

Los modos concretos –aunque anómalos– de articular percepciones, imágenes, pensamientos, creencias, afectos o humores según unos principios particulares que no siguen los criterios de argumentación y expresión comunes a una determinada sociedad “empujan a la razón pusilánime o perezosa –escribe Remo Bodei– a mirar dentro de sus pliegues, a no reconocerse como un monolito, sino como una familia de procedimientos que remiten a un tronco común y que, para evolucionar debe afrontar continuos desafíos” (Bodei, 2000:11). El carácter elusivo de la experiencia psicótica, su discurso fragmentado, incoherente pero “sujeto a momentos de lucidez que revelan destellos brillantes de aspectos normalmente escondidos de la psique y el mundo” (Biehl, Good, Kleinman, 2007:238) reta a las teorías de la subjetividad que descansan en los supuestos cotidianos de la normalidad.

Las páginas que se despliegan a continuación, se articulan en torno a una investigación antropológica que tuvo lugar en la Ciudad de México entre 2008 y 2011 y que, entre otras cosas, produjo un trabajo ya publicado (Yébenes, 2014). El eje de dicha investigación se articuló en torno a los talleres de lectura y escritura para personas diagnosticadas de esquizofrenia que impartí, a lo largo del tiempo y a medida que corría

⁴ Mientras no se indique lo contrario los énfasis a lo largo del texto son míos.

la voz, en distintos lugares y en contacto con distintos psicoterapeutas. A finales de 2008 gracias a P, un amigo que trabaja en un centro de día de atención a la salud mental en un hospital al sur de la Ciudad de México, empiezo la aventura. El primer taller se lleva a cabo en el anexo de un salón parroquial. Los demás serán impartidos, a lo largo del tiempo y a medida que corra la voz, en distintos lugares y en contacto con distintos psicoterapeutas. El que mi contacto con los pacientes⁵ no se desarrollara dentro de un hospital o centro de salud, sino en lugares más o menos improvisados, el que acudieran y dejaran de acudir por su propia voluntad, y el que estuviéramos solamente presentes ellos y yo (aunque me reuniera periódicamente con los psicoterapeutas y éstos se mantuvieran cerca, en caso de ser necesaria alguna intervención), fueron algunas de las peculiaridades que permearon mi trato con la locura.

Los talleres de lectura y escritura creativa que llevé a cabo con personas diagnosticadas con esquizofrenia en el norte, sur y oriente de la ciudad, tuvieron como telón de fondo un paisaje urbano que me parecía siempre el mismo: desolador, impenetrable por la cortina de esmog, y el tránsito caótico de autos y de autobuses. A ello se aunaba el que tuvieran lugar en sitios insólitos: salones parroquiales, el anexo de un gimnasio, una sala de almacén, el aula de una escuela primaria, una desvencijada habitación de un centro de salud comunitaria. Muchos de estos asentamientos, hasta hace muy poco tiempo, no contaban en los mapas (eran espacios en blanco), y no existían ni para el poder público ni para los planes arquitectónicos. Eran zonas que estaban en el interior de la ciudad, pero no aparecían en los censos, no tenían dirección ni ciudadanía. En las primeras etapas siempre eran jóvenes de sectores medios y populares recientemente diagnosticados.

⁵ A lo largo de estas páginas hablo de manera indistinta de locos, psicóticos, pacientes o personas diagnosticadas de esquizofrenia. Lo hago para mostrar la inestabilidad de un referente que nos hace transitar de los significados más comunes a los que se perciben (discutiblemente) como más neutrales y a los que apelan a la comprensión medicalizada de ciertos fenómenos que tenemos en nuestra cultura. Cabe señalar que conocí informantes en mis talleres que reivindicaban la palabra “loco” y que *paciente* por otra parte, si bien apela a esta connotación medicalizada también es un término que nos remite a *pathos* (lo que se padece –sea un trastorno médico o no).

Más tarde habrá pacientes de mayor edad y con un largo historial de hospitalizaciones. Se cuelan a través de las fallas de las lógicas sociales e institucionales clásicas. Todos, sin embargo, en el momento en que entran en contacto conmigo viven con sus familias. Todos acuden por sugerencia de los psicólogos clínicos del hospital o del centro de día al que asisten. Algunos recogen ellos mismos la sugerencia y se acercan, otros son traídos por sus parientes aliviados ante la expectativa de una actividad gratuita que les permita disponer de un poco de tiempo para sí mismos. Mi etnografía se llevó a cabo con pacientes que además de que viven con sus familias, o lo hicieron durante el periodo que duró la investigación, tienen acceso a antipsicóticos y a servicios de atención psiquiátrica y psicológica. Dadas las dificultades y el sufrimiento que enfrentan no me siento cómoda considerándolos miembros de una “élite urbana de clases medias y medias-populares” con acceso a los servicios de salud en hospitales públicos en los que se concentra la investigación y la enseñanza realizada en el país y en algunos casos (la mayoría con un gran esfuerzo económico) con cierta ayuda de instituciones privadas. En todos los casos el acceso siempre ha sido costoso, problemático y restringido. Aun así reconozco que los pacientes con los que entré en contacto no son representativos de las últimas consecuencias de la desatención, el abandono abismal y la falta de recursos, que experimentan las personas con padecimiento psíquico a lo largo y ancho del país y que un sistema de salud absolutamente ineficiente produce y contribuye a reproducir.

Los asistentes varían, nunca llegan a ser más de diez personas, aunque hay veces que sólo asiste uno. Lo más frecuente es que acudan, de manera irregular, a lo largo de los tres meses que dura cada taller. Mi primer objetivo es construir un espacio en el que puedan expresar a través de la lectura y escritura su manera de “ser-en-el-mundo”. Por ello evito los formatos rígidos y trato de propiciar ejercicios que plantean algo de manera concreta. Así, a partir de un cuento o de una imagen, les invito a escribir respondiendo a una pregunta. La organización de los talleres que llevo a cabo tiene, ciertamente, limitaciones. Su carácter nómada y precario, el no saber nunca qué esperar, ni quién asistirá, ni por cuánto tiempo, hace que la información que arrojan, más que con datos “duros”, tenga que ver con sensaciones difíciles

de circunscribir. No hay dispositivos institucionales que acudan en auxilio de la precariedad. Sólo cuento con la buena voluntad de los asistentes, y de psicólogos clínicos, psicoanalistas y psicoterapeutas que consideran positivo el hecho de que los pacientes tengan un lugar, no inscrito dentro de un marco terapéutico, dedicado a la escritura y a la lectura. Ellos son quienes corren la voz y me sugieren dar los talleres en uno u otro lugar, los que animan a las personas a acudir y logran reunir un pequeño grupo, en el que los integrantes originales sucesivamente desaparecen, y aparecen otros nuevos. Con los psicólogos y terapeutas mantengo además un contacto estrecho y me reúno periódicamente para comentar la marcha de los acontecimientos. Entre todos, a través de contactos que trabajan en instituciones privadas, organizaciones no gubernamentales y sociedades civiles, logramos hacernos de los espacios que “se prestan” de manera gratuita. La delicuescencia del taller hace que la pretensión de captar claramente sus contornos sea una quimera. Aun así, o quizá por ello, tal vez porque no tiene ninguna pretensión de que los asistentes dejen de ser como son, parece motivar, fugazmente, la expresión de algunos de ellos.

En estas páginas no estoy interesada en volver a exponer las luces y sombras que arrojó la etnografía a las que ya dediqué un trabajo anterior (Yébenes, 2014). Me interesa pensar el interrogante que, desde el lugar del investigador, sigue vertebrando hoy una manera de proceder. Este interrogante tiene que ver con cómo contamos lo que contamos y cómo eso que contamos nos hace cuestionarnos acerca de nuestros supuestos en torno a la experiencia, al sujeto y a la psicosis. La locura sirve aquí como lo que hace pensar entonces sobre los límites disciplinares en torno a la palabra, la experiencia y la subjetividad. El interrogante no recae ya tanto sobre el sujeto que se investiga como sobre el sujeto investigador. Veámoslo más despacio.

Contar/hacer historias

Los pacientes cuentan historias y nosotros algunas veces llamamos *delirio* a dichas historias. Pero aquello sobre lo que me interesa reflexionar, como acabo de señalar, es el hecho de que el investigador también

cuenta una historia. “Contar historias” suscita numerosas cuestiones que deberán ser atendidas a tiempo: cuestiones acerca de la relación entre narrativa y teoría, entre ciencia y ficción; cuestiones acerca de la virtualidad del “contar historias” como modo de incorporación de los otros y de la incorporación como modo constitutivo de la subjetividad; cuestiones acerca del teorizar como modo de incorporar a los otros aun manteniéndolos en la exterioridad del sujeto. En las historias en las que transita la locura, es mi primera pregunta, ¿qué es contar estas historias?, ¿cómo se cuentan?

Y es que la historia, pese a nuestros obcecados intentos, nunca es segura. A algunos les gustaría instaurar sutiles distinciones, jerarquizar, ordenar, herborizar. La antropología busca introducir, en la lengua autorizada, la voz del otro: el habla del loco, el habla del salvaje. Lo que es audible, pero lejano, se transforma en texto conforme a nuestro deseo de leer nuestros propios productos. La operación antropológica descansa entonces –siguiendo a Michel de Certeau– en dos condiciones. La primera, un objeto definido como *fábula* vincula lo que habla (fari) con un saber que no sabe lo que dice. La posición del otro que habla (el salvaje, el loco) debe esperar a la exégesis antropológica para que lo que se dice “implícitamente” pueda ser mostrado “explícitamente”. La segunda, el instrumento de la *traducción* que: “permite pasar de una lengua a otra, eliminar la exterioridad al transferirla a la interioridad, de transformar en mensajes los ruidos insólitos o insensatos llegados de las voces”. Un modo de traducir suele ser la transcripción, “práctica corriente y considerada como evidente pues, al sustituir primero lo oral con lo escrito [...] permite enseguida creer que el producto escrito del análisis hecho sobre este documento escrito se refiere a la literatura oral” (De Certeau, 2000:173). Si bien estas astucias antropológicas tienen por objetivo garantizar por adelantado el éxito de sus operaciones escriturarias, lo que pone en marcha su maquinaria es, ciertamente, un acontecimiento extraño. Efectivamente, si las ciencias exactas se desarrollan a partir de la autonomía de su campo, la antropología engendra sus productos *gracias al paso por el otro*. La oralidad –la voz del otro, del loco, del salvaje o del extranjero– debe permanecer en la exterioridad para hacer que la escritura se produzca. Como si la proliferación de los discursos

antropológicos sólo fuera posible en su fracaso en sustituir la voz ausente que no se deja conducir dócilmente, al lugar asignado en el texto. La historia de la locura –una historia atravesada y diseminada por otras muchas historias– cuenta lo que hace de la voz del otro –cómo la altera– y cómo permanece alterada de y por esa voz. Hay que desconfiar de la tentación de la falsa coherencia, de la trampa de lo lineal, de la gran ilusión del objeto sólido y asignable, aunque no podamos evitar caer en ella.

