



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA  
UNIDAD IZTAPALAPA  
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

Barrios terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria.

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Rogelio Araujo Monroy

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz  
Asesores: Dr. Raymundo Mier Garza  
Dr. Pablo Fernández Christlieb

México, D.

noviembre de 1999.

## INDICE GENERAL

### BARRIOS TERAPÉUTICOS: IDENTIDADES SOCIALES Y CURA COMUNITARIA

EN LA ENCRUCIJADA DE LAS CIENCIAS SOCIALES  
EN EL LUGAR DE LA TRAMA:  
LOS RITUALES DE CURA COMUNITARIA  
PRIMER ACTO:  
LA INVENCIÓN DE LOS INFECTADOS  
SEGUNDO ACTO:  
EL ATUENDO DEL CONTAGIO  
TERCER ACTO:  
LOS PROCESOS DE EXPIACIPÓN  
EPÍLOGO

LA BAHÍA DE LOS ARRIVOS

LOS PROCESOS RITUALES  
COMO INSTRUMENTOS DE INTERPRETACIÓN

RELATOS, PRÁCTICAS E INSTITUCIONES DE CURA  
GÉNESIS DE LOS RITOS DE CURA  
VIAJE AL CENTRO DE SÍ MISMO:  
DE LA PSIQUE A LA CULTURA  
ANTROPOLOGÍA DE LA DROGADICCIÓN:  
O DE LA ETNOGRAFÍA DE LA PSIQUE TÓXICA  
LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO ANTROPOLÓGICO:  
ENTRE EL PRINCIPIO Y LA FORMA  
LOS CONTENIDOS DE LA CULTURA  
*El objeto cultural como síntesis o como develación*

SÍMBOLO, RITUAL Y CULTURA  
*Sociedad contra natura*  
*De la psique a la cultura: historia mítica de una cultura*

LA NATURALEZA SIMBÓLICA DE LA CULTURA:  
EL PROCESO RITUAL  
*Procesos rituales en sociedades modernas*

#### ASPECTOS METODOLÓGICOS

LOS ESCENARIOS DEL DRAMA SOCIAL  
*El punto de partida institucional*  
*El objeto formal de estudio*  
*Los instrumentos de investigación*  
*Procedimiento y estrategia*

LA INSTITUCIÓN DE LA FARMACODEPENDENCIA

*LA GESTIÓN MODERNA DEL MAL*

LA DROGA:

*¿ESPECIE BOTÁNICA O ELEMENTO DE LA CULTURA?*

*LA EPIDEMIA MODERNA DE LA MORAL*

*LA GÉNESIS SOCIAL DE LA FARMACODEPENDENCIA*

*DEL ORDEN LEGISLATIVO A LA NECESIDAD DEL TRATAMIENTO*

*EL DISPOSITIVO DE LOS ESTABLECIMIENTOS*

*SERVICIOS COLONIALES EN SOCIEDADES DEPENDIENTES*

*¡DROGA!; LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL MAL*

*PHARMAKOI: PROYECCIONES MÍTICAS DE SANACIÓN*

*SOCIEDADES QUE ENFERMAN HISTÓRICAMENTE DE SIGNIFICADO*

*HOMBRES QUE SE CURAN CULTURALMENTE DE SENTIDO*

BIBLIOGRAFÍA

## **BARRIOS TERAPÉUTICOS: IDENTIDADES SOCIALES Y CURA COMUNITARIA**

### **EN LA ENCRUCIJADA DE LAS DISCIPLINAS SOCIALES**

Antes de iniciar con la exposición de esta investigación sobre la drogadicción en el ámbito de la comunidad y las familias, quisiera permitirme hacer una advertencia que no pretende justificar mis confusiones actuales, sino señalar simplemente, un momento del proceso de conocimiento que el objeto de estudio plantea permanentemente. Elegí para ello relatar un lejano recuerdo de la infancia al que considero como una alhaja de mi memoria, un capital preciado, una experiencia intelectual y emotiva que me acompaña para toda la vida

Cuando era niño ayudé a mi bisabuelo materno a sembrar un árbol en el patio de mi casa. El árbol había sido un obsequio de mi abuelo paterno, al que, siempre he pensado, no le caía yo muy bien. Que recuerde con certeza, fue junto a este árbol plantado por la mañana, que nacieron mis primeras dudas sobre el mundo. De aquellos enigmas infantiles, uno permanece con mayor fuerza que en aquel entonces; me preguntaba mientras miraba pasar a la gente por la calle, si todas las personas veían el mundo de la misma forma como yo podía observar las cosas. Si el perro que deambulaba por la calle, era el mismo perro para todos; si el verde de mi árbol donde dibujaba todas las mañanas mis sueños y mis secretos, era verde también para las otras personas; si ese árbol sentía cuando grababa mis dibujos en su corteza. En ese tiempo de mi niñez, la escritura me era desconocida, era la etapa de mi infancia prehistórica, ese momento misterioso de la incomprensión. Conforme fui creciendo, a lo largo de mi vida encontré respuestas diferentes a la misma pregunta, ¿será el mundo igual para todos en el campo de la experiencia? Mi formación religiosa decía que todo dependía de la palabra de dios y que algunas preguntas eran pecado, olvidé entonces mis interrogantes por la contundencia de la respuesta. Posteriormente, mi difícil incorporación a la ciencia académica de las escuelas, cimentó la confianza en la experimentación como criterio de certeza, desaparecieron las verdades y me hice ateo. Más adelante, topé con la filosofía y ésta abrió de nueva cuenta la vieja herida de la duda: ¿mirarán de la misma forma el mundo todas las personas? A estas alturas del partido, no tengo respuesta para esta pregunta.

Desde entonces, ésta ha sido la interrogante permanente de mis reflexiones y los temas sobre los cuales la investigación me permite pensar los problemas relativos a un mismo campo compartido por disciplinas distintas: *el hombre, su mundo y las creencias que median entre uno y el otro*. El camino que inicié fue en el campo de la psicología, pero si es sensato un poco en la vida, no puede uno permanecer demasiado tiempo ahí únicamente. Intento ahora, en el presente trabajo, precisar mis interrogantes, hacerlas asequibles y tratar de mirarlas, si es que es posible, con una perspectiva antropológica.

No pretendo hallar una respuesta antropológica a mis interrogantes psicológicas, eso sería una ignominia. Intento precisar preguntas a partir de un campo de estudio compartido por disciplinas colindantes, que cada vez resulta más difícil ignorarse mutuamente; me refiero a la psicología y a la antropología.

La idea sobre la noción de *encrucijada* es la mejor forma de definir el momento en el que se encuentra la investigación que ahora presento, que lejos de avizorar la meta definitiva, descubre cada vez más, la lejanía de algún final satisfactorio. El tema de investigación y el objeto de estudio, no sólo no es un campo inerte ante la perspicacia del sujeto de investigación, sino que ejerce una fascinación que seduce para adentrarse a un camino sin regreso.

La anécdota con la que he comenzado esta presentación tiene por finalidad mostrar los elementos fundamentales de la investigación sobre los sistemas familiares adictivos y los procesos rituales de cura de la farmacodependencia en una comunidad local de la ciudad de México. La memoria de la historia cultural, los recuerdos con los que hacemos la experiencia que orienta nuestra posición en el mundo; la estructura de relaciones de parentesco que marcan los caminos por donde transitaremos en el mundo de la sociedad; los recursos prácticos de la vida con los cuales se mediará la relación con los grupos y las comunidades donde tendremos un lugar para sí mismo y los otros. En suma, la **identidad social y los procesos rituales** en la sociedad moderna.

El punto de partida se establece en este principio que enmarca dos interrogantes teóricas: la primera es, el lugar que ocupa el estudio de las identidades sociales en una época que paulatinamente, dice perder terreno en este campo de las definiciones monolíticas, en un mundo dominado por la globalidad y la mundialización de las referencias virtuales sin pertenencia prolongada. A esta existencia de desecho que vivimos, al pesimismo en las verdades y las certezas duraderas, le corresponde una duda teórica pertinente a este caso; ¿es posible hablar de procesos rituales en las formas de organización de la vida de las sociedades complejas? Si como se ha pensado, la identidad social es una vaga noción que corresponde más a una vieja posición, un estado de conciencia, cuando existían referentes de pertenencia que la sociedad moderna sustituye por nuevos mecanismos de relación y por otra parte, los actos rituales corresponden a prácticas sociales de las sociedades simples o arcaicas, ¿qué lugar puede ocupar una preocupación por estas hipótesis de reflexión teórica?

La memoria de la historia cultural, registrada en la genealogía de las familias que han engendrado en su unidad las reglas que permiten definir las como sistemas adictivos y las prácticas de cura de la farmacodependencia en una comunidad local, servirán de anclaje para pensar estos dos principios teóricos con los cuales creemos dar una explicación tentativa al problema de la farmacodependencia y la institución de cura que la sociedad implementa en las actuales condiciones de vida. Una explicación que lejos de pretender ser definitiva, aporta la conjunción de dos puntos de vista diferentes, una lectura que integra la perspectiva psicosocial y la perspectiva antropológica.

## EN EL LUGAR DE LA TRAMA: LOS RITUALES DE CURA COMUNITARIA

Trabajo desde hace diez años en el tema de la drogadicción y desde el inicio de mi carrera profesional mi predilección es por los fenómenos de **desviación social**: violencia, locura, delincuencia, guerras, suicidios, etc. Tengo experiencia en la **práctica clínica** con personas, grupos, familias y recientemente participo en una experiencia de cura con comunidades en su conjunto. Esto quiere decir, que parto de unos antecedentes que son mi punto de referencia y, en algunos casos, de pertenencia múltiple. Este conjunto de elementos constituye el campo de acción que observo (anormalidades) y la práctica social (los procesos de cura) sobre los que pretendo reflexionar en la investigación que ahora presento: **Intento delinear una lectura psicosocial y antropológica de los procesos rituales de cura de la drogadicción en comunidades urbanas de la ciudad de México.**

La historia de este propósito tiene un largo recorrido. Describiré a continuación el proceso por el cual se gestó este objetivo del trabajo, con la idea de poder ubicar el marco general de la investigación y el universo de intervención en el cual se pudo llevar a cabo, así como las instituciones involucradas en el desarrollo de la misma.

### PRIMER ACTO: LA INVENCION DE LOS INFECTADOS

Aproximadamente durante los últimos cien años algunos productos de la naturaleza empleados por el hombre se han convertido en algo más de lo que eran y algunas prácticas culturales han adquirido un nuevo sentido. Me refiero a las sustancias psicoactivas y al empleo de éstas por el hombre. Este suceso alude a un cambio importante en dos aspectos: primero, ciertos productos botánicos adquirieron un plus de valor, un significado diferente, y en segundo lugar, el empleo de estos productos botánicos por el hombre resignificó su sentido, se transformó en una práctica distinta de lo que era en épocas y culturas diferentes. Este acontecimiento histórico, eminentemente cultural y político, se vive en la actualidad como cosa natural y definitiva: **es el problema de las drogas y el fenómeno de la drogadicción**. Configurada de esta manera en el presente siglo, a través de un proceso institucional se ha gestado la emergencia de un personaje singular: **los drogadictos**, una categoría nueva en la nomenclatura de las sociedades modernas que ha servido para gestar referencias de identidad social para sujetos, grupos y comunidades.

La droga, la drogadicción y los drogadictos constituyen en su conjunto un sistema de relaciones que organizan una trama, es decir, una **historia dramática** escenificada a partir del poder y la eficacia simbólica de las creencias modernas sobre el mal, el estigma, lo impuro y la enfermedad. Esto es lo que según creo, representan las drogas como unidad simbólica, como producto de la cultura.

La construcción institucional (médico y jurídica fundamentalmente) de la trama de la drogadicción ha dado pie a una definición de uso común de las drogas en las sociedades

modernas sobre el concepto y la idea de la impureza y la contaminación. La cárcel y los hospitales (o sus agencias sanitarias), son respuestas institucionales, ambiguas y ambivalentes, de la sociedad moderna ante la emergencia de este nuevo estigma que no alcanza a ser definitivamente pecado, delito o enfermedad. Pero las respuestas institucionales no se agotan en sus expresiones formales de la cárcel y el hospital, se despliegan en un campo más amplio y diversificado de la vida cotidiana de las personas, en las prácticas y las creencias de los grupos sociales y las comunidades en su conjunto. En palabras de A. Escotado, cada sociedad y cada cultura tiene un conjunto de respuestas instituidas ante el fenómeno del uso de sustancias estimado con un valor cultural de drogas. Este es el inicio de mi interés por el presente tema, ¿Cuáles son las respuestas instituidas de la sociedad moderna ante la práctica cultural del uso de sustancias psicoactivas denominadas drogas?

En torno a esta trama de la drogadicción y al valor simbólico del mal que aportan las drogas se organizan **identidades sociales** que ciertamente no tienen el peso de la permanencia, durabilidad y generalidad de otras identidades (nacionales, étnicas, profesionales, etc.), pero que juegan un papel importante en las formas actuales de organización de las sociedades humanas. Este es el segundo tópico de mi interés; las identidades sociales en una comunidad urbana, constituidas en torno a las drogas: los drogadictos, los narcotraficantes, los especialistas en adicciones, los consejeros profanos, los policías, etc.

## SEGUNDO ACTO: EL ATUENDO DEL CONTAGIO

En la actualidad, las drogas no sólo intoxican a los usuarios que las consumen, sino que tienen un efecto y una eficacia en un plano diferente. Constituyen un punto central en la construcción de una nomenclatura imaginaria de las identidades sociales dentro de las sociedades donde sólo podemos ser ciudadanos anónimos. Cómo se definen los lugares en las sociedades modernas si la pertenencia a los territorios, dicen algunos, ha perdido su valor de anclaje y referencia.