Los modelos interpretativos a través de los cuales el antropólogo organiza y comprende la experiencia de los otros son producto de una historia particular, una historia que constituye la arqueología de la práctica presente de la antropología.⁶ Nuestras mismas estructuras de percepción son conformadas a través de modelos de interpretación que, a menudo, no podemos distinguir *necesariamente* como modelos porque corresponden a esquemas incorporados que definen para nosotros “lo natural” o “lo evidente”. A menudo no controlamos estos esquemas como si fueran una caja de herramientas,⁷ puesto que determinan nuestra manera de ser-ahí y de relacionarnos de modo particular con los otros y con el mundo. Reconocer y “falsificar”, sólo hasta cierto punto, estos esquemas –que se vinculan inextricablemente con lo que somos– requiere lo que Foucault llamaría una “ontología crítica de nosotros mismos”, necesaria e interminable, un trabajo que consistiría en la vinculación exhaustiva del sujeto con la verdad. “Soy muy consciente –señala Michel Foucault– de que no he escrito otra cosa que ficciones. No quiero decir, sin embargo, *que la verdad esté ausente*.”

⁶ Foucault, en su estrategia por subrayar los desplazamientos, contempla la arqueología como algo que petrifica los discursos del pasado y los transforma en piedra. Yo me siento más inclinada a pensar en una forma de temporalidad más inspirada en el psicoanálisis en la que el pasado, en cierto modo, nos habita (cfr. Foucault, 1995).

⁷ Aunque Foucault escribió por ejemplo acerca de su deseo de que los demás utilizaran sus teorías como cajas de herramientas para hacer cortocircuitos en los sistemas de poder en los que surgen, hay que señalar que se refería a teorías que reconocemos explícitamente como tales, y con las cuales logramos tener una relación de exterioridad; por ello Foucault mismo reconoce que son los otros –y no él mismo– quienes pueden destruir el sistema que implícitamente apoya su propia teoría (cfr. Foucault, 1992).

Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción dentro de la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y de hacer que el discurso de la verdad suscite, fabrique algo que aún no existe, es decir que ficcionalice” (1994:236).

La noción de *suplemento*, una palabra que refleja según Jacques Derrida “lo que suple” y al mismo tiempo “lo que complementa”, puede ayudar a dilucidar lo que trato de decir. Efectivamente, la historia que el antropólogo cuenta descansa en la paradoja de ser un *suplemento*: por un lado *complementa* con el comentario más o menos erudito “la ausencia presente” de la voz del loco que no puede darse por garantizada en el texto —¿cómo podría si el cumplimiento de nuestro cometido supone una recaída en la racionalidad aunque sea para dar cuenta de su negación aparente?—; por otro lado, la historia del antropólogo *suple* en cierto sentido la voz del loco. Hay que destacar que Derrida adopta esta noción de suplemento a través de una lectura de Rousseau (a quien por cierto considera padre putativo de Lévi-Strauss). Efectivamente en los ejemplos de Rousseau, cuidadosamente analizados por Derrida, el suplemento si bien reclama “complementar o añadirse” a un original, finalmente acaba por desplazarlo; así sucede por ejemplo con la Naturaleza, que si bien dota a Emilio de todas sus bondades, ha de ser suplementada con la educación —útil para paliar ciertas deficiencias y para que aprendamos a reconocer las bondades de la Naturaleza misma. De manera problemática lo que se añade —en este caso “la educación”— termina por desplazar al “original”. La educación pasa a ponerse *naturalmente* en el lugar de la Naturaleza como vía ineludible de adquisición de la imagen y representación de esa misma Naturaleza que, de otro modo, nos sería inaccesible. La relación entre la voz del otro y el texto del antropólogo funcionaría de manera análoga, desde que es una relación inevitablemente enmarcada en el lenguaje y la interpretación: una mera “representación” de una voz original desplazaría aquello que únicamente se aspiraría a reproducir (Derrida, 2005:129-208). Es lo que vemos en Evans-Pritchard escuchando a los Azande o en Lévi-Strauss analizando el mito bororo. Ello no sólo implica la pluralidad inevitable de cada historia y su inevitable desplazamiento por una nueva “representación” sino que, además, supone también que la historia del antropólogo puede ser a su vez

analizada como producción de una cultura que busca analizar lo que la locura hace a la cultura y viceversa, pero que no podría sino ser ella misma el efecto de lo que la antropóloga Els van Dongen llama *What \ “crazy” \ people do with culture*.

En su lectura inaugural en el Collège de France, y publicada posteriormente como *El orden del discurso*, Michel Foucault explora la manera en que los procedimientos de control interno y externo de la narrativa gobiernan la lectura y la interpretación y señala que, aunque la primacía siempre se le ha otorgado a “la fuente o al texto original”, las historias que construimos –y que él llama comentarios– tienen como misión exponer lo que “se articula silenciosamente” en el texto.

Por una paradoja que siempre se desplaza pero de la que nunca se escapa el comentario debe decir por primera vez lo que de todos modos ya ha sido dicho, y debe repetir incesantemente lo que nunca ha sido dicho [...] ello nos permite decir otra cosa que el texto, pero con la condición de que sea el texto el que es dicho y en un sentido completado (Foucault, 1981:58).

Tal y como señala Edward Said, lo que Foucault nos aclara es que entonces “la escritura no es la experiencia privada de una voluntad libre sino la activación de un tejido inmensamente complejo de fuerzas [...] que nos permite entender la cultura como un conjunto de disciplinas que poseen la fuerza efectiva del conocimiento vinculado sistemáticamente, pero de ninguna manera inmediatamente, con el poder” (Said, 1978:705). Hay aquí una tensión central entre pensar la antropología como una práctica “científica” y, en el mismo momento, identificar las variaciones de sus procedimientos técnicos, los constreñimientos que le imponen el lugar social y la institución de saber donde es ejercida, o incluso las reglas obligadas de su escritura. Lo cual a la inversa puede enunciarse así: considerar a la antropología a la vez como discurso en el que intervienen construcciones, composiciones, figuras que son las de la escritura narrativa, por lo tanto de la ficción; y como una producción de enunciados que aspiran a un estatus de verdad y verificabilidad, por lo tanto científicos, si la ciencia consiste en la posibilidad de establecer un conjunto de reglas que permitan controlar operaciones proporcionadas a la producción de objetos determinados.

La escritura antropológica, al ser un relato, pertenece al campo de la narrativa y sigue siendo dependiente de la fórmula “de la transformación en intriga de las acciones representadas”, por citar a Aristóteles. Ello supone que construimos nuestras historias invirtiendo los rumbos mismos de la investigación, y presentando a menudo materiales abiertos e incompletos como demostraciones cerradas y discursos sin fallas. La antropología, no obstante, no puede ser tenida como una pura retórica o pura tropología que haría de ella una *form of fiction-making*, semejante a otras. Pretende ser un discurso de verdad, que construye una relación con lo que se postula como su referente, en este caso la “realidad” que se trata de recuperar y comprender. Lo que me gustaría invitar a pensar es lo propio de la interpretación antropológica, es decir, el trabajo que autoriza a considerar coherente, plausible y explicativo el lazo establecido entre las unidades construidas por la operación antropológica, y la realidad referencial de la que constituyen la huella esos otros, que la escritura antropológica se propone poner en escena. Ahora bien, tal y como nos recuerda Michel de Certeau cuando privilegiamos (de manera, por otro lado necesaria) los dispositivos disciplinarios de control y coacción: a menudo los otros, indómitos, *se resisten* a permanecer quietos en el lugar que les asignamos en nuestros textos. Como señala Gananath Obeyesekere: “no hay un punto final a mis entrevistas porque las vidas de mis informantes no han terminado. Este ensayo, por fuerza, debe permanecer abierto” (Obeyesekere, 1981:10). Podríamos añadir que, además, la autoridad de la muchedumbre, figura de lo anónimo, vuelve indiscretamente al ámbito de las autoras académicas y las pone impudicamente en entredicho. Contar/hacer historias es comprender la antropología como lugar y como práctica, como ciencia y como escritura, sin eliminar las tensiones de la tentativa. Si la antropología engendra sus productos *gracias al paso por el otro*, y si la alteridad la obsesiona, ¿cómo la antropología no iba a escuchar a la locura? Reacia a la explicación y a la tradición y portadora de un surgimiento de lo extraño en su forma más amenazante, la locura pone a prueba todas las disciplinas, todas las racionalidades.

Entre nosotros, cuestiona la reacción defensiva y purista de los supuestos “pilares” de la profesión de etnógrafo, y el olvido de los antro-

pólogos de que la antropología clásica sentó sus bases con obras que respondían a preguntas formuladas por otras disciplinas en la época; de que la lectura de filósofos, teólogos, lingüistas y psicoanalistas fue parte del proceso creativo de Malinowski, Leenhardt, Evans-Pritchard, Mauss, Lévi-Strauss y muchos otros.⁸ Nos obliga a cuestionar el supuesto de que enveredar en campos inciertos envuelve peligros inenarrables para la salud disciplinar, o de que podemos jugar nos la sobrevivencia de la propia profesión, después del gran susto de la crítica posmoderna a la representación etnográfica, que amenazó con inviabilizar la fe en nuestros bien intencionados “hallazgos” en el campo. Cuestiona la ineludibilidad de un repliegue medroso y conservador que apunte únicamente a devolver el crédito a las genealogías, los mapas de aldea, los gráficos de parentesco y otras categorías nativas anotadas por el antropólogo en su calidad de conocimiento contundente sobre la realidad.⁹ El valor heurístico de la locura radica para mí en que, como dice Vincent Crapanzano, puede ayudarnos a atisbar la antropología “menos como una ciencia social que como una disciplina filosófica –en la tradición crítica kantiana pero de ninguna manera a la Kant– en la que los límites de la comprensión humana, es decir, de nuestra pretensión cultural se exponen al desnudo” (Crapanzano 2004:11). La experiencia de la locura sobre la que una escritura antropológica intenta reflexionar, reflexionando a la vez sobre

⁸ No sería ir demasiado lejos reconocer las deudas de Frazer y Taylor con los clásicos griegos y latinos. Freud y Durkheim publicaron con sólo un año de diferencia sus modelos teóricos –*Totem y tabú* y *Las formas elementales de la vida religiosa*–, ambos utilizando las sociedades totémicas como clave para conjeturar acerca de las bases que hacen posible la convivencia humana y la organización societaria. Malinowski se preguntó e indagó en su material de las Islas Trobriands si el complejo de Edipo es universal. Lévi-Strauss formuló su teoría con base en lecturas de Jakobson y Saussure; Godelier discutió con Lacan, Geertz reconoció la importancia de la hermenéutica de Gadamer en su propio desarrollo. Taussig utilizó la noción de imagen dialéctica de Walter Benjamin en su estudio sobre el chamanismo y así podríamos proseguir *ad infinitum*.

⁹ Como he tratado de señalar, no me opongo en absoluto a las llamadas aproximaciones científicas a la sociedad, siempre y cuando *a*) se sustenten en metodologías y enfoques epistemológicos justificados y *b*) reconozcan y expliciten –hasta donde sea posible– sus implicaciones políticas y morales. Es *b*), a mi modo de ver, el punto menos problematizado.

sus propios procedimientos, y sabiéndose “tocada”, alterada por un otro que la impulsa sin descanso, implica articular de acuerdo con un orden establecido, las zonas marginales que huyen de las normas explícitas de una sociedad. Implica amueblar, con todas las garantías de la verosimilitud, el espacio que deja vacío el loco y el deseo que el cuerdo tiene de saber que ese vacío ha sido llenado; pero *implica también insinuar*, y es quizá lo que más nos importa, la falla de una crítica en el mundo lleno de una sociedad. Reintroducir la hipótesis de una diferencia, la herejía de otras coherencias.

Experiencia

“Contar las historias” de la locura supone por lo tanto un fuerte cuestionamiento al sujeto investigador y a su manera de concebir y de concebir(se) a sí mismo, sin embargo no es el único interrogante. Si queremos contar la historia de una experiencia subjetiva tan radical como parece serlo la psicosis, hay que formular una pregunta igualmente radical: ¿hay verdaderamente *experiencia* de la locura?

La experiencia —escribe Jean-François Lyotard— “necesita en primer lugar de un sujeto, la instancia de un yo, de alguien que habla en primera persona. Necesita de una composición temporal del tipo del libro XI de *Las confesiones* de san Agustín (una obra moderna si la hubiera) en la que la visión del pasado, del presente y del futuro es siempre tomada desde el punto de vista de una inaprensible conciencia presente” (Lyotard, 1998:85). Los contornos subjetivos y temporales de la locura presentan características ciertamente distintas del acto de experimentar, por lo menos tal y como lo acabamos de ver caracterizado. En uno de los expedientes del famoso Manicomio General de la Castañeda de la Ciudad de México leemos que la enferma:

[...] responde a todo lo que se le pregunta, pero de una manera vaga e imprecisa; su atención es normal, pero su asociación de ideas está profundamente atacada. Su memoria muy deficiente, y su orientación en completa bancarrota. No sabe dónde está a pesar de tener muchos años de internada; dice que nació en el año de 1996 y que por consiguiente

tiene 26 años y 90 de estar internada. Doctor Alvarado, junio de 1927 (Carvajal, 2001:51-52).

Los delirios y las alucinaciones están clasificados y son presentados siendo ajenos al sujeto que los presenta o que, en su defecto, los muestra. Se describen y se narran sin que haya la menor señal de que eso le incumba al que lo dice, ni al que lo recibe, como si no hicieran historia individual ni mucho menos se insertaran en la historia socialmente compartida. Efectivamente, a menudo se piensa que la locura no se halla al alcance de la razón porque le repugna de modo natural, o incluso que no debemos caer en la tentación –como ha dicho Roger Callois a propósito de los sueños– de creer que los delirios encierran más significado que los dibujos de las alas de las mariposas o que los aparentes perfiles de ciudades o jirones de nube que percibimos en un ágata.

“Experiencia” es, además, una de las categorías más problemáticas en la antropología contemporánea: problemas que se vinculan con el imperativo de reconocer las necesidades retóricas y analíticas a las que el concepto sirve. Algunos antropólogos hablan de experiencia porque les parece un concepto menos cargado teóricamente que “yo”, “mente” o “afecto” (Kleinman y Kleinman, 1991). Otros se apoyan en él para proveerse del “término perdido” a través del cual “la estructura se transforma en proceso y el sujeto vuelve a entrar en la historia” (Thompson, 1978:170). Hay antropólogos que se deciden por la experiencia porque les remite a algo más inmediato que “significado” o “discurso” (Desjarlais, 1992; Jackson, 1989); e incluso aquellos críticos con el término recurren a él, porque sin la experiencia “los análisis culturales parecen flotar algunas pulgadas por encima de su suelo humano” (Geertz, 1986:374; Scott, 1991). En la antropología, la ontología de la experiencia parece haber cedido el paso a la epistemología. Las aproximaciones al estudio de la experiencia generalmente dividen a los antropólogos en dos campos. Están aquellos que abogan por una antropología de la experiencia que investigue a través de la fenomenología los dominios que tienen que ver con la esfera de la intimidad, del sufrimiento, el gozo y las emociones, y que difícilmente pueden aprenderse a través del análisis sociocultural (Rosaldo, 1986). Y están quienes opinan que una antropología así,

estaría epistemológicamente infundada, basada en una idea equivocada de la transparencia y la inmediatez del conocimiento, y que la antropología debería atender más bien a preocupaciones de carácter social y político. Al escuchar las diversas posiciones, se tiene la sensación de que en lo que todos parecen coincidir, es en saber muy bien qué es la experiencia aunque rara vez se la defina y aunque, cuando se hace, se incorpore un “nosotros” genéricamente sospechoso.

El que la experiencia permanezca sin definir, o expresada en términos universales, lo que sugiere es, más bien, hasta qué punto se la toma como una constante invariable, fundamental y auténtica de la vida humana. La dificultad que entraña pensar en la experiencia como el dominio auténtico de la vida es, creo yo, perder de vista el cuestionamiento de la producción social de ese mismo dominio y de las prácticas que definen su uso. Así, si las connotaciones de primacía y autenticidad de la experiencia han otorgado cierta legitimidad a la tarea antropológica, también han limitado la investigación a descripciones incapaces de cuestionar, de manera crítica, cómo es que lo que llamamos experiencia, se constituye. Lo que me gustaría sugerir es que la experiencia a la que se refiere Lyotard no es ningún existencial universalmente dado, sino más bien una posibilidad histórica predicada sobre cierta manera de “ser en el mundo” que tal vez sus mismas vicisitudes etimológicas nos pueden hacer vislumbrar.

“Experiencia”, como “experimento” y “experto”, proviene del latín *exper/r*, un verbo compuesto formado por el prefijo “ex” y la base “per” que significa “probar”. La palabra castellana “experimentar” es la que preserva mejor este significado aunque signifique también “poner a prueba”. De aquí viene la idea de la experiencia como “observar fenómenos para obtener conocimiento de ellos”, que a su vez condujo al giro más subjetivo de experiencia como “condición de haber pasado, o sido afectado, por un evento particular” (Ayto, 1990). Las connotaciones subjetivas de la experiencia son una invención reciente. De manera paralela a la trayectoria del yo occidental, inicialmente marcada por la exterioridad y, posteriormente, por una progresiva interiorización vinculada con la reflexividad, la experiencia pasó de ser un vínculo externo por el cual uno obtenía conocimiento del mundo, a ser la conciencia subjetiva de dicho vínculo (Taylor, 1989). Hoy, una

persona “tiene”, “aprende de”, o “revela” una experiencia. Privacidad, individualidad, interioridad y reflexividad, son intrínsecas a la noción de experiencia; nadie puede experimentar mi dolor de muelas, aunque alguien pueda empatizar con mi sufrimiento. La experiencia equivale fácilmente a la vida interior, o a la conciencia, y es a menudo sinónimo de la subjetividad.

Esta noción de interioridad anima a algunos a tratar de desentrañar su esencia (Desjarlais, 1992) y lleva a otros a sugerir que “la experiencia en su núcleo es afectiva y sensual y que excede a su objetivación en las formas simbólicas” (Good, 1993:139). Este exceso de la experiencia apunta a otra característica distintiva: la experiencia posee profundidad hermenéutica. El sentido de profundidad, como el de interioridad, se vincula de nuevo a la genealogía occidental del yo y a las intuiciones del romanticismo y el idealismo. Tal y como Gadamer escribe sobre la filosofía de Dilthey y Husserl: “esencial a la experiencia (er/ebnis) es [...] algo inolvidable e irremplazable, algo cuyo significado no puede agotarse en la determinación conceptual” (Gadamer, 1975:67). La importancia de la experiencia es inagotable porque la experiencia, como un texto o una obra de arte, implica tal riqueza de significados, que no puede ser interpretada de manera concluyente (Ricoeur, 1970). Esta profundidad hermenéutica de la experiencia elude el análisis y resiste la simbolización, ha llevado a algunos antropólogos, como Clifford Geertz, a impulsar la idea de que a lo que se debe aspirar es a estudiar el perímetro de sus expresiones, relatos y formaciones sociales. Todo es cuestión, según Geertz, de “rascar la superficie” (1986:373). Ahora bien, hablar de “superficie” y de “profundidad” sugiere ya un juego de sombras entre interioridad y exterioridad. Para Geertz no podemos penetrar dentro de la experiencia, el ejemplo señalado de este dentro es el cuerpo en cuyo interior yace la suma de la experiencia (Geertz, 1986:54).