En torno a las drogas se organiza una nomenclatura parcial, dinámica y móvil, de identidades sociales que hacen referencia a instituciones sociales que las sostienen. ¿Qué instituciones sociales sostienen la relación entre el significante drogas y las identidades sociales que se organizan en torno a ellas? La relación entre estos tres aspectos: drogas, identidades e instituciones sociales aluden al proceso que nos interesa investigar. Si es cierta la existencia de una trama de la drogadicción, deberá ser evidente la existencia de actores que la ponen en juego, que la representan como si fuera una obra de teatro. Pienso que las identidades tienen sentido en la actuación de una historia, no en la mera pertenencia a una categoría. Y que esta actuación es fundamentalmente inconsciente al menos en un plano, en el de la explicación de los **conflictos estructurales** que determinan los tipos de actuación o dramas sociales. Quiero decir con esto que la exégesis de la identidad de los actores por sí misma es imposible. La identidad de los actores es una actuación, no un estado de conciencia.

## TERCERO ACTO: LOS PROCESOS DE EXPIACIÓN

La actuación de las identidades sociales ocurre al interior y respecto a la pertenencia de determinados grupos y se desarrolla en los márgenes precisos de un guión de actuación. Una institución es la demarcación de estos actos posibles. El escenario de las actuaciones representables. Enfermar de drogadicción es desempeñar un papel, es hacer las cosas conforme las instituciones involucradas lo determinan. El problema estriba en saber qué instituciones sirven de escenografía y guión para la representación de la identidad del drogadicto como personaje colectivo.

Pero las instituciones no sólo sirven de mediación para la actuación de una trama, el sostén de una identidad social. Una institución es factible por su relación con otras instituciones y este conjunto como sistema o como red de instituciones constituyen el lugar, la localidad o el territorio donde las relaciones sociales toman forma de comunidad.

Una comunidad humana está constituida de una red institucional. La comunidad de un barrio de la ciudad de México es un tipo específico de sociedad. ¿Qué tipo de sociedad se organiza en una región tan pequeña como los barrios, colonias o fraccionamientos? Las diferentes formas de organización humana determinan las instituciones específicas que les corresponden, las identidades sociales que les son asequibles, pero además, procesos específicos de identificación, reglas precisas de conformación social. En un barrio hay ceremonias, fiestas, costumbres, tradiciones, rituales, etc., que los caracteriza e integra como organización humana, pero otra cosa distinta son las reglas de organización que lo diferencia de otros barrios. Esta variabilidad de las formas de organización humana en la actualidad es factible observarlas, no únicamente saliendo del país o de la ciudad, sino al interior mismo de la ciudad de México. Aquí se inscribe el tercer punto de nuestro interés sobre los procesos rituales. ¿Qué peso relativo tienen las drogas, como elemento simbólico, en la constitución y definición de las sociedades enfermas? ¿Cómo enferman los hombres de drogadicción en los barrios de la ciudad de México? ¿A qué alude este proceso de la enfermedad? ¿Cómo se gestan los procesos rituales de cura y a qué instituciones invoca? ¿Es posible hablar de procesos rituales de curación de la drogadicción en un barrio de la ciudad de México?

## EPÍLOGO

Hemos partido de un supuesto básico para pensar el problema de la farmacodependencia; que existe algo así como una trama de la drogadicción que hace referencia a una historia de las formas como en la actualidad, los hombres enferman culturalmente de significado, es decir, la manera en que son categorizados y clasificados como drogadictos y que esta definición es un proceso de constitución de identidades sociales que denuncian la existencia de instituciones sociales históricamente imbricadas que las sustentan. Sistema de instituciones que organizan diferentes tipos específicos de sociedad que se juegan en cada localidad o barrio. Lugar donde los procesos de cura podrían ser equiparados como procesos rituales. Y que cada barrio de la ciudad de México tiene su forma específica de



enfermar de significado y procesos específicos de restablecerse de sentido, es decir, procesos rituales de cura.

Estos son los aspectos para delinear una lectura antropológica de *los procesos rituales de cura de la drogadicción en un barrio de la ciudad de México*.

## LA BAHIA DE LOS ARRIVOS

Si pensáramos la investigación como un viaje y una trayectoria a la que se invita a participar al lector, la travesía navega por un horizonte abierto de paisajes monótonos en los cuales, sin embargo, la sorpresa y el misterio pueden hacer su aparición. Así es la experiencia cuando uno se pone a pensar en la farmacodependencia como fenómeno psicosocial y como objeto antropológico de estudio. Tanto se ha dicho lo mismo sobre la misma cuestión, lo pernicioso de las drogas, que cansa escuchar siempre los mismos prejuicios. La expedición de nuestra aventura por un camino tan arduamente transitado, la drogadicción, tratará de mirar escenarios distintos y hacer escala en puntos ignorados tratando de reconocer un matiz distinto.

La presente investigación se orienta por un eje conductor que son las prácticas de curación de la drogadicción en una comunidad urbana. Trataré de mostrar que estas prácticas pueden ser equiparables a procesos rituales de cura y que estos rituales simbolizan un conflicto estructural que se manifiesta en una tensión permanente, puesta en evidencia en la disputa por lo terapéutico que las drogas representan.

Para evidenciar esta propuesta me propongo realizar los siguientes objetivos que harán las veces de escala en nuestra trayectoria:

1. El realizar un análisis de las prácticas curativas en sistemas familiares adictivos en unidades domésticas.

Esto significa que trataré de ver el lugar que ocupan las drogas en la organización de familias con el problema de la drogadicción y las prácticas de cura que han ensayado.

2. El realizar un estudio de las prácticas de cura en diversos espacios institucionales de una comunidad urbana como pueden ser las escuelas, la iglesia, la calle, etc.

Se trata de ver las diversas formas como las drogas actúan en el conjunto de las relaciones institucionales de una comunidad y los procesos internos que genera en cada una de ellas.

3. El realizar la descripción de la práctica de consumo de drogas por parte de los grupos de jóvenes en la colonia.

Pretendo con ello poner en evidencia las diferentes formas en que las drogas juegan un papel diferente respecto a cada grupo social y en cada institución donde se manifiesta.

## LOS PROCESOS RITUALES COMO INSTRUMENTO DE INTRETACIÓN

Si puedo demostrar que las prácticas de cura de los diferentes grupos sociales en los diferentes espacios públicos de la comunidad, pueden ser equiparables a procesos rituales de cura, trataré de interpretar en el rito un valor simbólico ligado a una tensión permanente, a un conflicto específico de las relaciones sociales puestas en juego en una localidad. Esta propuesta equivale a poner en evidencia el conflicto en los fenómenos disruptivos donde la anomalía se expresa y la manera como es recibida la anomalía. Si drogarse es una anomalía por el designio de la cultura que normativiza, la trama que pone en escena sustenta los principios de un guión:

- a) La trama de la drogadicción y los relatos que de ella se desprenden en cada grupo social, como sistemas de representaciones sociales, son la expresión, en el ritual de cura que practican, de una modalidad específica de organización social al nivel comunitario. La expresión de la violencia en los ritos de cura simboliza grados de poder de los grupos contendientes. Trataré de ver cómo la droga puede representar un elemento de poder y cómo esto se expresa en los ritos de cura.
- b) Si los ritos simbolizan una oposición en la manera de concebir lo terapéutico en los diferentes grupos sociales, esta contradicción es fundamentalmente un conflicto estructural. El difícil pasaje que representa delegar y transmitir el poder entre los diferentes grupos sociales de una comunidad. Entiendo este pasaje no como una contienda política a nivel del comportamiento político de organizaciones sociales con el objetivo específico de tener la capacidad de decisiones políticas, sino una disputa por el poder en la definición y el control de las relaciones sociales entre los grupos. Y cómo en esta contienda la enfermedad como continente imaginario, sirve de criterio para la inclusión o exclusión de los grupos sociales.

De esta manera, los relatos sobre la trama de la drogadicción no son la expresión arbitraria de una opinión cualquiera, un decir sin sentido, por el contrario, el relato se arma conforme los conflictos estructurales de una determinada organización social. Sea ésta identificada en los grupos familiares, las instituciones de diferente tipo o las comunidades en su conjunto. Trataré de mostrar los conflictos estructurales de una comunidad y la relación directa que existe con los tipos de relatos sobre la farmacodependencia que manifiestan los actores en cada uno de sus escenarios sociales. En otras palabras, sostengo que hay una relación entre los relatos sobre la drogadicción y los ritos de cura que imperan en una comunidad de vida.

Comencé esta exposición relatándoles una anécdota, un hecho que aconteció en mi historia personal, una fracción de mi memoria, un recuerdo que me acompaña. Quería con ello decir el valor teórico que pueden tener **las creencias** en la construcción de **la experiencia**. Y este es el anclaje teórico sobre el que pretendo reflexionar. Que el pensamiento no es una actividad psíquica interna de los individuos viviendo en privado sus experiencias emotivas, sino por el contrario, que la subjetividad tiene su origen en sistemas de pertenencia y participación cultural donde el parentesco, lugar de las procedencias y los legados simbólicos, encuentran escenario en los dramas sociales que conforman la vida en las comunidades, lugar de encuentro entre la identidad y la alteridad.

El dilema de las ciencias sociales, incluida la antropología, se ubica en esa permanente duda sobre los problemas del hombre, su mundo y las creencias que median entre ambos. Algunos pensarán que la independización de la filosofía ha dado estatus científico a algunas ciencias de lo social, pero incluso esa creencia es parte de una forma de construir la experiencia.

La sociedad no inicia con cada hombre que nace, y sin embargo, cada individuo vive un mundo diferente. Este es el dilema de partida. Entre las ciencias de lo social y lo individual ha existido una preocupación constante por demarcar sus fronteras, por delimitar sus dominios y de paso, por descalificar a las otras ciencias. Digo esto porque pienso que paulatinamente el campo de estudio resulta un espacio más compartido entre diferentes disciplinas y que, procesos anteriormente específicos, demandan una lectura desde varias perspectivas. **Creo que esto sucede en el caso de la teoría del rito y los procesos de simbolización que pretendo desarrollar.**

Este campo conceptual, organizado en torno a la teoría del rito y los procesos de simbolización, se organizan en torno a un problema teórico más general; **el de la reproducción y el cambio social.**

Al referirme a una trama de la drogadicción hago alusión a la representación de algo y de alguien, a un relato, a una narrativa, a una forma histórica de usar el lenguaje. Pero que este decir las cosas y la forma de cómo expresarlas no es pura manifestación literaria, una forma personal de hablar, como en mi anécdota, sino que tienen un soporte estructural, una organización de base que lo sustenta. De la forma como una comunidad de cuerpo, sentido y forma a su organización social, dependerán las formas expresivas de su experiencia. Pretendo que a través de la discusión en torno a las teorías del rito y mediante el análisis de estos procesos sea factible dar cuenta de la mediación simbólica entre los relatos y los hechos, entre la organización social y la experiencia que les corresponde a los grupos y las instituciones.

El análisis conceptual lo pretendo realizar en tres momentos diferentes: primero, una fundamentación epistemológica en torno al problema de lo simbólico y los mecanismos de producción de sentido. Segundo, una discusión sobre las convergencias y divergencias teóricas en relación con el problema de los procesos rituales. Y por último, la posible articulación de tres campos colindantes en torno al lenguaje de los rituales, entre antropología, lingüística y psicoanálisis.

En el campo de la psicología del que provengo y de la práctica profesional en el que me he formado, aprendí pronto a desconfiar del sentido literal de las cosas tal y como se presentaban y a darme tiempo para entender que el sentido de las cosas expresa siempre otro sentido. Que los acontecimientos se entienden por la totalidad a la que corresponden y que éstas, como sistemas, se transforman continuamente. Encuentro en los procesos rituales que la antropología analiza, coincidencias con otras disciplinas sociales, pero fundamentalmente en la concepción de Turner sobre el ritual al cual define como “una actuación transformativa que revela clasificaciones, categorías y contradicciones mayores de procesos culturales”. En psicoanálisis, un acto inconsciente es la expresión de una interpretación actuada, un hacer sin la plena conciencia de lo que se hace, pero siempre con un sentido muy preciso de acuerdo a los actores, el escenario y la trama que se pone en juego.

Para empezar confié a ustedes un recuerdo, el cual me ha servido para confesarles mis dudas, equivocaciones y temores. Confío en que este escenario sirva al propósito de mostrar las intenciones del trabajo y este rito de presentación sea un punto de partida sin verdades y, al mismo tiempo, un universo de interrogantes.

## RELATOS, PRÁCTICAS E INSTITUCIÓN DE CURA

Cualquier persona tiene la oportunidad de encontrarse, todas las mañanas o a cualquier hora del día, con una experiencia que sin embargo, la vida cotidiana en las sociedades modernas ha hecho extraordinaria, me refiero a la experiencia de sorpresa y asombro. Parece como si el avanzado desarrollo tecnológico hubiera provocado una revolución no únicamente en las condiciones de vida de las personas, sino en las emociones sentidas y en los afectos expresados. El asombro y la sorpresa son dos emociones que escasean en el código de respuestas programadas de la experiencia en las personas saturadas por una multitud de estímulos cotidianos. La causa de esta situación parece ser una estrategia de la vida social en las ciudades; se impone una aceleración en las comunicaciones que requiere dos requisitos básicos; la distancia de los emisores y la rapidez efímera de las informaciones en detrimento de los contactos cercanos y la lenta parsimonia de los intercambios personales. La personalización de los contactos humanos no son un negocio redituable en la era de las comunicaciones cibernéticas y virtuales. El negocio de las relaciones a distancia y con masas anónimas no permite *perder el tiempo* en la consideración de los prójimos cercanos.