La suma, hay que decirlo, se percibe como coherente. A pesar de la riqueza y la contingencia con la que se suele caracterizar a la experiencia, la experiencia parece trabajar bajo el principio de la unidad. Se habla de su “totalidad concreta” (Oakshott, 1985); memorias, percepciones, sueños y sensaciones se transforman en ella en lo que James Joyce llamaría una totalidad epifánica. Esta llamada a la totalidad se vincula,

para ciertos autores, con el deseo modernista de desarrollar *un* concepto que pueda absorber las características *múltiples* de la agencia humana como el pensamiento, el sentimiento o la sensación. La experiencia se construye entonces con *algo más* que una sucesión transitoria y episódica de eventos. Su intransitividad radica en el hecho de que produce una impresión memorable y duradera en aquel que la atraviesa. Heidegger sugiere que: “pasar por una experiencia de algo, sea una cosa, una persona o un dios, significa que este algo nos sucede, nos golpea, viene a nosotros, nos abruma y nos transforma” (Heidegger, 1971:57). La experiencia es fundamentalmente transformadora; una experiencia genuina (*erfahrung*) –aclara Gadamer– “no deja intacto” (1975:100). Tener una experiencia o aprender de la experiencia es “recorrer un camino que lleva a un horizonte” (Heidegger, 1971:67) que se organiza a través de líneas espacio-temporales.

Efectivamente la experiencia, por definición, se recoge a través de los ritmos del tiempo porque tal y como señala Carr “nuestra experiencia se dirige, y se asume, en formas temporalmente desplegadas en las que el futuro, el presente y el pasado, se determinan mutuamente como partes de un todo” (1986:30-31). La narrativa ayuda a formar este sentido de integración temporal ya que la experiencia se acumula en el tiempo a través de historias construidas sobre la relación entre las formas de vida y los ordenamientos narrativos del tiempo. De Aristóteles a Heidegger, y de Heidegger a Ricoeur, la interpenetración de narrativa y experiencia se pone en evidencia en relación con la predominancia cada vez mayor de la literatura, y su papel educativo. Hoy tendemos a pensar que sólo podemos captar nuestras vidas a través de la narrativa aunque hay preguntas abiertas acerca de hasta qué punto este hecho ineludible se aplica fuera de las sociedades occidentalizadas modernas (Becker y Yengoyan, 1979). La experiencia en sí misma está sujeta a cuestionamientos similares. Tal y como la sexualidad como verdad definidora del sujeto, no es ninguna invariante universal, sino es el resultado de una economía de discursos que tuvieron lugar en Europa a partir del siglo XVII (Foucault, 1978); un conjunto de expresiones de la profundidad hermenéutica, la interioridad, la reflexividad; y de prácticas narrativas que despliegan la temporalidad y la coherencia, han creado en el mundo occidental un modo de ser en el mundo que

muchos llaman *experiencia*. Al adjudicar a la experiencia –vinculada a la interioridad, la profundidad hermenéutica, la unidad, o la fluidez narrativa– un significado específico y una realidad limitada, la tarea que me propongo es apuntar cómo los términos se desplazan y se desestabilizan antes de que reconozcamos efectivamente esos desplazamientos. Efectivamente, si reducimos demasiado rápidamente la experiencia a ese modelo familiar de trama que llamaremos de *Bildungsroman*, corremos el riesgo de no percatarnos de la posibilidad de alternativas que no son versiones degradadas ni empobrecidas de la norma dominante. Me interesa señalar cómo, o si es posible, que términos como “experiencia” y “psicótica” se articulen juntos, y cuáles son las condiciones que harían o no posible, dicha articulación. Si el error principal –como comenta Jerrold Siegel (2005:43) en torno al libro de Charles Taylor *Sources of the Self*– es pensar que como el individuo estabiliza la experiencia del yo sólo él tiene esta experiencia, y no los lenguajes y las instituciones en las que dicho individuo se halla inmerso; lo cierto es que una ciudad como la Ciudad de México –que en sus 1 500 km² produce alrededor de 35% del producto interno bruto nacional y alberga a una décima parte de la población mexicana que sumada a la que habita en la zona conurbada concentra una tercera parte de la población urbana del país (Lozano *et al.*, 1998:7)– obliga a prestar atención a la pluralidad de fuerzas tecnológicas, sensoriales y sociales que producen diversas maneras de sujeto dentro de una sociedad y abren de modo inusitado la posibilidad a deconstrucción de la experiencia –tal cual la hemos comprendido hasta ahora– aventurando así nuevos *locus* de indagación. Algo que tal vez no sea tan descabellado si pensamos que el desarrollo de la técnica y la ciencia, la masificación de la vida urbana, la pérdida de una dialéctica temporal que culmine en una significación retrospectiva, y el hecho de que estamos abrumados por múltiples sistemas de conocimiento que se ofrenden a “enseñarnos a experimentar”, pueden volver problemática la habilidad misma de experimentar o de pensar sobre la experiencia, por lo menos tal y como tradicionalmente la hemos descrito. En palabras de Giorgio Agamben:

En la actualidad, cualquier discurso sobre la experiencia debe partir de la constatación de que ya no es algo realizable [...] pues la jornada del hombre contemporáneo ya casi no contiene nada que todavía pueda traducirse en experiencia [...] El hombre moderno vuelve a la noche a su casa extenuado por un farrago de acontecimientos [...] sin que ninguno de éstos se haya convertido en experiencia. Esta incapacidad para traducirse en experiencia es lo que vuelve hoy insoportable –como nunca antes– la existencia cotidiana, y no una supuesta o mala calidad o insignificancia de la vida contemporánea con respecto a la del pasado (al contrario, quizás la existencia cotidiana no fue nunca más rica en acontecimientos significativos) (2003:7-10).

No obstante hemos de ser precavidos. Sobreenfatizar la globalización y la economía del conocimiento puede suponer apoyar nuevas formas de “totalitarismo científico” y sumarse a la expansión y legitimación del *ethos* occidental contemporáneo como un punto de ciego en nuestra participación en el proceso de globalización. El lamento por la pérdida de una experiencia genuina que atisbamos en Agamben, y antes en Raymond Williams o Theodor Adorno –quien siguiendo a Benjamin subraya la *Erfahrung* como opuesta a *Erlebnis*– no debe hacernos olvidar que se está trabajando con una concepción normativa de experiencia que contempla con nostalgia creciente el fin de una noción coherente basada en la continuidad temporal entre pasado, presente y futuro y en una continuidad narrativa que da sentido retrospectivamente, desde el punto de vista de una muerte culminadora y omniabarcante. Al subrayar la pluralidad de fuerzas que producen diferentes maneras de ser dentro de una sociedad, me interesa develar que, al existir, estas diferencias revelan la contingencia de las reglas sociales y culturales y retan la evidencia y legitimación de los códigos que articulan nuestra representación de nosotros mismos y de nuestras relaciones con los otros. Tal y como señala García Canclini con respecto a la Ciudad de México:

Todo el país está aquí. Las calles de la ciudad traen juntas a las lenguas mixtecas de Oaxaca, mazahuas de Hidalgo, nahuas de Guerrero, así como las de otros grupos étnicos, también el español que se habla

con acento centroamericano, chileno y argentino. Y por supuesto hay restaurantes con comida de los lugares de origen de todos estos migrantes; y artesanías, telenovelas, miniserias de declives de muchos países. Casi toda Latinoamérica y muchos otros lugares viven juntos aquí (1995:748).

Al nivel de lenguaje, por ejemplo, la intraducibilidad última de las distintas lenguas atrae nuestra atención hacia la “oscuridad” que constituye el lenguaje mismo e introduce una manera distinta de habitar y decodificar el lenguaje: los límites de la traducción hacen al lenguaje extraño a sí mismo. Homi Babha señala: “En el acto de traducir –un acto que, como hemos visto al inicio de estas páginas, realizamos continuamente en la antropología– el contenido ‘dado’ se transforma en ajeno y extraño; eso deja al lenguaje de la traducción *Aufgabe*, siempre confrontado con su doble, lo intraducible: ajeno y extraño” (1994:164). Como veremos en el acercamiento a la psicosis, la diferencia cultural se convertirá entonces menos en un problema de los otros que en una cuestión de la alteridad dentro de “la gente como uno” tomando el término prestado al mismo Babha. Efectivamente, la experiencia de la locura puede entonces implicar una articulación distinta de lo que solemos entender por experiencia. Una experiencia que separa sus enunciados del orden formal y objetivo de los enunciados sociales; del orden en el que el acto de enunciar se subordina al sistema de significación formal. La experiencia de la locura puede implicar una relación más directa entre el acto subjetivo de enunciación y el mensaje enunciado. Puede retar las asunciones de que toda experiencia es equivalente a la dialéctica narrativa de la *Bildung*. Puede privilegiar los momentos de intensidad que se rehúsen a la incorporación narrativa, y resistirse a su transformación en el orden controlado del sistema lingüístico. Puede constituir un texto que mine no sólo la sistemacidad del lenguaje sino también el centramiento de la subjetividad de aquellos que lo emplean instrumentalmente: “la relación con el loco –explica Manuel Conde Díaz– sea bajo la forma extrema del negativismo de un estupor catatónico o incluido en un delirio erotomaniaco no deja indiferente, convoca a una respuesta emocional [...] En las alucinaciones y los delirios vemos presentarse fantasmas que son colectivos” (1998:276). En *Camera lucida*, Roland Barthes se ocupa, a través