La indiferencia es una actitud social pero también una política pública ligada a la conformidad que rige como criterio normativo de vida colectiva. La vida social en las grandes urbes es un páramo aún desconocido y poco analizado que nos depara un sin fin de misterios por desentrañar. Ahí donde hace algunos años una acción social se manifestaba sin complicaciones, en otro momento aparece con rasgos que vuelven a ese comportamiento una evidencia de algo importante no observado anteriormente. Ejemplo de esto es la manifestación pública de la farmacodependencia, la delincuencia juvenil, los niños de la calle, el ejercicio de la sexualidad de los jóvenes, el trabajo y la explotación infantil, la violencia doméstica entre géneros, el comercio de los cuerpos como mercancía sexual, en suma, la proliferación de una sociedad en las calles distinta de la imaginada dentro de las unidades domésticas y los hogares tradicionales.

La sociedad mexicana al final de siglo se enfrenta con siglo misma sin encontrar los viejos mitos que le permitían sostener ideológicamente una imagen ideal; el fuerte sostén de la familia y el respeto irrestricto por las figuras colectivas de autoridad, la Iglesia y el Estado. La indiferencia como actitud social es política pública porque sostiene una respuesta cultural donde la sorpresa y el asombro desaparecen del marco de posibilidad para construir la experiencia cotidiana de las personas, los grupos sociales y las comunidades.

La presente investigación aborda de manera general la relación existente entre esta actitud social de indiferencia, que no es fruto del azar, y sus manifestaciones sociales en el plano de las disrupciones en el universo de las relaciones de intercambio colectivo, puestas de manifiesto por un analizador central, la farmacodependencia, fenómeno que permitirá acceder a un plano estructural de la vida social en una comunidad urbana de la ciudad de México. El punto de partida, por demás arbitrario, es la manera cómo en las sociedades modernas y en las condiciones de vida urbana, los grupos sociales enferman en sus relaciones de intercambio simbólico y cómo las comunidades locales de vida restablecen el equilibrio sin necesidad de restaurar la salud de las personas, es decir, de cómo los grupos

sociales enferman de significado y como las comunidades organizan ritualmente un proceso de restauración cultural de sentido. Es en este plano de la psicopatología comunitaria, lugar de aparición de los fenómenos disruptivos como la farmacodependencia, la inseguridad y la violencia entre diferentes actores sociales, donde procesos rituales comunitarios inéditos organizan mecanismos homeostáticos en la regulación de los conflictos sociales. La farmacodependencia en este campo de manifestación, sólo es una evidencia práctica que sirve al propósito de analizar el conjunto de relaciones estructurales y el sistema de intercambios simbólicos que aluden a procesos de otra magnitud distinta al de las anomalías puramente psicológicas.

La investigación realiza una lectura antropológica de los procesos psicopatológicos en el ámbito comunitario y analiza en las relaciones de parentesco y en la constitución de las unidades familiares los elementos estructurales relacionados con los fenómenos disruptivos vinculados al fenómeno de la farmacodependencia. Y cómo estos fenómenos anómalos tienen lugar y significado en el curso de una trama comunitaria donde se pone en acto una secuencia de acontecimientos cuyo sentido está en la totalidad del trayecto. La farmacodependencia es vista así en una estructura como el parentesco y en un escenario como la comunidad local. Lugares desde los cuales se establece la compleja red de relaciones de intercambio en las que la farmacodependencia, es un lugar de pasaje, el punto de un circuito institucional que pone en juego una pauta central de organización social.

La indiferencia como actitud social evidencia una política pública, es decir, unas condiciones objetivas de producción y reproducción social, pero también una respuesta cultural emotiva donde no hay lugar para la sorpresa y el asombro en la construcción de la experiencia de vida de los grupos sociales. Sostendremos que esta actitud social no es una simple especulación sino el resultado de un conjunto de evidencias de una situación que la precede y la cual es el punto de arranque de los interrogantes de la investigación; la pauta central de organización social a la que aludíamos a propósito de la farmacodependencia es una tendencia estructural que denomino *cultura filicida*.

En torno a la noción de *cultura filicida* organizo un conjunto de hipótesis relativas a la manera como la farmacodependencia encuentra lugar en las formas de elaboración significativa de la enfermedad social como mal moral y engendra en los grupos sociales referentes de identidad social y cómo en el ámbito de la representación social de esta anomalía en la comunidad da origen a una serie de ritos que encadenan un proceso comunitario de cura. ***La cultura filicida es así, la relación estructural que organiza un conjunto de pautas y tendencias en el sistema de relaciones e intercambios simbólicos entre géneros y generaciones.*** Es decir, es una forma de relación estructural en la que se juegan los puntos de conflicto en el campo del parentesco donde los infantes y los jóvenes ocupan, estratégicamente, un lugar en los procesos de constitución de la unidad comunitaria. Los jóvenes sin futuro representan el material de desecho del presente. La cultura filicida es una expresión emotiva de la indiferencia y es también una política destructiva que muy curiosamente repercute en los niños, ese emblema del futuro imposible en el que nadie cree. La violencia es consustancial a esta idea de una tendencia destructiva contra los infantes y los jóvenes. De qué manera la farmacodependencia es una expresión simbólica de esta pauta cultural destructiva y que ubicamos en la estructura de parentesco, es el objeto de análisis de lo que investigamos en el presente estudio.

## **GÉNESIS DE LOS RITOS DE CURA**

Al trabajar en un Centro de Rehabilitación para personas con problemas de dependencia a drogas, la experiencia ahí construida y expresamente calificada de clínica y terapéutica, me permitió observar un conjunto de circunstancias al principio curiosas y que con el tiempo, atando cabos y aguzando un poco la mirada y la intuición, tenían sentido en un plano que desbordaba la estrecha y limitada relación clínica de los actores participantes en aquella experiencia de relación en una agencia de asistencia social.

Ocurría, por ejemplo, que las personas asistidas en aquella agencia de salud, eran proclives a ciertas creencias mágicas sobre los acontecimientos de su vida cotidiana y que existía una relación estrecha en la forma de darse explicación sobre las causas que los habían llevado a ocupar aquel lugar de la desgracia, la *drogadicción*. Es decir, había una casuística mágica en la forma de explicar el problema de la drogadicción por parte de las personas implicadas en este problema.

De la misma forma me percaté que, en la experiencia de los intentos por resolver el problema de la drogadicción, se registraban una serie de medidas esotéricas, mágicas, de medicina tradicional y ocurrencias ingeniosas con las cuales, las personas habían intentado curar el mal de la drogadicción que les aquejaba.

Quizá estos acontecimientos no fueran sorprendentes si no hubiera ocurrido un suceso adicional; el dominio de estas creencias mágicas y religiosas permanecían soterradas y ocultas, manifiestamente secretas en gran parte de las veces. Solo con el tiempo y como producto del trabajo con los grupos donde se hablaba de estas cuestiones, se puso en evidencia estas **formas de pensamiento entre las personas**. La coexistencia de dos formas de pensamiento aparentemente diferentes, se imbricaban en relación a un problema enigmático y misterioso como lo es la drogadicción. Un pensamiento que podríamos llamar **secular** sobre las adicciones, matizado de un discurso lógico sobre las enfermedades psíquicas y médicas. Y de otra parte, un sistema de pensamiento **mágico y religioso** vinculado a explicaciones místicas y fuerzas sobrenaturales sobre el mismo problema.

En un primer momento, debido principalmente al peso de la finalidad institucional de la agencia de salud donde ocurrían estas observaciones, esta coexistencia de pensamientos y el carácter irracional de algunas creencias y prácticas sobre la enfermedad y la curación de la drogadicción, llevó a interpretar aquellos acontecimientos como un **síntoma** adicional y característico de la psicopatología de las adicciones. La finalidad que se imponía en ese momento, en aras de la consecución de la salud de las personas, era realizar una intervención para erradicar aquellas creencias primitivas, infantiles, irracionales que obedecían a dos fuentes principales de origen; *la ignorancia de las personas y la patología inmanente al problema de la drogadicción*. En alguna forma, con esta primera interpretación simplista, el problema era derivado a las mazmorras del pensamiento individual, a la psique perturbada de las personas tomadas como entidades despojadas de cultura y actuando y pensando en un vacío social. Esta primera lectura del fenómeno abordado era una postura epistemológica psicologista, que interpreta las creencias ligadas a

la drogadicción como actos extraños, irracionales, absurdos, derivados de la ignorancia, una expresión patológica en el contexto de la normalidad.

Conforme la experiencia del problema de la drogadicción se fue ampliando y profundizando con el tiempo, se hizo necesario un análisis en dos planos diferentes; uno epistemológico, para replantear los implícitos ideológicos sobre los que descansa una orientación médica, psiquiátrica y asistencial de la cura de las adicciones.<sup>1</sup> Y un plano teórico, el otro, que permitiera un desplazamiento conceptual y una redefinición de los procesos implicados en la relación estrecha entre las nociones de enfermedad y curación en torno al problema de la drogadicción.

Nace de esta forma la necesidad de articular dos lecturas o dos visiones diferentes sobre el comportamiento social vinculado a las adicciones; el de la antropología y el de la psicología. El problema de la drogadicción, por la naturaleza de su expresión histórica y cultural, constituye un campo de investigación compartido por ambas disciplinas. A propósito de la problemática específica de **los procesos de curación** identificados en las personas implicadas en este fenómeno, surge la preocupación y el interés de realizar una investigación antropológica sobre los procesos de cura de las adicciones en los barrios populares de la ciudad de México.

Este desplazamiento teórico, de la psicología a la antropología, más que una **ruptura** entre disciplinas, tiene la finalidad de una **integración** de perspectivas que en aislado son necesariamente incompletas. Ambas disciplinas pretenderían ubicar en un razonable lugar, el carácter psicológico de los procesos culturales y el sentido cultural de los procesos psíquicos. Perspectiva por demás nada novedosa en ambos campos de pensamiento y análisis.

Teóricamente, la propuesta es argumentar la posible relación, articulación e intersección de dos puntos de vista diferentes, antropología y psicología, sobre un campo de estudio compartido del comportamiento social. El objeto de estudio que se propone para realizar este proyecto teórico, lo conforma el universo de acciones, prácticas culturales, creencias, pautas y normas que componen un complejo de elementos a los que denomino convencionalmente como procesos rituales de cura sobre el problema de la drogadicción.

### ***VIAJE AL CENTRO DE SÍ MISMO: DE LA PSIQUE A LA CULTURA***

Serge Moscovici, discutiendo el problema en psicología social sobre la articulación entre lo individual y lo colectivo, se preguntaba, ¿qué criterios de decisión están implícitos en la toma de decisión para explicar un comportamiento social como debido a las leyes de la

---

<sup>1</sup> Se realizó una investigación al respecto titulada *La institución farmacodependencia: el proceso terapéutico de los adictos (del mito de la enfermedad al cuento de la rehabilitación)*, tesis de Maestría en psicología social de grupos e instituciones en la UAM-X. Se intenta destacar la importancia del mito en la construcción de una idea sobre la enfermedad y el proceso de expiación que sirve de ritual de curación de las personas.



economía o a las leyes de la libido? Con esta interrogante hacia alusión al debate tan de moda en los años setenta, de los seguidores tanto de Marx como de Freud. Ambas posturas ejemplificaban la tensión permanente entre una explicación de los acontecimientos humanos como resultado de un pasado individual determinado por los impulsos inconscientes y el orden indomable de las pulsiones, una suerte de reconocimiento del origen natural del hombre, y una explicación ligada a las condiciones materiales de vida, condiciones externas, colectivas y artificiales del trabajo humano que impone a la naturaleza humana las leyes del mercado.

El problema que se plantea en la presente investigación alude a una interrogante de igual naturaleza. *Los procesos de curación de la drogadicción ¿en qué plano de explicación deben ubicarse? ¿En el universo de la unidad psíquica de la especie o en el de la diversidad polimorfa de la cultura? ¿Qué es la cura como práctica cultural en el campo de lo social y en el curso de las épocas? Es esta discusión en torno a la práctica histórica y la creencia cultural de un fenómeno como la embriaguez, que a lo largo del desarrollo de la humanidad ha tenido diferentes significados, la que convoca el interés de la siguiente propuesta.*

A la presente investigación le precede un trabajo que pretende justificar una apertura social y antropológica a los problemas de carácter clínico, que desde siempre se han pensado como exclusivos del monopolio médico psiquiátrico. La limitación de dicha investigación estriba en que, el análisis de los **procesos de cura** que analiza, se ven sobrecargados del contexto institucional en donde se lleva a cabo el estudio, es decir, un contexto clínico sobre el cual se pretende investigar. Hay una sobre implicación de la agencia sobre el discurso que se interpreta. Por esta razón, se lleva el análisis ahora, a un contexto *natural*, diferente en todo caso, como lo puede ser una **comunidad urbana**. Lugar en el cual se intentarán rastrear aquellas prácticas curativas, mágico religiosas, que las personas reportaban como *discurso* en la agencia de rehabilitación. El origen de los procesos rituales de cura se da en el contenido discursivo de algunos actores sociales que establecían una relación terapéutica en un centro de rehabilitación, pero este indicio proyectaba dos ámbitos distintos de investigación asociados al mismo fenómeno de la drogadicción; la relación de parentesco y los procesos comunitarios de la cura de los farmacodependientes.

Este cambio de lugar no tiene que ver únicamente con una reubicación geográfica del objeto de estudio, del centro de rehabilitación a la comunidad, sino con un cambio de lectura de los procesos de cura observados. No se pretende ver en las prácticas de curación mágico religiosas un conjunto de acciones patológicas desprovistas de razón, sino una lógica cultural en cuyo contenido se haya un sentido importante de la organización social y sus sistemas de representación, así como una estructura profunda y sus procesos de simbolización. Esto significa que los actos extraños y las creencias absurdas ligadas al problema de la drogadicción son leídos como una expresión normal del universo cultural donde se manifiestan. La conclusión preliminar es que lo patológico no está en la expresión particular de los hechos individuales, sino en los fenómenos de ruptura de los procesos culturales.

De alguna forma, la presente investigación es la segunda parte del trabajo anterior y tiene como finalidad, hacer una comparación de los elementos permanentes y regulares del orden

microsocial de la cura, observados en la agencia de rehabilitación, con el orden cultural mayor de una comunidad local urbana.

*Aquí se ubica el problema teórico metodológico de la presente investigación; de qué manera se articulan los planos psicológico y cultural del campo de estudio que comparten tanto la psicología como la antropología. Se propone reflexionar sobre un tema poco común en psicología y extensamente abordado en antropología, pero sin un tinte clínico, la psicopatología comunitaria.*

¿El paso de la psique a la cultura implica un pasaje de ruptura o de continuidad? ¿A qué orden de explicación pertenecen los fenómenos relacionados con las prácticas y las creencias en relación con la enfermedad y los procesos de sanación? Respecto al problema de las prácticas curativas de la drogadicción, ¿Cómo se dirime el viejo problema de la articulación entre lo individual y lo colectivo? ¿Qué lugar ocupa el carácter externo de los hechos culturales y el sentido interno de los procesos subjetivos?

Se tratará de mostrar que esta área de intersección o ese punto de anclaje y articulación de esta cuestión dilemática, podría ser abordado a través del problema de **lo simbólico**. Subyace a este planteamiento una posición epistemológica respecto a la noción de persona y de sociedad que se pone en juego y sobre la cual se discutirá posteriormente.

### ***ANTROPOLOGÍA DE LA DROGADICCIÓN: O DE LA ETNOGRAFIA DE LA PSIQUE TÓXICA***

La propuesta de una antropología de la drogadicción comprende una amplia gama de posibilidades en torno al objeto de estudio y al campo de análisis que se pretenda observar. El punto de partida para esta observación de inicio será, *la práctica de curación de la drogadicción que las personas afectadas realizan para solucionar este problema en el contexto de una comunidad urbana.*

El interés por este tema de investigación, en apariencia insignificante, tomó forma a partir de un conjunto de observaciones que pueden tener una base estructural común. Estos indicios ilustran en detalle una figura compleja, **las prácticas curativas**, ahí donde la creencia profana imponía una grosera interpretación psicologista. El acto de curar una dolencia, una enfermedad o una aflicción, es más que una mera práctica instrumental entre uno que cura y otro que es curado. Es decir, trasciende la relación simplista de dos actores ligados por la relación de los lugares simbólicos que ocupan la enfermedad y la curación, aún y cuando este vínculo es ya sumamente complejo.

En el acto de curar la drogadicción se condensa una relación compleja de índole estructural. Ilustra el pasaje momentáneo de un proceso en movimiento. Mirar antropológicamente este acto de curar la drogadicción, pretende poner en evidencia esa relación compleja de la cual la acción cultural hace una síntesis. El acto de curar no se agota en el rito de instrumentar una intervención técnica en el momento en que ocurre la relación entre los participantes, los amuletos y sus procedimientos, sino que **identifica y proyecta** elementos estructurales de

un orden social diferente. Curar es un acto significativo que tiene sentido únicamente en la estructura de significaciones que le corresponde. En otras palabras, es simplemente, algo más de lo que aparenta. La drogadicción no es una cosa, **significa un proceso**.

Hay un conjunto de indicios que permiten hacer una aseveración como la anterior y que abren una beta de investigación antropológica. Estas observaciones podríamos ubicarlas en dos universos inseparables: *el de las creencias sobre las drogas y el de las prácticas sociales en torno a la drogadicción como un problema social y clínico*. Aun y cuando reconocemos la arbitrariedad de tal distinción, la división tiene la finalidad de proponer un orden a los indicios que se han señalado como acotaciones del tema propuesto.

La serie de indicios y observaciones que sirven de apoyo a la propuesta que se presenta son los siguientes:

## **OBSERVACIÓN 1**

*En cierta ocasión, al finalizar una sesión de trabajo con una señora, madre de un adicto, la mujer sacó de su bolsillo un frasco de plástico que contenía un brebaje natural que le había dado un curandero de su pueblo para que se lo diera a su hijo, que se encontraba internado en la agencia de rehabilitación donde se desarrollaba en ese momento la entrevista. El brebaje tenía que ser dosificado al adicto sin que este se percatara y en una dosis de veinte gotas en cada comida durante quince días. La señora pedía que los que trabajábamos en la institución pudiéramos llevar a cabo la prescripción del curandero, que por lo demás no conocíamos. La reacción que tuve en aquel momento fue de ironía y desprecio por la recomendación a la que calificué de producto de la ignorancia de la señora, quien venía de una región de Jalisco. Consideré el caso como una anécdota del regionalismo provinciano.*

Posteriormente, la curiosidad me llevó a la recopilación de una gran cantidad de estos pequeños *actos exóticos* en los cuales la gente depositaba una fe ciega en sus resultados, los cuales nada tenía que ver con la eficacia real para los que estaban destinados, ayudar a los adictos a solucionar su problema. Apareció de esta forma un conjunto de actos diversos y en el fondo, creativos, sin una aparente lógica racional que los explicara: *limpias* con guajolotes negros en la espalda de los adictos a las doce de la noche; introducir venas de chile en los cigarrillos de marihuana que fumaban los jóvenes; golpear a los usuarios de sustancias con varas de membrillo a la hora en que se encontraban intoxicados; el rezar un novenario a las siete de la noche cada vez que ellos huían de la casa; el practicar un exorcismo con un sacerdote o algún otro espiritista; lectura de cartas y astrología, etc. De entre todas estas acciones curativas, resaltó con mayor asiduidad el juramento ante la virgen de Guadalupe para abstenerse de usar sustancias durante un tiempo determinado, acto realizado en las parroquias católicas o en la misma villa de Guadalupe.

Lo que estructuraba esta disparidad de actos exóticos, era una secuencia detallada y meticulosa de los procedimientos que los componían, es decir, dentro de su irracionalidad

técnica, parecía organizarlos obsesivamente una lógica interna. En todos ellos se imponía una fe sagrada en su ejecución mágica.

Un elemento nuevo apareció entre esos actos exóticos de curación que modificó la perspectiva de su observación y análisis. Elemento que se convirtió pronto en el indicio de una búsqueda ese *algo más* que denotaba la expresividad de los actos exóticos, es decir, los indicios simbólicos que representaba en los detalles de su constitución.

## OBSERVACIÓN 2

*La madre de un adicto expresaba, en una entrevista en el centro de rehabilitación, su demanda de ayuda y solicitaba implícitamente algo distinto de lo que manifestaba literalmente. Con naturalidad, la señora expresaba el propósito de que su hijo fuera curado con un procedimiento adicional al que ofrecía la agencia de rehabilitación: el dar en las comidas del adicto, tres ombligos de bebé recién nacido, asados y espolvoreados en los alimentos del enfermo, sin su conocimiento. Esto no marcaba una diferencia notable respecto de los otros actos exóticos antes mencionados. Hasta que la señora mencionó que si con esa oportunidad que ella le otorgaba a su hijo al ayudarlo y si con aquel remedio no se curaba, ella prefería verlo muerto.*

Escuchar la idea de la muerte de una madre para con su hijo, marcó en ese momento un hito importante en la escucha de ese discurso, el cual ya no podía ser percibido como un simple relato de ocurrencias curiosas. El símbolo de la muerte en el discurso de las personas introdujo una variante importante. Lo que parecía de inicio insignificante, comenzó a adquirir sentido. La estructura del discurso de las demandas de ayuda de las personas a la agencia de rehabilitación, manifestaba un patrón que las distintas personas reproducían esquemáticamente como si se hubieran puesto de acuerdo. Este relato parecía decir siempre lo mismo, **actuar sobre alguien que no deseaba ser intervenido e intervenir sin su conocimiento, casi siempre con un acto punitivo cuyo desenlace pudiera ser incluso, la muerte.**

Los actos exóticos de curación de la drogadicción eran la expresión del deseo de un **representante simbólico** (el que hablaba del problema), sobre un **ausente imaginario** (la figura del adicto). Esta singular relación simbólica era la expresión de una estructura por dilucidar. En este momento el problema se planteaba de una manera diferente, ¿qué significaba esta relación a la que los actos exóticos de curación aludían tan veladamente? La cuestión no podía ser reducida ya a los puros actos mentales de la fe ciega en una creencia mágico sagrada. No eran únicamente productos psíquicos de individuos aislados y perturbados por un padecimiento mental. Esta observación y cuestionamiento, no significaba poner en duda culturalmente un padecimiento emocional relacionado al problema del consumo de drogas, sino pretendía poner en evidencia que existe una relación estructural en el que los padecimientos psíquicos tiene lugar y dan espacio a una expresión particular, dentro de la cual los contenidos culturales no son subsidiarios de la mente sino esenciales en la constitución de lo definido como elemento psíquico. De la misma forma, la patología de esta psique no es la excepción de la cultura sino su característica particular. La

drogadicción es un significante en el orden de la cultura, no una expresión anormal de la sociedad.

Redefinida en ese momento la idea sobre la drogadicción, comenzó entonces una preocupación por los aspectos **estructurales** que organizaban la emergencia de aquellos actos exóticos a los que no se los podía reducir ni explicar como accidentes curiosos ni mirar con cierta gracia, como expresión de algún regionalismo cultural. Se realizó entonces, una evaluación estadística durante un año de trabajo sobre la estructura de la demanda de atención en la agencia de rehabilitación. Los resultados fueron sorprendentes y permitían profundizar más en aquello que de origen era una observación inocente. Las regularidades de las creencias y las prácticas en torno a la drogadicción hacían un llamado a la concepción histórica y cultural de la enfermedad y la curación en las sociedades modernas.

### **OBSERVACIÓN 3**

*Los resultados de la investigación estadística en cuanto a la demanda de ayuda fueron los siguientes: más del 90 por ciento de las demandas iniciales eran casos con más de siete años de vivir el problema de la adicción, pasando un período de tiempo largo antes de que la gente pidiera ayuda, impedimento ocasionado principalmente por vergüenza y pena. El 98 por ciento ya había probado resolver el problema mediante algún recurso terapéutico disponible. Se observaba entonces, que los métodos de cura eran ineficaces no sólo en el caso de los actos exóticos, mágicos, sino de los procedimientos científicos, médicos y psiquiátricos. Y que gran parte de estos métodos de cura, profana, mágica o científica, tenían en el fondo la intención de infringir al adicto un rechazo y un castigo como método de cura. Al mismo tiempo, el 95 por ciento de las demandas era expresado por un familiar cercano al adicto, sólo en el dos por ciento era el adicto mismo quien manifestaba interés en recibir ayuda. Por último, que prácticamente todos imaginaban como mejor opción de tratamiento para el adicto, internarlo en algún lugar donde no molestara a nadie.*

De esta forma, al orden paradigmático del discurso, que obedecía a una estructura específica, correspondía una estructura de las acciones que organizaban un comportamiento colectivo homogéneo en torno al problema de la drogadicción, una regularidad en su definición social como enfermedad y un esquema sobre el que se organizaban los procesos de curación que ponían en práctica las personas y las instituciones. Se arriba así, a un acercamiento que tiene en cuenta la organización social que contiene, como escenario cultural, las múltiples escenas e interacciones de los distintos grupos sociales involucrados en estos esquemas de comportamiento.

Desde esta nueva perspectiva, el problema de la drogadicción no era ya únicamente, un campo exclusivo de la psique y la psicología, sino un problema en el campo de los estudios culturales y las estructuras sociales. Y que los problemas de la curación no son propiedad de la medicina orgánica o mental, sino un terreno de reflexión desde el campo de la antropología y el sentido de las instituciones.

## OBSERVACIÓN 4

*En 1995 se realiza un proyecto preliminar, en varias comunidades urbanas, sobre el problema de la drogadicción en una población de 1000 jóvenes. Algunos datos relevantes en lo tocante a los procesos de curación son los siguientes: el 44 por ciento de los adictos no habían tenido ningún tipo de experiencia terapéutica, el resto, es decir el 66 por ciento se distribuía en experiencias de la siguiente naturaleza; en Alcohólicos Anónimos 24.1 por ciento, en tratamientos psicosociales, 22.3 por ciento, en tratamientos psiquiátricos, 20 por ciento, con métodos **místico religiosos**, 22.3 por ciento, otros métodos, 2.7 por ciento. Estos resultados preliminares se hacen complejos al tomar en consideración que en muchos casos, los tratamientos han sido en varios rubros, una combinación de recursos terapéuticos. De igual forma, con el tiempo y un mayor acercamiento con algunos de las personas consideradas en el estudio, se pudo incrementar el conocimiento sobre los métodos místico religiosos, que resultan ser más elevados que los reportados estadísticamente.*

Pasamos así, de un indicio primario y en apariencia caótico, los *actos exóticos*, a una regularidad sistemática, el conjunto de *prácticas curativas* cuya delimitación y homogeneidad, hacen alusión a una modalidad cultural que trasciende el plano psicológico tradicional.

La **incidencia** de estos recursos terapéuticos, místico religiosos, científicos, profanos, indica una respuesta cultural a un problema definido socialmente; un problema demarcado en el ámbito de lo **clínico a un nivel cultural**, no únicamente individual u orgánico. El problema de la salud mental, de la psicopatología en este caso, ha constituido un punto de convergencia de varias disciplinas, un campo en el que se hace coincidir ahora a la antropología y la psicología respecto al sentido cultural de los procesos de cura de los adictos. El punto de partida es la relación entre la **creencia y la práctica** que la acción curativa pone en evidencia, una singular manifestación de lo **simbólico en algo que podríamos llamar la cultura terapéutica de las adicciones**.