de la fotografía, de una de estas experiencias inciertas, y en concreto del tópico imposible de la pregunta por la muerte y de su lugar en la experiencia de la vida humana. La fotografía no está –nos dice– al servicio de la memoria o el duelo, sino más bien al servicio de la tentativa de avenirse a la muerte sin el consuelo de la imputación de un sentido. Barthes nos relata su encuentro con una fotografía de su madre, retratada cuando ella misma era una niña de cinco años: “la experimenté –escribe él entonces– tan fuerte como había sido ella entonces, como mi niña. Lo cual fue mi manera de resolver la muerte” (1980:72). La resolución fue posible porque Barthes que no tenía hijos y por lo tanto no podía participar en la gran narrativa de la procreación que supuestamente pacífica, y otorga sentido a la muerte individual en buena parte de nuestra cultura; había de alguna manera fantaseado que su madre era “su niña”. No obstante, cuando su madre –la niña de la fotografía– murió, Barthes se percató de que no tenía ninguna razón para “adaptarse al progreso de la superioridad de la fuerza de la vida [...] que de ahora en adelante no tengo sino que aguardar mi muerte absoluta y *sin dialéctica*” (1980:72). Lo que Barthes llamaba el *punctum*, ese detalle codificado que no obstante rehuye al unitarismo de la imagen pudo entonces subvertir la totalidad potencial en la especularidad, y desatar una cadena de desplazamientos metonímicos infinitos. A través de una práctica visual se eludía así el poder de la recuperación narrativa, porque la fotografía hacía confrontar que las narrativas totales nunca son posibles: “frente a la fotografía de mi madre de niña –recuerda Barthes– me digo a mí mismo: ella va a morir. Entonces me estremezco, como el paciente psicótico de Winnicott, *ante una catástrofe que ha ocurrido ya*. Ya sea que el sujeto esté o no muerto, toda fotografía es esta catástrofe” (1980:96). Como si pudiésemos aventurar que ciertas experiencias inciertas –por lo menos con respecto a lo que solemos asociar como experiencia– pueden “significar” no a través de la coherencia temporal de una narrativa sino a través de un *punctum* que nos impele a percatarnos de que somos también eso: las piedras del sinsentido que la ideología de la Vida se niega a reconocer.

Psicosis

No obstante, y si la “experiencia” ha colocado al sujeto investigador en una pendiente resbaladiza, otro tanto puede decirse del término “psicosis” cuya indefinición terminológica queda patente en el principal instrumento de diagnóstico de la psiquiatría dominante, el *Diagnostic and Statistic Manual of Mental Disorders* o *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM-IV). La psicosis (que incluye a la familia de la esquizofrenia, la paranoia, y la psicosis maniaco-depresiva) según el *Manual of Mental Disorders* implica el delirio, la alucinación – siempre y cuando el individuo no las reconozca como tales– y el discurso incoherente “que impide la comunicación efectiva”. Estos síntomas pueden ser acompañados por un comportamiento inmotivado, inusual o extraño, así como por la dificultad para interactuar socialmente y la incapacidad para llevar a cabo actividades de la vida diaria (DSM-IV, 1994:276). El *Manual* alerta sobre la necesidad de permanecer informado sobre el contexto cultural del paciente antes de efectuar algún tipo de diagnóstico. Por ejemplo, un individuo puede alegar que ve a un pariente muerto, ello sería considerado una alucinación si culturalmente tal alegato no está justificado. De ahí podríamos deducir que “ver parientes muertos”, *per se*, no es sinónimo de locura. La distinción psiquiátrica entre contenido y forma, una aproximación optimista al viejo binarismo naturaleza/cultura, quizá permanezca como guía heurística conveniente, pero tiene una historia intelectual curiosa, y hasta dudosa.

A la taxonomía del DSM-IV se incorporan además malestares como “Trastornos por aversión al sexo” (DSM-IV, 1994:511), el “Problema religioso o espiritual” (DSM-IV, 1994:700) o el *Conduct disorder* (traducido piadosamente en la edición española como “trastorno disocial”) que resulta incomprensible –a menos que haya acuerdo y de eso se trata precisamente– sobre lo que es (o debe ser) una conducta ordenada. Como señala Markus L.A. Heinimaa: “el diagnóstico de los síntomas psicóticos no apela a ninguna positividad sino a la incomprensibilidad e ininteligibilidad” (2000:41). Es este vínculo con la incomprensibilidad el que vincula a la psicosis con el concepto de locura que despliega las facetas múltiples y concretas de la terminología

psiquiátrica sin el control prescriptivo que impone el término psicosis” (Heinimaa, 2000:41). Desde el punto de vista psiquiátrico la tendencia ha sido, cada vez más, tratar de atacar la elusividad de una categoría que se percibe como conflictiva, a través de la búsqueda de un sustrato concreto: neurotransmisores, genes o disfunciones neurofisiológicas que señalan el movimiento de objetivación y medicalización de los síntomas. “En los hospitales –comenta Foucault– la farmacología ya ha transformado las salas de agitados en grandes acuarios tibios” (Foucault, 1979:339). En sí misma, la lógica del diagnóstico implica que –dentro de una variedad de síntomas– uno aísla y retiene aquellos que corresponden a unas coordenadas preexistentes y a un *savoir faire* específico, el del clínico (Lanteri-Laura, 1986).

Efectivamente, la psiquiatría clínica es fundamentalmente descriptiva. La palabra del paciente psicótico sólo tiene interés en tanto que signo de deterioro de la psique, si la psiquiatría del siglo XIX y mitad del XX se caracterizaba por aislar todavía las palabras de los pacientes buscando en ellas nuevos síntomas que permitieran la construcción del sistema de clasificaciones de la psicopatología general y la nosología psiquiátrica; en la actualidad el síntoma sólo interesa en tanto que remite a la clasificación. En su trabajo con los expedientes clínicos del Manicomio General de la Ciudad de México inaugurado en 1910 y clausurado en 1968, Alberto Carvajal, tras destacar el carácter social que cumplió el manicomio en el proceso de modernización del país en un proceso ambiguo que implicaba, simultáneamente, la negociación entre el “tratamiento”, “el refugio” y “el control de miembros indeseables” señala que:

El silencio (de los pacientes), el hecho de que no respondan, es posible colocarlo al mismo nivel del habla: cuando hablan nadie les escucha. Las *inco-herencias* no ocurren porque nadie les entienda, sino porque son sobreentendidos, hay un exceso de entendimiento, es eso lo que permite la clasificación, cuyas consecuencias, como apuntábamos, afectan al sujeto, en tanto aparece el pronóstico: vivir en el manicomio [...] hasta morir (Carvajal 2001:51).¹⁰

¹⁰ El énfasis es del autor.

Desde su experiencia como psicólogo y psicoanalista en el hospital Fray Bernardino Álvarez de la Ciudad de México, Carvajal se cuestiona si ésta es la única opción “o bien en nuestros días, los constantes reingresos, problema fundamental de los hospitales psiquiátricos” (2001:53); y si no sería posible que los expedientes clínicos comenzasen a hacer algo que todavía no han hecho: “la discusión del lugar de la historia singular de cada loco en tanto tejido cuya urdimbre es profunda y radicalmente social” (2001:55).

Lo cierto es que, con pocas excepciones (Strauss, 1988:329), la psiquiatría occidental reconoce hoy, simultáneamente, al delirio como el síntoma principal de la psicosis mientras que, al mismo tiempo, lo reduce a un mero reflejo que carece de valor por sí mismo y que responde a mecanismos determinados por neurotransmisores, genes, o disfunciones neuropsicológicas de carácter cognitivo; así, la psiquiatría ha llegado a considerar al lenguaje del psicótico como un “acto de habla vacío”.¹¹ El reclamo de muchos pacientes de que la psicosis es una experiencia sin límites, algo que está más allá de lo que se puede nombrar o explicar, permanece sin ser escuchado y abre una brecha entre la elusividad e incertidumbre de la experiencia psicótica y el conocimiento científico —progresivamente objetivo y objetivante— con su promesa a favor de la certidumbre y a favor de la promesa de control. Lo que está en juego es la importancia relativa ya sea del orden “natural” (léase biológico) o del orden “social”, como criterios de verdad y legitimidad en las sociedades occidentalizadas.

Françoise Heritier ha señalado al respecto la relevancia dada en el Occidente contemporáneo a la verdad biológica para delinear patrones de descendencia (2002). Serge Leclaire (1998), por su parte, ha enfatizado que todo orden supone una organización simbólica —un sistema de leyes— y que la oposición entre orden “social” y “orden natural” no es sino una oposición entre dos órdenes que son, ambos, simbólicos. La organización simbólica del orden “natural” que rige la

¹¹ Es decir, cuyo contenido es de características estereotipadas sin que exprese ningún rasgo ni de la personalidad del sujeto ni de localización cerebral (cfr. Berrios y Fuentenebro, 1996:196).

investigación científica, se dirige al descubrimiento y explicación del orden de las cosas y conduce a favorecer el criterio de utilidad y de *praxis*. La tecnología y sus prácticas relacionadas crean así un efecto de verdad en el sentido fuerte del término, una verdad que lidia con las cosas descartando “la verdad” del sujeto. La organización simbólica del “orden social” que regula los aspectos de la *praxis* social considera la importancia determinante del orden simbólico en la construcción de nuestras relaciones. Su sustancia es simbólica y su realidad depende de las representaciones que la sociedad construye. La decadencia y falta de credibilidad de los sistemas de creencias vuelve cada vez más problemático el hecho de legitimar y fundamentar un orden “social”, e implica un acercamiento al “orden natural” (olvidándose su carácter simbólico). Para el orden “natural” –efectivamente– la patología, en el sentido biológico, debe ser localizada como un patrón que existe como “anomalía”, con independencia de nuestro conocimiento o no de ella. Está “ahí” y se manifiesta a través de “la enfermedad”, a través de nuestro cuerpo, valores, expectativas y posibilidades de acción; pero siendo directamente observable a partir de los procedimientos de la ciencia natural. Una podría pensar no obstante que la materia no es algo que está ahí, ni siquiera una superficie, sino que es “el proceso de materialización que se estabiliza con el tiempo para producir el efecto de vinculación, fijeza y superficie que llamamos materia” (Butler, 1993:9) es decir, que no es sino el poder en su efecto formativo o constitutivo (Butler, 1993:34-35). Ahora bien, sea como sea, y tal y como señala Ronald Littlewood: “la psiquiatría es marginada con respecto a otras áreas de la medicina porque no logra su cometido, “está marcada por una ausencia; la ausencia de una correspondencia de uno a uno entre la experiencia subjetiva de la enfermedad y la enfermedad tal y como es clasificada por el conocimiento médico” (2002:30). La antropología tradicional no suele estar sin embargo mejor equipada que otras disciplinas para lidiar con los aspectos de experiencias que van más allá de palabras, representaciones y símbolos. De hecho, al hacer lo contrario que la psiquiatría y buscar posicionar los elementos culturales dentro de una red integrada de significado, la antropología interpretativa también lleva a cabo una labor de “fijación”. Desde esta perspectiva algunos autores, sin embargo, han descrito códigos

culturales divergentes, valorados de manera diferente, y que coexisten en una tensión paradójica. Prestar atención a lo resbaladizo del término “psicosis” implicaría, desde esta perspectiva de la divergencia, percatarse de qué manera, a partir de su empleo discursivo, el término organiza las representaciones realizando una operación de dimensiones múltiples. Así:

1. La psicosis, al nombrarla, crea una identidad social general y englobante que reagrupa categorías de personas muy diferentes entre sí. Como señala D. Bannister: “Diagnosticamos esquizofrenia en una persona porque manifiesta las características A y B, y la diagnosticamos en otra persona porque manifiesta las características C, D y E. Ahora las dos personas están agrupadas firmemente en la misma categoría, aunque no comparten ninguna característica concreta [...] Desde el punto de vista de la lógica, las categorías disyuntivas son demasiado primitivas para tener utilidad científica” (1968:181-182).
2. La psicosis asigna una causa (o un tipo de causa) unívoca al conjunto de esas situaciones sin embargo diversas. Es interesante observar que los intentos de definir precisamente los modos operatorios, los mecanismos del orden causal de la psicosis son una suerte de callejón sin salida. ¿Cómo actúa la psicosis para producirse a sí misma? Generalmente no lo sabemos, y la forma misma de la cuestión permite apreciar la molesta circularidad lógica que se halla en la base: al ser a la vez causa, efecto y mecanismo de producción de sí misma, la psicosis lleva en sí una triple tautología estructural. Sólo remite a sí misma. Es *causa sui*. Su valor heurístico es entonces ciertamente discutible. ¿Significa eso que los mecanismos de la psicosis se limitan a los obstáculos culturales/sociales/administrativos y/o económicos? *Con toda seguridad, no, ¿pero entonces qué?*
3. Vehicula la negación de toda transgresión ligada a esos estados diversos puesto que los sujetos psicóticos –por definición– no podrían serlo voluntariamente. Y sin embargo la psicosis es a veces “la solución trágica y mortífera, solución de última oportunidad, por la cual los sujetos intentan ponerse a distancia de lo peor que sienten borbotear en ellos” (Declerck, 2006:226).

4. En eso, asigna a las personas afectadas un estatus pasivo de víctimas inocentes. Las víctimas quedan absueltas de sí mismas. Esta identidad de víctima, aunque absuelve de toda falta, lleva consigo la cuestión de la pasividad, de la debilidad y de la humillación. Se pone en marcha entonces toda una casuística del respeto, de la autonomía, del restablecimiento de libertad de los sujetos que se suele traducir en los hechos por una ceguera frente a sus necesidades regresivas, y por una sordera a los clamores de sus sufrimientos específicos. Maud Mannoni advierte: “la etiqueta de loco con la que el niño psicótico se sabe disfrazado, le roba su identidad y le otorga cierto tipo de irresponsabilidad a su gesto y a su palabra. Como loco se sabe perdonado, pero también excluido y remitido a la más total de las soledades. La respuesta psicótica la ha elaborado con otro; después encontrará en el ambiente una especie de aprobación en cuanto a la gravedad de su estado, más tarde se ajustará al personaje en el que ha elegido alinearse” (1976:122).
5. Ello contribuye a hacer aún más ambivalente la ambivalencia de lo vivido. De la misma manera se ven negados los beneficios secundarios y/o los arreglos de estos estados dolorosos. El discurso de la psicosis vehicula una teoría *única* del síntoma y del sufrimiento. Como señala John Forbes Nash, él mismo psicótico y premio Nóbel de Economía: “La idea de que los enfermos mentales sufren mucho no es tan sencilla. Hay muchas maneras de sufrir. La locura es también una forma de huir” (Álvarez, 2008:19); y Patrick Declerck añade: “El sufrimiento profundamente inmanente al psiquismo del sujeto, un sufrimiento de siempre, que ocuparía toda la escena, ya no sería perceptible para él [...] Hay que plantear la hipótesis de ciertos casos de un sufrimiento de fondo que [...] se ha convertido en el sujeto mismo y constituye su firma psíquica” (Declerck, 2006:221).
6. Si el sufrimiento es entonces considerado como íntimamente ligado al apartamiento de la sociedad, la felicidad, por su parte, se encuentra a la vez implícitamente ligada a la inclusión y al funcionamiento social normal. El discurso de la psicosis vehicula así implícitamente una teoría normalizante de la felicidad social que legitima el orden establecido. Aun cuando –tal y como señala Marcelo Percia– “las

psicosis ponen a la vista el problema del estado como fantasma deficiente de la sociedad. Como incapacidad colectiva de construir una realidad habitable para todos. Como símbolo que no detiene la arrasadora ruina de lo real” (2004:11).

Las teorías, lo hemos visto, portan las marcas de sus condiciones de producción, a la vez que remiten a horizontes políticos específicos tanto en los debates que abren como en las propuestas de acción política que abierta o tácitamente formulan. La ansiedad del conocimiento —una vez que abandona la pretensión de positividad— es el vacío creado para una autoridad estable. Ante el vacío, podemos volver a una autoridad de la experiencia como garante del conocimiento sin percatarnos de que la “experiencia” se abre al flujo de los juegos de lenguajes wittgensteinianos y a la voluntad de poder. No sólo los otros, el antropólogo está siempre en un contexto que nunca puede llegar a iluminar plenamente. No se trata de crear una posición de verdad desde afuera —el sueño totalitario— pero sí se trata de percatarse de que no se pueden construir imperios teóricos, reinos, dominios o chozas, sin una articulación honesta de los valores por los que implícitamente apostamos, y sin un reconocimiento de a quienes beneficiamos con nuestras apuestas. Acercarse a las formas en que la cultura —y las aproximaciones antropológicas a la cultura— permiten o no “experiencias-límite” que cuestionan la noción habitual de “experiencia”, y que apuntan a su Otro, es decir, a lo que escapa a la coherencia y la significación, pone en juego aquí, en definitiva la cuestión de la articulación cultural de lo inteligible. ¿Qué hace la cultura —podemos preguntarnos entonces— con esa operación de dimensiones múltiples que llamamos psicosis?, ¿qué hace la cultura con aquellos que están al límite de la transmisión?

Subjetividad

Los locos son a menudo exiliados que perturban nuestra mirada y suscitan nuestros fantasmas. Si no hay varias maneras de tener experiencia, sino *maneras de experiencia*; del mismo modo podríamos señalar que no hay varias maneras de ser sujeto sino *maneras de sujeto*; el

pensamiento, la volición, la cognición y la capacidad de determinarse son funciones que habrá que definir de acuerdo con comportamientos concretos, entre éstos la locura, y no a partir de nociones establecidas con anterioridad; pues respecto a los fenómenos (elementales) de la psicosis, no es posible operar una deducción ideica, a saber, lo que es comprensible para todo el mundo. “Hay inteligencia intuitiva que no puede ser transmitida a través del discurso –le comentaba a Jacques Lacan un paciente psicótico– mi problema es que tengo una gran dificultad en logificar [...] no sé si eso es una palabra en francés o me la acabo de inventar” (Lacan 1980:27). En esta frase nos enfrentamos con la tentativa del paciente por crear él mismo *su* significado en un mundo clínico acostumbrado a ser él quien lo asigna (Corin, 1998; Corin, Thara, Padmavati, 2003). Se trata de establecer, para quien escucha, una posición sin saber previo que haga pantalla; principio que se opone al saber arrogante que responde al *furor curandi*, cuya finalidad de adaptación al orden generalizado se acata por lo que aparece como ausencia de vínculo social; o a la identificación imaginaria, descabellada utopía de la antipsiquiatría, a fin de que el psicótico entre en un discurso que lo libere de esta exclusión. Modos ambos de respuesta ante la angustia que produce lo imposible de soportar, y que el enfermo viabiliza con su cuerpo y su lenguaje; desencadenando, ya no de su parte sino del que escucha, lo que Jacques Alain Miller (1989) llama “toda una locura de la comprensión o de la comunicación [...] imposible por definición”. En el trabajo de campo de tres años con personas diagnosticadas de esquizofrenia, las preguntas que me he planteado y que me siguen acechando son: ¿cómo los pacientes psicóticos llegan a tener densidad humana?, ¿como nos hacen ver lo que permite a un sujeto darse una consistencia de cuerpo y de lenguaje?, ¿cómo algo de su historia individual, de sus desfallecimientos, se apoya en la historia colectiva?

La performatividad es desde aquí una noción clave, sobre todo si la comprendemos como una práctica citacional lingüística y corporal a través de la cual los sujetos se constituyen. No sólo las palabras o los actos, sino los gestos y los deseos, son performativos. El sujeto –añadiría aún– no sólo se constituye a partir de la citación lingüística de normas, sino mediante sus encuentros con otros cuerpos en el mundo, y a partir de

prácticas y citaciones corporales que incluyen actos rituales, y prácticas como las analizadas por Marcel Mauss, Pierre Bourdieu o Talal Asad, que incluyen modos de caminar, sentarse y pararse; modos de comer y de dormir; de dar a luz, amamantar o curar. Lo que me interesa subrayar es que todos estos encuentros, en tanto constitutivos de la subjetividad, comparten ciertas características estructurales de significación sin que ésta sea únicamente lingüística. Las brechas y las fisuras del proceso de citación —es decir la manera en que la repetición repite y difiere lo mismo— signa la multiplicidad de los lugares en la que la contestación de las normas regulativas ocurre. Cuando, por ejemplo, repetimos: “yo soy yo” se nos escapa que entre el primer “yo” y el segundo se instala ya una diferencia (un diferimiento, un corrimiento). Ha transcurrido tiempo y ese tiempo, aunque sea ínfimo, implica que la identidad es imposible. Porque siempre hay una suerte de desplazamiento involuntario entre la primera mención y la siguiente. Pero, a pesar de ello, constantemente lo reafirmamos modificando, asertando. La repetición no implica la identidad, sino la novedad. Y es la novedad lo que excluimos de nosotros mismos cuando aseveramos la identidad. No debemos, pues, pensar la identidad como algo monolítico e inamovible, sino como algo mucho más maleable, moldeable, flexible que aserta, incorpora y expulsa aspectos de sí en función de unos ideales. Es así como entiendo por ejemplo la afirmación de Judith Butler de que: “no hay referencia a un cuerpo puro que no sea ya una formación de ese cuerpo” y de que “en términos filosóficos, el constatativo es siempre en algún punto performativo” (Butler, 1993:10-11). Las implicaciones, intercambios y transliteraciones de este proceso de subjetivación al que acabo de hacer referencia se despliegan —de manera heurística— en cuatro registros, que no obstante no hemos de comprender como compartimentos estancos sino por el contrario, fluidos:

1. *El sujeto político de la solidaridad pública o del sentimiento moral*: que podemos comprender como la conciencia colectiva de Durkheim, la dominación legítima de Weber, el orden hegemónico de Gramsci, o simple y llanamente la posición subjetiva del *ciudadano* contemporáneo.