Los puntos de convergencia entre psicología y antropología no siempre son encuentros de coincidencia y acuerdo. En el caso que nos ocupa, las prácticas de cura de la drogadicción, parecen ser uno de esos desencuentros disfrazados de coincidencias. Si bien es cierta una necesaria lectura antropológica de los procesos de cura de los adictos, la antropología no se ha detenido mucho a tomar en cuenta, *los procesos subjetivos implicados en los contenidos de la cultura*. La reducción de lo psíquico a una categoría derivada de lo mental, lo volitivo, lo emocional, lo afectivo, no hace mucha justicia al sentido de los procesos subjetivos de los que la psicología se haría cargo en algún momento.

La idea de una **etnografía de la psique**, pretendería reflexionar sobre este problema teórico de la intersección del plano antropológico y psicológico. Los antropólogos parecen sentirse seguros en su identidad profesional al realizar trabajo de campo, al hacer etnografía, al contar con los datos fidedignos que se recopilan de primera mano, a la empiricidad de su empresa, al **estar ahí**, en el mismo lugar donde acontecen los hechos observados. Omiten sin embargo, un problema capital en la construcción de sus historias monográficas, el nivel

de **implicación y transferencia** depositada en el proceso de la escritura, la observación y los mecanismos ideológicos que sesgan toda investigación social.

La naturaleza misma del quehacer antropológico, el ir al encuentro del otro para conocerlo, al retornar al pasado y hacer arqueología de la civilización a través de las sociedades primitivas, pasa por alto el nivel emotivo involucrado en su tarea de observación; participar en los procesos de campo en los que se ve *envuelto y convertido* en un personaje más del campo que pretende observar. Es decir, no se hace una etnografía de sí mismo que permita observarse sujeto de conocimiento implicado en su objeto de estudio. Esta observación no tendría mayor repercusión, si no fuera por la empresa teórico metodológica que se propone la investigación antropológica.

Si bien la antropología de la drogadicción reclama una consideración de la regularidad de los patrones de conducta de los grupos sociales, el carácter externo de las creencias y las prácticas sociales, así como la probabilidad de la ocurrencia de pautas de comportamiento colectivo; de la misma forma es cierta la consideración de *una forma de relación interna de la observación y el registro del trabajo etnográfico*. El término quizá no muy agraciado de **etnografía de la psique** pretende resaltar el cruce de una variable fundamental en el proceso del conocimiento antropológico moderno; quien investiga antropológicamente ya no analiza una sociedad simple, representante del pasado, ni una sociedad distante, sino **sociedades complejas y cercanas**, mundos propios al dominio de vida del investigador. La distancia óptima con el objeto de estudio es consustancial a la antropología y a la psicología, ya sea la sociedad, la cultura o los individuos, el proceso de conocimiento involucra al sujeto de la investigación con su objeto de estudio. ¿Qué lugar ocupan las representaciones culturales del objeto formal de estudio en las representaciones de los sujetos de la investigación? Es este espacio demarcado por el *vínculo subjetivo* lo que la psicología reclama tomar en consideración. El trabajo de campo y el registro etnográfico no son la condición para la cientificidad o el prestigio antropológico, sino su condición más frágil e incierta. La observación externa es siempre una proyección subjetiva del observador. Es el viejo problema del observador, la observación y lo observado. El antropólogo incurre en el mismo error de consideración analítica que el psicólogo clínico, si pretende fundamentar en la experiencia clínica directa, el trabajo de campo en este caso, el fundamento real de su producción científica. La cuestión plantea un problema metodológico fundamental, el de la característica de los instrumentos de trabajo, la modalidad del registro, la síntesis y la interpretación del material de trabajo.

Esta digresión por los pasajes de ida y vuelta entre lo interno y lo externo del proceso de la investigación, sirven de corolario para plantear la necesidad de considerar los procesos subjetivos en el campo de estudio de la antropología y la psicología, y que lo que las diferencia y une en algún punto, no es el objeto o el campo de estudio, sino los procesos a los que hacen referencia. Por **etnografía de la psique** se quiere aludir, no a los contenidos mentales de índole individual que la antropología ha sabido muy bien demarcar como impropios para la investigación cultural, sino al **campo simbólico** donde es factible una lectura pertinente de la antropología y la psicología. Repetimos una vez más, esta propuesta en torno a lo simbólico, plantea un serio problema metodológico y teórico a cerca de la materia específica de estudio.

Atestiguamos un recorrido y un desplazamiento central en la formulación del tema de investigación aquí propuesto, **Barrios terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria**. Un recorrido que va de los indicios, en apariencia insignificantes y absurdos, de los *actos exóticos de cura de la drogadicción*, hasta las *prácticas sistemáticas de curación de los adictos* como la expresión de un acto cultural. Y un desplazamiento teórico que señala la necesidad de plantear, en un dominio de análisis diferente, el sentido de la relación entre **las prácticas sociales y las creencias culturales** sobre las cuales descansa la experiencia de *enfermar* de drogadicción y el sistema de respuestas culturales disponibles para la curación como un acto de expiación colectiva.

Este cambio implica una exigencia múltiple: fundamentar epistemológicamente el tema propuesto, argumentar una lectura antropológica del objeto de estudio y analizar teóricamente la materia de investigación. Dedicaremos los primeros capítulos al desarrollo de esta propuesta.

### **LA COSTRUCCIÓN DEL OBJETO ANTROPOLÓGICO: ENTRE EL PRINCIPIO Y LA FORMA**

Mircea Eliade, al iniciar su *Tratado de historia de las religiones*, hace una acotación necesaria para el objetivo que se propone estudiar, es decir, analizar el fenómeno religioso desde la **escala** que le es pertinente, la escala religiosa. "*Es la escala la que crea el fenómeno*".<sup>2</sup> La perspectiva de análisis es siempre una opción deliberada, una lectura probable y una mirada parcial de los objetos elegidos y construidos como materia de investigación.

El recorrido que hemos atestiguado desde la observación de los *actos exóticos de cura* hasta las *prácticas sistemáticas de curación* en torno al fenómeno de la drogadicción, equivale a una cierta manera de registro de los hechos, una interpretación de cómo ciertos acontecimientos se manifiestan. Otras lecturas e interpretaciones sobre el mismo objeto podrían ser posibles. Introducimos en esta elección, el problema de la validez del registro etnográfico que se realiza en el trabajo de campo y la necesidad de incorporar un mínimo control sobre esta parte del trabajo de investigación. Es decir, que la observación directa de los acontecimientos no construye el objeto de estudio en consideración, sino **la escala de registro de los productos observados**.

El objeto antropológico que se propone en la presente investigación no es la identificación simple de un conjunto de hechos, conductas, acciones o comportamientos de determinados grupos sociales en situaciones especiales y organizados por un conjunto de circunstancias ecológicas. El objeto antropológico es el resultado de un trabajo de elaboración conceptual, de tal forma que ahí donde el indicio aparece, la observación es una actividad guiada por

---

<sup>2</sup> Eliade, M., *Tratado de historia de las religiones*, p. 20.



ciertos principios de lectura. Ninguna mirada es inocente, obedece siempre a una *episteme*, una modalidad específica de registro o mirada y una lectura de los hechos.

De acuerdo a la episteme que orienta la lectura que proponemos, los **procesos culturales** son la expresión de una elaboración simbólica, los hechos por si mismos jamás significan fuera del contexto de las relaciones donde adquieren sentido. “El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el *sésamo ábrete* que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura”.<sup>3</sup> Este mundo de la cultura refiere al mundo del pasado, de la memoria, de la palabra, del lenguaje, en suma, al orden normativo de las instituciones como universos simbólicos.

La observación de estos universos simbólicos a través de las instituciones puestas en juego por los procesos culturales es, el conjunto de instancias normativas de regulación e intercambio a las que llamamos instituciones rituales. Sea por su naturaleza ideosincrática, variable o múltiple, o por el contrario, por su naturaleza de regularidad y consistencia, los **rituales** constituyen un escenario donde las tramas institucionales despliegan en su expresividad, su aspecto instrumental, pero a la vez, el sentido profundo de la estructura social que lo hace posible en su particularidad. En este sentido, las prácticas de curación de la farmacodependencia en las comunidades urbanas locales serán leídas como expresiones rituales y procesos simbólicos por interpretar.

## **LOS CONTENIDOS DE LA CULTURA**

Los acontecimientos de la realidad social, los hechos de la vida colectiva, los productos de la actividad humana, no son monopolio de ninguna disciplina científica. Las así llamadas ciencias sociales surgieron como necesidad histórica del proceso de desarrollo del pensamiento y la producción del saber. El deslinde epistemológico de las disciplinas sociales de su raíz común que es la filosofía, es una respuesta conceptual, no una demarcación intrínseca a los procesos de la realidad observada. *El objeto antropológico no es una realidad inmanente, sino una construcción teórica a partir de decisiones conceptuales.* Al erigir el contenido de la cultura como una mirada privilegiada del objeto antropológico, es una decisión no sin objeciones. Ya que el contenido mismo de la definición de lo cultural, está supeditado a las contingencias y desarrollo de la historia de las ideas. Es decir, a un registro semántico o definición histórica de la realidad.

La delimitación del contenido cultural del objeto antropológico se define permanentemente en una serie de tensiones epistemológicas. Estas tensiones son siempre la expresión de una posición dual en la forma como se define el punto de partida de la ciencia; *explicar* relaciones lineales de funcionalidad operativa o *interpretar* modalidades de integración de las formas ideales. Una tensión epistemológica no se dirime por opción o preferencia del investigador en turno, depende de las características de la mirada o escala con la cual se filtre el proceso de la observación. Entre el **principio** como unidad universal, psíquica o

---

<sup>3</sup> Cassirer, E., Antropología filosófica, p. 62

social, y la **forma** como diversidad cultural de las expresiones humanas, existe una historia permanente de distinciones entre una y otra postura. De una a la otra posición, el objeto cultural resulta definido como un conjunto de uniformidades, homogeneidades resultantes de una estructura, interna o externa, o por el contrario, como un conjunto de expresiones diversas e irrepetibles, un orden caótico de relatividades.

Esta tensión epistemológica deriva en una cierta postura metodológica, donde la posición ligada a la búsqueda del principio universal, psíquico o social encontrará leyes o en su defecto, regularidades; mientras que la búsqueda de las formas diversas encontrará, necesariamente, contenidos relativos en la diversidad de la expresión cultural. Mientras que el apego al modelo del principio universal prefiere explicar, la adherencia al modelo de las formas diversas recurrirá a la interpretación como estrategia de investigación. Ambas posturas en apariencia irreconciliable, originan sin embargo, una sospechosa incongruencia. Este dualismo metodológico lleva a la improductiva postura de excluir formas diversas de acceso al objeto de estudio, como si las cosas dependieran de la materia de los objetos, como si en realidad fueran en sí mismas cosas y no símbolos y representaciones de las cosas. "...aquí es la propia práctica de la investigación la que obliga a reflexionar sobre la relación entre procedimientos analíticos y procedimientos hermenéuticos".<sup>4</sup>

El objeto antropológico es un producto y en cuanto tal, es siempre objeto posible de regularidades entre las cuales algunos encontrarán leyes<sup>5</sup> o por el contrario, otros hallarán variaciones y diversidad en una serie de tramas factibles de interpretación.<sup>6</sup>

De todas las oposiciones que dividen artificialmente la ciencia social, la más ruinosa es la que se establece entre el subjetivismo y el objetivismo. El hecho mismo de que renazca sin cesar bajo formas apenas renovadas, bastaría para atestiguar que los modos de conocimiento que distingue le son igualmente indispensables a una ciencia del mundo social que no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social.<sup>7</sup>

Los procesos culturales como objeto de estudio de la antropología requiere, no descartar las múltiples opciones de análisis e interpretación que exige la compleja realidad social.

### *El objeto cultural como síntesis o como develación.*

La antropología social trabaja con **significados ya dados** sobre los cuales se impone una cierta **observación**. La cultura del otro es un mundo extraño o por lo menos ajeno a la mirada que se interroga la razón profunda de los acontecimientos que ocurren en una sociedad que no es la suya. La etnografía es el encuentro con esta alteridad que se muestra ajena a quien observa, pero que es familiar a quien actúa las reglas de su sistema de

---

<sup>4</sup> Habermas, J., La lógica de las ciencias sociales, p. 83

<sup>5</sup> Radcliffe-Brown, A.R., El método de la antropología social, p. 53

<sup>6</sup> Geertz, C., La interpretación de las culturas, p. 20

<sup>7</sup> Bourdieu, P., El sentido práctico, p. 47

interpretación interno. Significados de la cultura dada cuestionados por la observación del trabajo etnográfico que introduce con su mirada inquisitiva una lectura distinta de los hechos. La identidad del mundo de los observados, se encuentra con la lectura interpretativa de la identidad que realiza observación. El trabajo antropológico y psicológico es siempre de esta naturaleza relacional. El encuentro es siempre entre dos sujetos en un dialogo cultural, la relación permanente entre una mirada y una lectura.

Es decir, *el objeto cultural es una relación, un procedimiento y un registro específico*. En todos los casos es siempre un **producto**, el resultado de una actividad permanente sobre la cual se impone **otra actividad**. El problema en las ciencias sociales, consustancial a la epistemología de la antropología, reside en el desacuerdo sobre el **producto** y la naturaleza de la **actividad** que se le impone a ese producto. El estudio de los mitos, el parentesco o el poder, en apariencia objetos con contenido diferente, representan aspectos de una realidad que no es propiedad exclusiva ni de quien lo vive como su realidad ni del observador que a distancia descubre sus propiedades científicamente.