2. *El sujeto psicológico*: que podemos comprender como la percepción de sí y de los otros que tiene el sujeto, como la forma que tienen las familias, por ejemplo, de percibir a sus vecinos a través de condiciones de inseguridad, violencia, o bienestar. O como la forma en la que nosotros mismos nos percibimos como sujetos continuos, coherentes y sólidos; o por el contrario como sujetos suturados, fragmentados o desvinculados.
3. *El sujeto lingüístico*: señalado por la brecha entre la función gramatical y la enunciativa; es decir, por la brecha entre el sujeto de la enunciación (el yo que habla), el sujeto gramatical del enunciado, y el cuerpo físico del hablante. Una brecha señalada por la que hay entre el sujeto (que es sujeto en virtud de su sujeción a un orden lingüístico-simbólico determinado, el *Uber-Ich* o superego de Freud); el orden imaginario-enunciativo del ego (el *das Ich* de Freud) y el orden de lo real, con su sustrato material y su orden independiente de memoria y respuesta.
4. *El sujeto biológico*: el organismo corporal, carnal, nervioso, muscular e inmunológico, con sus reflejos, respuestas, reacciones en cadena, parásitos, simbiosis; sentidos desplegados cuando el cuerpo se percibe a sí mismo y se convierte en lo que Merleau-Ponty denomina *la carne reversible del mundo*; prácticas corporales disciplinarias, heridas; memoria y mutación genética, celular y muscular; la “orquestación” de Lyotard, la “semiótica de las intensidades” “que siempre incorpora una amnesia” (Lyotard, 1994:73).

A partir de estos cuatro registros que podrían ser observados en la interacción, en el uso de fuentes de carácter cuantitativo y cualitativo, las preguntas siguen atravesando la escritura: ¿cómo se constituye la subjetividad del psicótico?, ¿a través de sus identificaciones viscerales?, ¿a través de los comentarios de los otros que “supuestamente saben?”, ¿en la lógica de sus enunciados?, ¿en la lógica de sus prácticas?, ¿en la lógica de la cultura? Tal vez como escribe Byron Good, la psicosis se articula en “lo que se calla, lo que no se puede decir, lo que se reprime en un lenguaje de jerarquía y respeto, de disciplina, orden y consenso [...] en un terror, una ansiedad modesta que se suscita en la conciencia de que debe haber un secreto” (Good, 2007:268). El *secreto* es una

obsesión frecuente en la locura. Los pacientes que acudían a mis talleres hablan de la violencia de las instituciones que guardan el *secreto*; de la violencia de la familia que guarda el *secreto* y se guarda del *secreto*; del sujeto mismo que se hace violencia en la guarda de un *secreto*.

A través de estos cuatro registros: lingüístico, biológico, personal y sociopolítico, que no hay que comprender jerárquicamente, sino de manera “rapsódica” sin dejarse deducir de un mismo principio, me interesa señalar que el sujeto no preexiste al proceso que lo produce. Ni si quiera lo “biológico” es algo dado naturalmente que recibiría pasivamente su forma de los otros registros de constitución del sujeto porque, lejos de ser simplemente determinable, procede en sí mismo de una determinación cuyo estilo y aspecto son decisivos para el conjunto del proceso. Si tal y como señala Ellen Corin: la psicosis “sostiene una relación ambigua con la cultura. Por un lado es un cuerpo extraño dentro de ella que suscita reacciones que van del temor al rechazo y la fascinación, y que actúan como anticuerpos que pretenden eliminar elementos nocivos y extraños. Por otro lado, las investigaciones sugieren que la psicosis es permeada y modificada por la cultura” (2007:276), considero que la antropología debe hacer justicia a esta dimensión doble de la locura. Contemplar cómo se articula la experiencia subjetiva de la psicosis implica, entonces, a partir de nuestros cuatro registros, considerar los discursos de pacientes y entorno, los complejos familiares, los sistemas de poder y las estructuras institucionales, los modos de interpretación cultural, las traducciones médicas, y las respuestas afectivas y emocionales. Se trata de explorar cómo los pacientes toman y desplazan significantes culturales para articular y tamizar un sentido elusivo de sí y del mundo; cómo el entorno y la cultura permiten, o no, experiencias que escapan al significado y la coherencia; cómo se suscitan los conflictos que se atisban en las distintas maneras de subjetividad más “modernas” o quizá “tradicionales”; y atisbar cómo se entrama la experiencia psicótica en una ciudad como la nuestra, atravesada por el conflicto y la violencia, por los fantasmas de una historia poscolonial que continúa al acecho; y por la expansión de la medicalización y farmacologización de la psiquiatría. Y no obstante, como Istvan Hollos, viejo psiquiatra y psicoanalista húngaro de los primeros tiempos, sabemos que, pese a nuestros obcecados intentos, la historia sigue sin

ser segura. Hollos se paseaba una noche en el sanatorio psiquiátrico que dirigía:

Mientras voy caminando todo soñoliento entre las hileras de las camas percibo la respiración laboriosa de una ciudad en ruinas, reprimida hasta ahora. Estoy velando sobre esplendores destruidos [...] ¿Qué hay que hacer con toda esta gente que ha venido a tumbarse aquí por una razón desconocida? ¿Qué hay que hacer con quienes bailan allí, más allá de las montañas? (1986:55).

La pregunta de Hollos sin embargo se dirige una vez más al antropólogo mismo. Este interrogante tiene que ver con cómo contamos lo que contamos y cómo eso que contamos nos hace cuestionarnos acerca de nuestros supuestos en torno a la experiencia, al sujeto y a la psicosis. La proliferación de los discursos antropológicos—las historias disciplinares que contamos— sólo es posible en su fracaso para sustituir la voz ausente que no se deja conducir dócilmente al lugar asignado en el texto. Si queremos contar la historia de una experiencia subjetiva tan radical como parece serlo la psicosis, hay que formular una pregunta igualmente radical: ¿hay verdaderamente *experiencia* de la locura?, y ¿qué es realmente una experiencia?, ¿qué es, estrictamente hablando, lo subjetivo? Contar las historias de la locura supone por lo tanto un fuerte cuestionamiento al sujeto investigador y a su manera de concebir y de concebir(se) a sí mismo. Hay un potencial heurístico en la locura. Un potencial heurístico que, en este caso, habría que tomar en serio.

Bibliografía

- Agamben, G. (1995). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Valencia: Pre-Textos.
- (1999). *Homo sacer: el poder y la nuda vida I*. Valencia: Pre-textos.
- (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Agostoni, C. (coord.) (2008). *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

- Álvarez, J.M. (2008). *La invención de las enfermedades mentales*. Madrid: Gredos.
- Allouch, J. (2004). *Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca*. México: Epee.
- Ansermet, F. y Pierre Magistretti (2006). *A cada cual su cerebro*. Buenos Aires: Katz.
- Aries, Ph. (1999). *El hombre ante la muerte*. Barcelona: Taurus.
- Armus, D. (comp.) (2002). *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*. Argentina: Editorial Norma.
- Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ayto, J. (1990). *Bloomsbury Dictionary of Word Origins*. Londres: Bloomsbury.
- Babha, Hommi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bannister, D. (1968). "The Logical Requirements of Research into Schizophrenia", *British Journal of Psychiatry*, núm. 114, pp. 181-188.
- Barthes, R. (1980). *La chambre claire: Note sur la photographie*. París: Gallimard.
- Bartra, R. (2001). *Cultura y melancolía: las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama.
- (2004). *Trasgresión y melancolía en el México colonial*. México: UNAM.
- (2004). "Doce historias de melancolía en la Nueva España", *Frenia. Revista de historia de la psiquiatría*, vol. 4, núm. 4, pp. 31-52.
- (2005). *La jaula de la melancolía*. México: Debolsillo.
- Bataille, G. (2007). *La parte maldita*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Becker, A.L. y A.A. Yengoyan (1979). *The Imagination of Reality*. Nueva Jersey: Norword.
- Berrios, G. y F. Fuentenebro (1996). *Delirio*. Madrid: Trotta.
- Biehl, J. (2005). *Vita. Life in a Zone of Social Abandonment*. University of California Press, Berkeley.
- Biehl J., Byron Good y Arthur Kleinman (2007). "Madness and Social Suffering", en Biehl Joao, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.
- Binswanger, L. (1967). *Tre forme di esistenza mancata*. Milán: Il Saggiatore.
- Bodei, Remo (2000). *Lógicas del delirio*. Madrid: Cátedra.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter*. Nueva York: Routledge.
- (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Valencia: Cátedra.
- Carr, D. (1986). *Time, Narrative and History*. Bloomington: Indiana University Press.

- Carvajal, A. (2001). "Mujeres sin historia: del Hospital de la canoa al Manicomio de la Castañeda", *Secuencia*, núm. 51, "Para una historia de la psiquiatría en México", pp. 31-57.
- Clément, C, y Helène Cixous (1986). *La jeune née*. París: Union Générale d'Éditions.
- Clément, C. (2005). *El viaje de Teo*. Madrid: Siruela.
- Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Colina, F. (1996). *Escritos psicóticos*. Madrid: Dor.
- Conde Díaz, M. (2004). *Psicoanálisis, medicina y salud mental*. Madrid: Síntesis.
- Corin, E., Rangaswami Thara y Ramachandran Padmavati (2003). "Living through a Staggering World. The Play of signifiers in Early Psychosis in South India", en J. Jenkins y R. Barrett (eds.), *Schizophrenia, Culture and Subjectivity: The Edge of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2007). "The Other of Culture in Psychosis", en Biehl Joao, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.
- Crapanzano, V. (1973). *The Hamadsha: A study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.
- (1980). *Tuhami: A Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1992). *Hermes Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2004). *Imaginative Horizons*. Chicago: The University of Chicago Press.
- De Certeau, M. (1990). *La possession de Loudun*. París: Gallimard.
- (1993). *La escritura de la historia*. México: UIA.
- (1999). *La invención de lo cotidiano II*. México: UIA.
- (2000). *La invención de lo cotidiano I*. México: UIA.
- (2000). *Heterologies: Discourses on the Other*. Minneapolis: The University of Minnesota.
- Declerck, P. (2006). *Náufragos*. Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Deleuze, G. (1971). *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral.
- Derrida, Jacques (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- (2005). *De la gramatología*. México: Siglo XXI Editores.
- y Ferraris Mauricio (2001). *A Taste for the Secret*. Oxford: Polity Press.
- American Psychiatric Association (1994). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Washington, DC.: American Psychiatric Association.

- Desjarlais, Robert (1992). *Body and Emotion: the Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Devereux, G. (1972). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral.
- Di Nola, A. (2006). *La negra señora: antropología de la muerte y el luto*. Barcelona: Belacqua.
- (2007). *La muerte derrotada: Antropología de la muerte y el duelo*. Barcelona: Belacqua.
- Dongen, van Els (2002). *Walking Stories. An Oddnography of Mad's People's Work with Culture*. Ámsterdam: Rozenberg.
- Durkheim, É. (2004). *El suicidio*. Buenos Aires: Losada.
- Estroff, S. (1985). *Making It Crazy: An Ethnography of Psychiatric Clients in an American Community*. Berkeley: University of California Press.
- Fabian, Johannes (2000). *Out of Our Minds: Reason and Madness in the Exploration of Central África*. Berkeley: University of California Press.
- Fanon, F. (2002). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fink, B. (2007). *Introducción clínica al psicoanálisis lacaniano*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1978). *Historia de la sexualidad I*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- (1998). *Historia de la locura en la época clásica*, vols. I y II. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1992). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- (1983). *Yo Pierre Riviere, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano*. Barcelona: Tusquets.
- (1992-1994). *Dits et écrits I-IV*. París: Gallimard,
- (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.
- (1995). *Arqueología del saber*. México: Siglo XXI Editores.
- (2005). *El poder psiquiátrico*. Madrid: Akal.
- (2008). *Seguridad, territorio y población*. Madrid: Akal.
- Freud, S. (2006). *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fuente de la, J.R. (1998). *Salud mental en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, G.H. (1975). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- García Canclini, N. (1995). "Mexico: Cultural Globalization in a Disintegrating City", *American Ethnologist*, núm. 4, pp. 743-755.
- (2007). *Imaginarios urbanos*. Buenos Aires: UBA.

- Geertz, Clifford (1986). "Making Experience, Authoring Selves", en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Good, B. (1993). *Medicine, Rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge University of Press.
- (2007). "The Subject of Mental Illness: Psychosis, Mad Violence and Subjectivity in Indonesia", en Biehl Joao, Byron Good y Arthur Kleinman (eds.), *Subjectivity*. Berkeley/Los Ángeles: University of California Press.
- Heidegger, M. (1971). *Camino al habla*. Madrid: Alianza.
- (1994). "Construir, pensar, habitar", en *Conferencias y artículos*. Barcelona: Serbal.
- (2002). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heinimaa, M.L. (2000). "On the Grammar of Psychosis", *Medicine, Health Care and Philosophy*, núm. 3, pp. 39-46.
- Heritier, F. (2002). *Masculinofemenino*. Barcelona: Ariel.
- Hertz, R. (2002). *La muerte y la mano derecha*. México: Conaculta.
- Hollos, I. (1986). *Mes adieux à la maison jaune*. París: Éditions du Coq-Héron.
- Jackson, M. (1989). *Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kleinman Arthur y Joan Kleinman (1991). "Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience", *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 15, pp. 275-301.
- Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur*. París: Le Seuil.
- Lacan, J. (1962). *Seminario 10*. "La angustia" (1962-1963), clase 6 del 19 de diciembre de 1962. Buenos Aires: Paidós.
- (1966). *Propos sur la causalité psychique, Écrits I*. París: Éditions Seuil.
- (1966). "De nos antécédents", en *Écrits*. París: Seuil.
- (1967). *Seminario 14*, "La lógica del fantasma" (1966-1967), especialmente las clases 10 y 11, del 15 y el 22 de febrero de 1967. Buenos Aires: Paidós.
- (1975). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*. París: Seuil.
- (1984). *Seminario 3*, "La psicosis", 1955-1956. Buenos Aires: Paidós.
- (1980). "A Lacanian psychosis: An Interview by Jacques Lacan", en Stuart Schneiderman (ed.), *Returning to Freud*. New Haven: Yale University Press.
- Lanteri-Laura, G. (1986). "Sémiologie et critique de la connaissance", *L'Évolution Psychiatrique*, núm. 4, pp. 825-833.

- Leclair, S. (1998). *Écrits pour la psychoanalyse 1. Demeures de l'ailleurs*. París: Le Seuil/Éditions Arcanes.
- Leenhardt, M. (2004). *Do kamo. Persona y mito en el mundo melanesio*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- (1998). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Levin, D. (1987). *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depresión*. Nueva York: New York University Press.
- Lewis, I.M. (2003). *Ecstatic Religion: A Study in Shamanism and Spirit Possession*. Londres: Routledge.
- Littlewood, R. (2002). *Pathologies of the West: An Anthropology of Mental Illness in Europe and America*. Nueva York: Cornell University Press.
- Lomnitz, C. (2006). *La idea de la muerte en México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Loraux, N. (1998). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Buenos Aires: Katz.
- Lozano et al. (1998). *Análisis de la magnitud y costos de la violencia en la ciudad de México*. México: Banco Interamericano de Desarrollo.
- Liotard, J.F. (1994). *Des dispositifs pulsionnels*. París, Galilée.
- y Jacques Monory (1998). *The assassination of Experience by Painting-Monory*. Londres: Black Dog Publishers.
- Malabou, C. (2006). *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*. París: Vrin.
- (2007). *¿Qué hacer con nuestro cerebro?* Madrid: Arena.
- Mancilla, M.L. (2001). *La locura de la mujer durante el porfiriato*. México: Círculo Psicoanalítico Mexicano.
- Mannoni, M. (1976). *La locura como destino personal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mauss, M. (1973). *Oeuvres*. París: Minuit.
- Morales, F.J. (2008). “La apoteosis de la medicina del alma. Establecimiento, discurso y praxis del tratamiento moral de la enajenación mental en la ciudad de México, 1830-1910”, tesis de licenciatura en historia. México: UNAM.
- Oakshott, Michael (1985). *Experience and Its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Obeyesekere, G. (1981). *Medusa's hair*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (1990). *The Work of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Ortigueas, M.C. *et al.* (s/f). “Psychologie clinique et ethnologie”, *Bulletin de Psychologie*, núm. 21:15-19, pp. 950-958.
- Percia, M. (2004). *Deliberar las psicosis*. Buenos Aires: Lugar.
- Porter, R. (2003). *Breve historia de la locura*. España: Fondo de Cultura Económica.
- Postel, J. y Claude Quétel (2000). *Nueva historia de la psiquiatría*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Radden, J. (1987). “Melancholy and melancholia”, en David Levin, *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies on Narcissism, Schizophrenia and Depresión*. Nueva York: New York University Press.
- Read John, Loren R. Mosher y Richard. P. Bentall (2006). *Modelos de locura. Aproximaciones psicológicas, sociales y biológicas a la esquizofrenia*. Barcelona: Herder.
- Recalcati, M. (2003). *Clínica del vacío. Anorexias, dependencias, psicosis*. Madrid: Síntesis.
- Ricœur, P. (1970). *Freud and Philosophy*. Yale University Press.
- Ríos, A. (2007). “La locura durante la Revolución Mexicana. Los primeros años del Manicomio La Castañeda, 1910-1920”, tesis doctoral en historia. México: El Colegio de México.
- Rosaldo, Renato (1986). “Ilongot Hunting as Story and Experience”, en Victor Turner y Edward Bruner, *The Anthropology of Experience*. Urbana: University of Illinois Press.
- Said, Edward (1978). “The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions”, *Critical Inquiry*, 4:701.
- Sacristán, C. (1994). *Locura y disidencia en el México Ilustrado*. México: El Colegio de Michoacán/Instituto Mora.
- (1992). *Locura e Inquisición en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de Michoacán.
- (2005). “Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la hagiografía a la historia posmoderna”, *Frenia. Revista de Historia de la Psiquiatría*, núm. 1, pp. 9-34.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático: una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Scheper-Hughes, N. (2001). *Saints, Scholars and Schizophrenics*. Berkeley: University of California Press.
- Sass, L. (1998). *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Scott, Joan (1991). “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry*, núm. 17, pp. 773-795.

- Seigel, J. (2005). *The idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sontag, S. (2003). *Ante el dolor de los demás*. Madrid: Alfaguara.
- Strauss, J.S. (1988). “Delusional Processes: An Interactive Developmental Perspectiva”, en Thomas F. Oltmanns y Brendan A. Maher (eds.), *Delusion Beliefs*, Nueva York: Wiley and Sons.
- Spivak, G. (1990). *The Post-colonial Critic*. Nueva York: Routledge.
- Taussig, M. (1991). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1999). *Defacement: Public Secrecy and the labor of the Negative*. Stanford University Press.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thomas, V. (1983). *Antropología de la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Thompson, E.P. (1978). “The Poverty of Theory or an Orrery of Errors”, en *The Poverty of Theory and Other Essays*. Nueva York: Monthly Review Press.
- Yébenes, Zenia (2014). *Los espíritus y sus mundos: locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*. México: Gedisa/UAM.