Los **significados ya dados**, con los cuales trabaja la antropología, imponen un problema de método, ¿cuál es el acceso a la naturaleza de las significaciones puestas en juego? Los procesos de la **observación** constituyen respuestas múltiples a esta cuestión central del trabajo antropológico. La tradición dual en las ciencias sociales opta alternativamente por **explicar** de una parte e **interpretar** por la otra. En ambos casos, la observación es de naturaleza diferente, pero en ningún caso, exclusiva. La antropología, al igual que la psicología, enfrenta un problema más complicado, pues se cuestiona *si la naturaleza o especificidad del objeto con el que se trabaja es susceptible de análisis como cualquier otro objeto*. Es decir, si los **significados ya dados** como objeto cultural es factible de *explicación o interpretación* ya que son productos de la actividad humana, es decir, del mismo orden al que pertenece el sujeto que investiga.

El objeto cultural sobre el cual centraremos la atención en la presente investigación es la unidad compleja de **creencia cultural y práctica social**, los cuales constituyen la materia prima de la antropología, los productos sobre los cuales se parte de una significación ya dada. En los actos de curación de la drogadicción se sintetizan y organizan complejos procedimientos de una *diversidad institucional*, en los cuales se produce la expresión de las prácticas y las creencias como una unidad de sentido. El objeto cultural, en este sentido, no está dado por la naturaleza de los contenidos del acto y la idea asociada al acto, sino por los procesos de construcción del sentido de la relación entre acto e idea. De esta forma, el problema de la relación con el otro no estriba en saber cómo es ese otro, sino en el registro de la relación donde el otro es también, la **observación de sí mismo** que se impone al otro con el cual se trabaja.

En cuanto **síntesis**, el objeto cultural es una unidad, una manera de integración de las partes que forman un todo. El análisis pretende desmontar las fases de esta integración, develar lo oculto en la parcialidad de los elementos que se manifiestan. El principio sobre el cual descansa la forma social o la expresión instrumental del acto y la creencia.

El objeto material del que se parte, **práctica y creencia**, es siempre la expresión de un objeto formal, una **síntesis** de lo que llamamos aquí **los significados ya dados**. Sea la

sociedad arcaica, sus formas de organización, los grupos sociales que las componen, los comportamientos colectivos debidos a una estructura, el **Otro ideal** con el que trabaja la antropología, es siempre una mirada y un punto de partida. El objeto antropológico es esta síntesis registrada como un *producto* sobre el cual el trabajo antropológico realiza una *actividad* externa al trabajo inmanente de ese producto. Los significados ya dados son, por ejemplo, lo que el otro cree, lo que el otro hace, su propia manera de vivir el mundo y la forma de apropiarse su contenido simbólico.

Con el trabajo de **observación**, donde reposa el trabajo etnográfico, se impone arbitrariamente una actividad, una lectura del objeto observado. Es en esta lectura y la actividad que la constituye en donde el objeto antropológico adquiere sentido como unidad susceptible de análisis e integración en un todo o en una diversidad que demanda una interpretación.

Sostener el contenido cultural del objeto antropológico, como la unidad compleja de **práctica y creencia**, significa perfilar una cierta lectura del objeto de estudio. *Las prácticas de curación de la drogadicción* serán equiparables a un concepto cercano a la idea del **ritual** como expresión simbólica de la unidad entre práctica y creencia. Ese recorrido que va de un acto exótico a una práctica sistemática de curación, expresa esta idea del ritual en un sentido muy particular, *la interpretación actuada de una expresión simbólica*. Desarrollo teóricamente esta idea posteriormente.

Este punto de partida epistemológico requiere un recorrido y una demarcación teórica. La historia del producto que significa, es decir, *las prácticas de cura de la drogadicción*, sobre el que se impone una lectura, o sea, *la expresión simbólica de su sentido*, demanda para su comprensión un origen de partida. Desarrollo a continuación, una introducción de su génesis social en el campo de las significaciones sociales, es decir, los **significados ya dados** de donde partimos.

### *Sociedad contra natura*

Una vieja tradición en el pensamiento social es contraponer el orden de la naturaleza al universo social de la realidad humana. Esta separación en dos universos de lo real, permite diferenciar principios de observación diferentes: *el mundo físico de la vida y el mundo existencial de la humanidad*. Dos registros de observación se imponen en este momento como si realmente obedecieran a realidades inmanentes de orden distinto. Esta división no pasa sin dejar huellas profundas en la manera de conceptualizar la realidad interna de cada universo por separado. A la sociedad humana tocará el encargo de arrebatarle el poder incontrolable de la naturaleza. La civilización será en adelante un paulatino distanciamiento y control de las fuerzas salvajes de la naturaleza. “La acumulación continua de conocimientos, de bienes, de instituciones, de leyes, de monumentos, de técnicas, de fuerzas de energía, de especies animales y vegetales domesticadas, de ciudades, de sabios, señala una sustracción regular, que agrega a un lado lo que se sustrae del otro”.<sup>8</sup> La dualidad, la oposición, sirven al propósito de una demarcación y un orden de clasificación por vía de lo contrario. Con relación a la explicación de la sociedad, la división respecto a lo natural se ha constituido en un eje de argumentación fundamental. La naturaleza es lo real sin el universo de lo humano, convertido por el artificio de lo cultural en un campo diferente de las leyes de la naturaleza.

La sociedad humana se coloca al centro del universo total de vida como etnocentrismo, egolatría y narcisismo. Punto de referencia que contrasta en el imaginario de lo social, la oposición central entre el orden de la cultura contra el caos de la naturaleza. Este **reino imaginario de la sociedad humana** sirve de analizador permanente en la comprensión de las realidades alternas, sociedades distantes, exóticas, primitivas, es decir, sociedades Otras. Se define de esta forma, una relación de contraste y oposición entre este reino imaginario de las sociedades humanas y las realidades alternas: sociedad contra natura ilustra con precisión la historia de esta diferenciación de base donde el Otro Ideal de la sociedad encuentra su interlocutor en las sociedades alternas que le sirven de sustento y anclaje. La invención del otro es una actividad permanente de toda cultura humana, es la condición básica de la sociabilidad. El registro de la sociedad natural como protocolo de la sociedad artificial de la cultura es la evidencia de dos reglas de organización social e interpretación: **la negatividad y la dualidad**. Pero en esta operación de diferenciación, no sólo a los productos de la naturaleza se los dejó fuera, sino todo aquello que pudiera homologarse o equipararse con un rasgo de primitividad o de antepasado. La sociedad humana se hizo ajena de si misma y la dualidad y negatividad se convirtieron en alienación potencial. La historia de las ideologías atestiguan este pasaje de diversificación cultural. Identidad y alteridad son instancias de un mismo proceso sobre el que predomina una mirada unilateral. El problema de la alienación no es sólo un problema filosófico o político, sino el vértice donde puede coincidir una reflexión común entre la antropología y la psicología. Laplantine sostiene una idea al respecto, “Procuraré retomar por completo el problema de la *imaginación colectiva*. En todos los tiempos los hombres han proyectado ésta sobre el

<sup>8</sup> Moscovici, S., *Sociedad contra natura*, p. 303

porvenir a través de una doble gestión: la de la antropología y la de la psiquiatría".<sup>9</sup> Para ello aventura el concepto operatorio de *sociedad enferma* que designaría a la vez dos cosas; el rechazo alucinante de lo real y la falta de imaginación colectiva en el estudio alucinado por lo real, que son dos maneras en que un grupo social o una sociedad pueden enloquecer. Su propósito es identificar las nuevas expresiones de lo *sagrado* en las sociedades occidentales a través de tres respuestas colectivas *reveladas* en el *mesianismo*, *la posesión* y *la utopía*. Este hipotético acercamiento a la sociedad y a la sociedad alienada, enferma, indica ya una forma peculiar de advertir lo extraño no ya en lo distante geográfico o temporal, sino en la cercanía de lo disruptivo inmediato. El Otro Ideal de la sociedad sobre la que se imponía una interpretación, es decir, una etnografía, está en la sociedad misma del observador antropológico.

Esta diferenciación de realidades al interior mismo de la realidad es una operación de oposición, complemento o contraste y disemina un principio de diversidad en un abanico de órdenes distintos de definición social. Freud había intuido esta relación con el otro al tratar de explicar acontecimientos culturales con su método psicoanalítico. El yo analizado era, al mismo tiempo, una psicología social de las relaciones con el otro como objeto, contrincante u opositor.<sup>10</sup> Esta idea original pero en mientes, permite una reflexión teórica en torno al problema de las formas de las organizaciones sociales. En torno a las sociedades humanas, hipotéticamente consideradas también como **estructuras**, se organizan otras realidades paralelas o disímiles; *societas* sagradas de deidades, *societas* primitivas ligadas a lo salvaje, *societas* puramente animales, *societas* extraterrestres, *societas* utópicas del porvenir, etc. En el plano del discurso, diversas teorías sociales expresan una diversidad conceptual en el orden semiótico y semántico de la cultura. Al Otro Ideal de cada sociedad le corresponde hallar el conjunto de las sociedades alternas que mejor sirvan al sustento de sí mismas. La alternancia de sociedades paralelas, opuestas o complementarias juegan el papel fundamental de la interpelación y la permanencia. El principio de contraste y oposición se inscribe como un eje estructural de las organizaciones humanas. Turner desarrolla esta idea de la *communitas* que pervive en la organización social a costa de la estructura dura de las sociedades y que tiene su manifestación por vía del mito y los procesos rituales que los sustentan como una expresión inversa de lo que cotidianamente se manifiesta por determinación de lo estructural.<sup>11</sup> Nos interesa destacar por ahora esa tentación permanente de señalar sociedades e identificar sus sombras inmanentes que requieren de una luz que las revele o proyecte. En ambos casos, sea el de la expresión de la imaginación colectiva o la revelación de la *communitas*, ese algo más de lo social que alude al proceso de la cultura activa indica la presencia ineludible de los procesos simbólicos por vía de los actos rituales.

El mito evolucionista permite destacar este principio de contraste en la relación entre sociedad contra naturaleza como la diferenciación principal en el orden de lo humano. El paso del estado natural al orden de lo social, como el jusnaturalismo pretendió explicar en su momento, fue una solución permanente del pensamiento social para dar cuenta de la organización interna de la sociabilidad y lo estrictamente humano.<sup>12</sup> El contrato social fue erigido en principio de organización social. El pasaje de entrada a la civilización por vía de

<sup>9</sup> Laplantine, F., las tres voces de la imaginación colectiva, p. 13

<sup>10</sup> Freud, S. Psicología de las masas y análisis del yo,

<sup>11</sup> Turner, V., El proceso ritual, p. 115

<sup>12</sup> Herrera Madrigal, J., Jusnaturalismo e ideario político en John Locke, p. 51

ese mítico contrato que explicaría la existencia del orden humano, se ha servido de diferentes objetos de referencia para postularse; la conciencia de sí mismo en algún momento, el lenguaje en otra oportunidad, la capacidad de expresar un inconsciente por la risa, el sueño o el mito, etc. En todos los casos, respecto de la naturaleza, la sociedad se erige como otra cosa siempre. La paradoja de este postulado es que el orden de la cultura dentro de las sociedades humanas terminó por ser un universo imposible de explicación y el caos de la naturaleza se erigió en el campo ordenado por leyes susceptibles de conocer. La dualidad y oposición permanece sin embargo.

Esta lógica de diferenciación supone un principio evolutivo de base que tiene en la noción de centro un organizador estratégico; el presente de la sociedad es el resultado de un desarrollo lineal en cuyas fases sucesivas encontraremos los restos de un estado primitivo hasta hallar el origen pristino, el centro del universo. Lo social está constituido por su remoto pasado ante el cual ha establecido una ruptura. Este pasado es siempre una *societas fantasmática* de la naturaleza. Un origen que nos liga a la especie y nos aleja de la cultura. Esta *societas fantasmática* está ligada a un conjunto de objetos que nos recuerdan una amenaza permanente, el pasado de la naturaleza, el vínculo al estado salvaje. Este continente imaginario del pasado adquiere valor en el presente por un conjunto de significantes sobre el cual se vierten y depositan emotividades diversas: los pueblos salvajes, los locos y los niños representan siempre ese estado de antelación al orden de lo social que nos resultan inaccesibles y temidos. El Otro Ideal que nos asedia. Malfé desarrolla esta original idea del postulado histórico y cultural del centro como principio de organización y reducción de las oposiciones en el que las proyecciones y puestas en escena de las acciones juegan un papel primordial en la construcción de la definición social de la realidad por el sueño o la política. Propone la necesidad de contar con mapas detallados de los “lugares” psíquicos e históricos en los que la facultad de *con-figurar* opere la formulación de la experiencia humana en moldes argumentales, los *fantásmata*. El modelo argumental general es equiparado a la forma típica de los productos de la fantasmaticación. Estos lugares de fantasmaticación constituyen el esquema básico que informa la relación entre yo-otro.<sup>13</sup> Esta forma distinta de hacer referencia al problema antropológico de la identidad y la alteridad no pretende psicologizar los aspectos de la cultura ni psiquiatrizar las estructuras sociales, sino poner en evidencia que el problema de la identidad no es una cuestión sólo de la conciencia de puestas en escena de acciones referenciales con o frente al otro, este otro es siempre una con-figuración del yo, una imagen, un producto cultural.

Al principio de oposición le corresponde un principio de negatividad consustancial a todo sistema de organización e interpretación. La cultura no sólo se constituye por lo que hace a expensas de la naturaleza sino también por lo que deja de hacer; la falta y la culpa inscriben un acontecimiento pocas veces contemplado en el plano de la organización cultural. Ausencia y amenaza caracterizan siempre la imagen del Otro, en todos los casos otro distante. El principio negativo del caos es un orden probable y cercano. La sociedad es una categoría ontológica asediada por sus fantasmas internos y externos; su Otro Ideal permanente.

---

<sup>13</sup> Malfé, R., *Fantásmata. El vector imaginario de procesos e instituciones sociales*, p. 126-127

Esta representación abstracta de la sociedad define una relación central al campo de la cultura, la identidad y sus múltiples alteridades, la otredad y sus diversas identidades. Desarrollamos a continuación una propuesta de reflexión en torno a la persona, la sociedad y la cultura en función de dos conceptos medulares al pensamiento de la antropología, los procesos rituales y el problema de la identidad.

### *De la especie a la cultura: historia mítica de una ruptura*

Si la tesis jusnaturalista de la instauración de un mítico contrato social no puede ser demostrada, como el paso de la naturaleza a la cultura, la cuestión central consiste en ¿qué marca ese paso decisivo de alejamiento que hace al *homo* una unidad compleja distanciada de la especie biológica e inmersa por consecuencia en un universo diverso como lo es el del campo de la cultural? El famoso **contrato social** señala un momento en la historia del pensamiento sobre la sociedad de los hombres, no un acontecimiento entre los actos de las sociedades naturales. El distanciamiento con la naturaleza en el plano de la reflexión del hombre sobre si mismo, finca en la conciencia de la sociedad humana la necesidad de materializar esa misma conciencia. Cada sociedad sueña con sus ideales predilectos, sociedades anónimas o homónimas, complementarias o enemigas. Esta operación de interpretación de las sociedades no indica un acto de verdad sobre si tales sociedades existen o no, sino pone en evidencia un principio de organización, la oposición como regla permanente que adquiere en el paradigma **naturaleza-sociedad** el referente de múltiples contradicciones y traducidas en diferentes términos; público y privado, individual y colectivo, etc.

La oposición resaltada por este paradigma de una sociedad distinta de la naturaleza, ha postulado una verdad sobre la cual las ciencias sociales han bregado en la solución de su principal aporía: cómo dar cuenta de la ruptura con la naturaleza sin negar las restricciones propias de la biología natural de la especie. En otros términos, más estrictamente sociales, *la sociedad no inicia con cada hombre que nace y sin embargo, cada sujeto vive un mundo diferente*. Esa verdad incuestionada de una sociedad alejada de la naturaleza parece más bien el legado de un postulado como el del famoso contrato social entre los hombres naturales que surgen de una etapa protosocial al mundo de la cultura. Naturaleza, sociedad y cultura adquieren realidad ontológica, vida propia por derecho y lo que toca en adelante será explicar sus demarcaciones, comprender sus articulaciones, procurar sus nexos posibles.

Hemos dicho que la antropología y la psicología coinciden en un mismo campo de estudio y disienten en la forma de ubicarse en ese mismo campo, produciéndose desafortunados desencuentros. Este plano de la distinción naturaleza sociedad es uno de ellos, relegando a la psicología lo propio de lo interno psíquico, lo mental abstracto, el instinto indomable de la naturaleza, lo individual privado, etc. Tocará a la antropología erigirse como la mirada propia de la estructura propia de la sociedad humana; lo público, las regularidades, lo externo, las reglas, las normas, la acción social en detrimento de la conducta individual. Este desencuentro es una manifestación más de la creencia en la famosa ruptura o pacto social tan cara a las disciplinas sociales.



Por vía de pacto social o ruptura abrupta con la naturaleza, el hombre ha querido materializar su diferencia por diferentes caminos; por el lenguaje, la conciencia, el trabajo, el inconsciente, pero paulatinamente esa diferencia no es suficiente o se muestra suficientemente falsa. De tal suerte que el principio de diferenciación lo hace paulatinamente consigo mismo, el otro en calidad de extranjero por la nación, la raza o el parentesco. Otro que pervive como sombra en la identidad de cada uno, muestra la indisoluble relación de dos términos, la alteridad y la identidad social. Pero de la misma forma que el hombre no puede vivir el mundo de las abejas, sino sólo explicarlas o comprenderlas desde su propia identidad, de la misma forma el mundo de la naturaleza es el universo explicado desde la perspectiva de los hombres y de su universo cultural. La distancia con la naturaleza no es un alejamiento sino una manera de vivir la naturaleza del mundo; no se piensa ni se actúa la naturaleza por separado, **se interpreta actuando los misterios del orden simbólico restringido de la sociedad humana.**

Esta tesis trata de destacar la importancia de los procesos rituales en la construcción de la experiencia humana y el lugar destacado de la simbolización en la construcción de la teoría de la cultura.

## **LA NATURALEZA SIMBÓLICA DE LA CULTURA: EL PROCESO RITUAL**

La introducción de lo simbólico en el campo de lo cultural ha redundado en dos posiciones extremas, en algunos casos irreconciliables; una de ellas es erigir el carácter simbólico de los procesos culturales como su especificidad particular, de tal suerte que toda cultura es manifestación simbólica; la posición contraria estriba en reconocer la existencia de aspectos simbólicos en los procesos culturales, pero reducidos a manifestaciones secundarias o subsidiarias de los aspectos funcionales de la cultura como algo distinto de sus proyecciones secundarias simbolizadas.

El problema estriba en reconocer el lugar de los procesos simbólicos en la definición de los procesos culturales; sustanciales o periféricos, los mecanismos de simbolización son irrelevantes fuera del marco cultural donde acontecen, pero también, son impensables los procesos culturales sin la acción operativa de la representación simbólica. La cuestión no es si la demarcación entre la sociedad y la naturaleza la define un umbral donde el origen de la cultura comienza por la capacidad de simbolizar del hombre a través del lenguaje, sino los reductos de una acción de diferenciación e integración consustancial a las diversas formas de pensamiento social de grupos, comunidades y sociedades. La alusión a sociedades alternas representadas como sociedades imaginadas o sociedades fantasmáticas, es decir, sociedades siempre otras, ilustra la cualidad operativa de un recurso permanente de producción simbólica.

La producción simbólica es una acción asociada a la idea interpretativa de las operaciones automáticas, es un sentido inmanente al pensamiento actuado y a la actuación pensada.

Jamás la producción simbólica es un acto reflexivo, sino un proceso actuado. Es en esta secuencia de acontecimientos continuos donde el proceso ritual encuentra lugar en la explicación de los fenómenos sociales.

El fondo sobre el cual opera el proceso ritual es esa lógica simbólica sobre la cual se lo ha pensado de múltiples maneras. “Las prácticas rituales son eminentemente simbólicas porque mediatizan a través de posturas, gestos o palabras una relación a una *entidad* no sólo ausente (como en el caso del simple signo), sino imposible de percibir, inaccesible salvo por medio del mismo símbolo”.<sup>14</sup> Los procesos rituales ocupan un lugar en la acción práctica de las formas de organización social, lo que no hay es el lugar para el razonamiento de la práctica ritual en el momento en que acontecen los actos rituales.

Esta demarcación entre la acción ritual y la reflexión sobre la práctica ritual es lo que ha llevado a pensar que las sociedades rituales son sólo aquellas denominadas sociedades primitivas, el objeto de estudio tradicional de la antropología clásica. Pero el ritual como proceso, es decir, como acontecimiento, secuencia y movimiento, es un valioso instrumento de observación, registro y análisis de cualquier sociedad humana, tradicional o moderna. En este sentido, el proceso ritual no es el vestigio de sociedades pasadas en el marco ajeno de las sociedades modernas, sino un recurso permanente de la práctica cultural, un mecanismo complejo de simbolización. Ante aquello que no le es técnicamente accesible, el hombre recurre a operaciones simbólicas: gestos, signos, objetos figurativos a los que otorga cierta eficacia.<sup>15</sup>

La práctica ritual de los hombres no es propiedad ni defecto de una sociedad en particular. Su ocurrencia debe a una eficacia simbólica, su eficiencia práctica. No es por el valor técnico o la reflexión racional que los ritos encuentran lugar entre la sociedad de los hombres, es que es la sociedad de los grupos sociales la requiere espacios de tránsito y regulación de las reglas que los organizan. Estas reglas de organización no son nunca expresiones literales, enunciados manejables e intercambiables como objetos o mercancías. Las formas simbólicas a las que las prácticas rituales hacen alusión no pueden ser objetos formales del pensamiento asequibles a la voluntad de los que las piensan. Este uso instrumental de los símbolos como objetos del comercio que se producen y consumen por mediación de las tecnologías de comunicación, como la concepción estructural de la cultura de Thompson,<sup>16</sup> equiparan la sustancia del símbolo a los significantes que los representan, sus referentes inmediatos. Cuando se dice que una bandera puede simbolizar a la patria, se piensa en una analogía y se pone en práctica una metáfora de representación de un referente que actúa de significante de una representación ausente, la sustancia representada. Pero esta operación lógica del pensamiento no es lo mismo que la acción sistemática e inconsciente de la práctica ritual. Bourdieu plantea esta operación performativa del sentido práctico como ritual;

La idea de la lógica práctica, lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico, es una *contradicción en los términos* que desafía a la lógica lógica. Esta lógica paradójica es la de toda práctica o, mejor, la todo *sentido práctico*: atrapada por *eso*

<sup>14</sup> Maisonneuve, J., Ritos religiosos y civiles, p. 16

<sup>15</sup> Idem, p. 20-21

<sup>16</sup> Thompson, J.B., Ideología y cultura moderna, p. 185

*de lo que se trata*, totalmente presente en el presente y en las funciones prácticas que en él descubre bajo la forma de potencialidades objetivas, la práctica excluye el retorno sobre sí (es decir sobre el pasado), ignorando los principios que la guían y las posibilidades que encierra y que no puede descubrir más que convirtiéndolas en acto, suplantándolas en el tiempo.<sup>17</sup>

En esta conceptualización, el ritual adquiere una definición de *representación mimética*. El ritual es una *mimesis* práctica del proceso natural que se trata de facilitar. A diferencia de la analogía y la metáfora, el ritual no pone en relación términos en oposición o proyección, sino ejecuta una lógica práctica, es una *práctica performativa que se esfuerza por hacer ser lo que ella hace o dice*.<sup>18</sup>

El sustento sociológico de esta concepción antropológica de Bourdieu sobre el ritual en tanto lógica actuada de un sentido práctico, aporta dos elementos sustanciales a la definición del proceso ritual como un acontecimiento de interpretación actuada que sostengo; el carácter **sistemático e inconsciente** de una lógica práctica como *habitus*. Sin embargo, esta aproximación es insuficiente para establecer los nexos de continuidad y articulación de los actos rituales en su secuencia performativa, en su ejecución práctica de movimiento, es decir, en la sucesión y durabilidad de lo acontecido.

Cuando Rodrigo Díaz sostiene que Bourdieu y Gluckman coinciden en su interés por la relación que existe entre estructura y proceso,<sup>19</sup> aunque disienten en la forma de hacerlo, se reconoce la importancia que paulatinamente adquiere el ritual como expresión del movimiento y la temporalidad.

Gluckman descubrió que existe cierta clase de ritual que no sólo expresa abiertamente las tensiones sociales, tiende además a exagerarlas, a representar, magnificándolos, los conflictos fundamentales de la sociedad. Estos rituales llamados de rebelión, restauran la unidad del grupo a pesar de los conflictos sociales que les sirven de referencia y que ellos se encargan ampliamente de dramatizar.<sup>20</sup>

El ritual es en este sentido, una dramatización de las tensiones sociales con el fin de procurar la unidad social. La puesta en acto del ritual requiere de los escenarios adecuados para ejecutar la obra en juego, la regla general de la representación. El ritual teatraliza una pauta de organización social anclada en las reglas o tensiones sociales. Expresión simbólica de los conflictos, el ritual dramatiza y sirve de termostato para la regulación de los procesos de equilibrio que requiere toda organización social.

De esta manera, los rituales no sólo son sistemáticos, inconscientes, sino además, regulan el equilibrio político, tiene una suerte de valor terapéutico en el ámbito de las relaciones de poder. Estas cualidades o rasgos de identificación de los rituales, no son susceptibles de un análisis antropológico reduccionista, ubicarlos únicamente en los procesos simples de las

---

<sup>17</sup> Bourdieu, P., El sentido práctico, p. 154

<sup>18</sup> Ibidem, p. 154

<sup>19</sup> Díaz, R., Archipiélago de rituales, p.165

<sup>20</sup> Idem, p. 171

sociedades primitivas. Por el contrario, constituyen un instrumento poco valorado en el análisis de las sociedades complejas.

### ***Procesos rituales en sociedades modernas***

El proceso ritual al que denomino proceso ritual de cura se conforma de las siguientes características: son actos sistemáticos e inconscientes, que regulan el equilibrio y restauran el sentido a través de su principal cualidad, la elaboración simbólica por vía de la actuación. El ritual es fundamentalmente una interpretación actuada de las pautas de organización social en una secuencia de acontecimientos que se suceden en un orden articulado de sentido. Antes que una definición política de la restauración que realiza el ritual, el proceso alude a un sentido de expiación y pureza en una dimensión terapéutica antes que política.

El carácter terapéutico del ritual no está constreñido al manejo técnico de las disrupciones o anomalías llamadas enfermedades o desviaciones, sino a la manipulación simbólica del conflicto. Gluckman y posteriormente Turner, evidenciaron la expresión simbólica de estas tensiones a través del ritual, pero la finalidad no estriba en cómo el equilibrio se mantiene o es posible la reproducción, sino porque la reproducción no es posible es que es necesaria la ritualización terapéutica. En otras palabras, en la tensión permanente por explicar cómo se produce la estabilidad o el equilibrio por una parte y cómo se logra el cambio por la otra, el problema teórico es ¿qué ocurre cuando falla la reproducción cultural y ni la estabilidad ni el cambio social son posibles?

Rituales de cura, rituales terapéuticos, ocurren cuando la reproducción cultural no es posible y el cambio social tampoco acontece, es decir, cuando estructuralmente existe un vacío, una nada sobre la cual aparecen mecanismos de restauración. Este sentido ortopédico del ritual en estructuras sin capacidad estructurante, actúa en momentos excepcionales, son la excepción más que la regla.

Turner explotó con ingenio esta idea de la restauración ritual en el análisis del drama social.

Llegué a ver un sistema social o “campo” más como un conjunto de procesos débilmente integrados en algunos aspectos siguiendo un patrón, algunas persistencias de forma, pero controlado por principios discrepantes de acción expresados en reglas de costumbre que generalmente son compatibles situacionalmente unas con otras.<sup>21</sup>

Los dramas sociales son explicados como unidades de procesos sociales, armónicos o discordantes, que surgen en situaciones de conflicto. Típicamente tienen cuatro fases de expresión pública; 1) apertura de relaciones sociales gobernadas por normas, 2) crisis, 3) acciones de enmienda, y 4) reintegración. Turner define en este sentido y el uso del ritual, es “la actuación de una secuencia compleja de hechos simbólicos. El ritual para mí es una *actuación* transformativa que revela clasificaciones, categorías y contradicciones mayores

<sup>21</sup> Turner, V., Antropología de la experiencia, p. 3 (mimiografiado)

de procesos culturales”.<sup>22</sup> La incorporación de un modelo teatral para la explicación de los rituales permite hacer de la analogía de la vida diaria como una obra de teatro, un recurso metodológico por vía de un lenguaje dramático. El drama social es un tipo de metateatro que organiza el lenguaje del juego de papeles entre los actores de la gran obra o la regla central del tema puesto en acto.

La condición del drama ritualizado en secuencias de acontecimientos es que los actores ignoran el juego que representan, ejecutan una interpretación, la actuación interpretante de la regla de organización. El valor terapéutico del ritual es la consecución del pase, el logro de la secuencia de pasos en el proceso, la continuidad del movimiento. La permeabilidad del lugar de los actores. La transformación de la secuencia del proceso y el cambio en la representación de los actores, el paso de una secuencia a otra, es este el sentido de la interpretación actuada de los rituales de cura que manifiestan un vacío en la estructura, que ni se equilibra ni logra cambiar por completo.

---

<sup>22</sup> Ídem. p. 5

## LOS ESCENARIOS DEL DRAMA SOCIAL

### *El punto de partida institucional*

La investigación aventura una lectura de procesos culturales y psicosociales que se inscriben en dos escenarios de acciones diferentes. El primer escenario lo constituyen las instituciones o agencias donde es factible el registro de la trama que se pone en juego, los procesos de cura de la farmacodependencia, trama o guión cultural que se trata de evidenciar en la presente investigación. Estas organizaciones tienen por finalidad, la atención de las condiciones relativas a la farmacodependencia y los problemas a ella asociados. El otro escenario de investigación es, una comunidad local de vida, barrio o colonia popular de la ciudad de México; lugar en donde una de esas agencias, interviene realizando una labor de trabajo comunitario y atendiendo a los jóvenes con programas de promoción, desarrollo cultural y participación comunitaria.

Las agencias y organizaciones que han colaborado para la realización del trabajo de campo son Hogar Integral de Juventud I.A.P, Fundación Ama la Vida I.A.P y Madres Unidas. Estas organizaciones son Comunidades Terapéuticas que tienen en común la experiencia de compartir un mismo campo de intervención sobre situaciones anómalas como lo son: la farmacodependencia, el maltrato infantil, la violencia doméstica, el abuso sexual, los embarazos prematuros, la delincuencia juvenil, los niños de la calle, etc. La investigación se desarrolla en el campo de intervención de Hogar Integral de Juventud, en su unidad residencial de tratamiento y en el campo de su intervención comunitaria y, posteriormente, por necesidad de ampliar y corroborar datos relativos a la hipótesis a desarrollar sobre una cultura filicida, se toma información adicional de las otras dos organizaciones mencionadas.

La relación de estas y otras instituciones fue posible, gracias a la promoción de un proyecto general de formación e investigación que desde 1995 se lleva a cabo bajo la dirección de Cáritas Arquidiócesis de México y auspiciada por la Unión Europea. Este proceso de formación e investigación fue supervisado por los doctores Efreml Milanese, Roberto Merlo y Brigitte Laffay. En el marco de estos antecedentes, la investigación de *Barrios terapéuticos: identidades sociales y cura comunitaria* se organiza como un proyecto paralelo a la investigación general de origen sobre *Prevención, reducción del daño y cura y rehabilitación de las farmacodependencias* en colonias populares de la ciudad de México. La investigación se inscribe, además, como la tesis para el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

El lugar de investigación lo constituye una colonia popular o barrio de la ciudad de México, pero por razones de confidencialidad de información delicada, se omiten nombres que

interpretación en acto, la respuesta a un acto de interpelación. La actuación de la identidad es siempre un diálogo, una conversación permanente.

Los agentes de la representación o los actores de la escena, más que sujetos particulares, representan categorías de referencia, nexos de relación entre términos correlativos. Una singularidad en el conjunto de relaciones de intercambio. Un actor es en este contexto, una categoría simbólica más que una persona ejecutando sus actos de voluntad.

Las practicas rituales de cura en una comunidad local de vida, como objeto formal de estudio comprende, de este modo, los siguientes elementos a tomar en cuenta: un sistema de creencias, una serie de secuencias o pautas de relación, un conjunto de categorías de identidad, un código de relaciones de intercambio y un universo simbólico que hace factible la interpretación entre los ejecutantes de una obra completa, siempre inacabada.

### ***Los instrumentos de investigación***

La investigación comienza desde 1995 como parte del trabajo de campo de una de las agencias, Hogar Integral de Juventud, en su labor operativa. Los recursos metodológicos utilizados entonces, consistieron, fundamentalmente, en *diarios de campo* y un *sistema clasificadorio de datos socioculturales*.

Durante los dos primeros años, de 1995 a 1996, se realizó una labor *etnográfica* dentro de la colonia donde se llevó a cabo la investigación. El objetivo primario consistió en realizar un diagnóstico comunitario, con la finalidad de implementar algunos programas de prevención primaria, acciones ligadas al objetivo institucional de la agencia de rehabilitación. El trabajo de campo fue realizado por un equipo de tres integrantes, quienes realizaron sesiones de discusión, reflexión y registro de la vida cotidiana de la comunidad.

Esta tarea particular de una *etnografía urbana* en una colonia popular de la ciudad de México, puso en duda la pretendida neutralidad del trabajo de *observación*, pues al ubicar la identidad de la institución que actuaba en la comunidad, la identidad *curativa* resultó ineludible y una señal permanente de orientación. *Participar observando* constituyó así un recurso indispensable que la comunidad impuso al investigador y obligó a colocar a los sentimientos, los afectos y las emociones del interventor como un instrumento más de investigación.

A partir de 1998, se realizaron una serie de genealogías de sistemas familiares donde se había identificado el problema de la farmacodependencia. Posteriormente, la idea sobre una cultura filicida, obligó a rastrear, en otras organizaciones, sistemas familiares con estas mismas características, con la finalidad de ampliar la cobertura de los elementos identificados.

Las genealogías se complementan con el análisis de estas mismas estructuras en términos de genogramas familiares, con la finalidad de establecer los nexos de articulación entre un

sistema de parentesco como sistema de pertenencia y una organización familiar interna como una forma de participación social. Se articulan en este sentido, una lectura antropológica y una lectura psicosocial del mismo fenómeno.

Esta modalidad de analizar la pertenencia y la participación *en y de* los sistemas de parentesco, tuvo la finalidad de identificar los conflictos estructurales que organizan las pautas fundamentales de relación y organización de las identidades sociales. La identificación de estos *núcleos conflictivos* en los sistemas identitarios familiares permiten articular pertenencia y participación en el plano colectivo de los eventos comunitarios, vía los procesos rituales.

El registro sistemático de acontecimientos de violencia durante un año en la colonia, permitió un seguimiento de actos en cuya secuencia se haya una lógica de continuidad de los procesos culturales que ilustran la escenificación de un drama social. Este drama social comunitario, se organiza en torno al valor simbólico de la muerte y, particularmente, la muerte de los jóvenes en el conjunto de la organización social. Los actos rituales de la comunidad, se registraron en un instrumento de síntesis para analizar su estructura.

La violencia de una comunidad, en sus diversas expresiones culturales, permite identificar las formas como la vida privada, se articula con los eventos de la vida pública. Esta articulación se manifiesta en los actos rituales, pero además, en la representación sociodemográfica de la población. Por esta razón, se realizó un censo de población y vivienda con una muestra representativa de la comunidad.

### ***Procedimiento y estrategia***

La investigación adoptó una estrategia de registro sistemático y análisis por secuencias y etapas, tratando de identificar elementos estructurales y momentos de proceso. Esta perspectiva procesual de análisis como estrategia general, se complementa con la lectura de un método clínico de interpretación de casos.

El trabajo etnográfico durante los dos primeros años, de 1995 a 1996, sirvió para introducir un orden cronológico de acontecimientos relacionados con la farmacodependencia, actos de violencia y eventos de muerte, predominantemente, muerte de jóvenes. El registro de los años posteriores tiene la finalidad de corroborar la sistematización primera. Es decir, verificar que los ciclos identificados tienen una regularidad permanente. La investigación expone, únicamente, el ciclo del drama social de 1995, al que denominamos, **el ciclo de la muerte**. Este registro sistemático pone en evidencia las secuencias y las etapas del tiempo social de una comunidad; tiempo religioso y tiempo civil que organiza la temporalidad específica de la comunidad particular de la que se trate.

Esta temporalidad del ciclo de la muerte tiene su ritmo y sus estaciones de tránsito. Por esta razón, el análisis de la información se realizó por etapas y secuencias de eventos religiosos y civiles que organizaban la continuidad de los acontecimientos de la vida comunitaria. Este carácter público y sistemático del ciclo de la muerte alude a una estructura de base,



pero además, muestra la forma privada de la muerte en los sistemas privados de vida. Es decir, es una evidencia de las pérdidas y rupturas de los sistemas de parentesco y organización familiar.

Esta organización familiar es una forma paradigmática en la que, lo público y lo privado se articulan a propósito del problema de la farmacodependencia. Durante 1998, la realización de genealogías y genogramas, tenía por objetivo, identificar esos acontecimientos de la vida privada de los sistemas familiares adictivos, de carácter estructural, que tenían una repercusión en el ámbito de la vida pública. Por ejemplo, la muerte de un joven por accidente, al caer al fondo de una barranca mientras escapaba de su madre que lo pretendía encerrar en un grupo de Alcohólicos Anónimos, porque se encontraba drogado, se convierte en un acontecimiento público de la comunidad. El grupo de jóvenes al que pertenecía el finado, levanta un altar en la orilla de la barranca donde su compañero se accidentó y este espacio se convierte en un lugar ceremonial y, al mismo tiempo, un lugar de apropiación de ese grupo de drogadictos para intimidar a la comunidad.

Este ritual de apropiación del espacio por parte de un grupo de farmacodependientes, no es un evento insignificante en la historia de la vida comunitaria. Evidencia una secuencia de acontecimientos, la continuidad de eventos y la articulación de elementos estructurales. La estrategia de este método dramático, es decir, la lectura de los procesos sociales como si fueran una representación teatral, una secuencia de actos, intenta identificar la trama fundamental de la representación.

El método clínico de análisis de casos, complementa esta aproximación del drama social al poner en evidencia, en la lectura de los sistemas familiares adictivos, la manera como esta base estructural alimenta los acontecimientos de la vida comunitaria ligados con la muerte; una forma expresiva de la pérdida simbólica de los jóvenes y la ruptura de los procesos de transmisión cultural.

Los procesos rituales de cura comunitaria están relacionados con el ciclo de la muerte, momento procesual de los eventos comunitarios y, los sistemas familiares adictivos, base estructural de los conflictos y fuente de los actos de violencia. Los actos rituales articulan la compleja relación entre la vida privada de las familias y la vida pública de las comunidades, lugar de anclaje de la enfermedad moderna llamada drogadicción y la cual identifico como núcleo organizador de una tendencia a la que llamo cultura filicida.

En este sentido, los actos rituales constituyen el instrumento central en el análisis de la estructura de base de los procesos culturales donde se juega la trama de enfermar de drogadicción, (el análisis de un sistema de creencias) y los procesos culturales de curar (la interpretación de una práctica social instituida).

## LA INSTITUCIÓN DE LA FARMACODEPENDENCIA.

### *LA GESTION MODERNA DEL MAL.*

Contra lo que pudiera suponerse, el uso y la utilización de sustancias que alteran el estado de conciencia de los seres humanos, no es una conducta extraordinaria, nueva o particularmente aislada. Es una práctica social cuyo origen se remonta a los más antiguos vestigios de la existencia humana.

La **historia de las drogas** es, obligada y necesariamente, una historia subsidiaria de la historia de la civilización; una relación directa del hombre con la cultura, la organización y los procesos de las diferentes formaciones sociales que constituyen y han constituido el desarrollo de la humanidad en su conjunto.

Corresponde a las modalidades diversas de organización social, a los niveles y escalas de estructuración de la vida social, la forma como se seleccionan los productos asignados como **drogas**, el valor que se les atribuye, las modalidades de empleo y la función que juegan en el entramado de las relaciones sociales. El valor social de esta historicidad de las **drogas** es, poder identificar que la categoría tiene un lugar relativo en cuanto elemento cultural y geográfico, ya que no es el mismo significado asignado en un espacio y tiempo determinado que en otro. Esta diferenciación histórica constituye el contexto inmediato para poder abordar *el fenómeno de la farmacodependencia como institución*. Esto significa que la identificación de la farmacodependencia tiene un lugar en la historia de los procesos culturales.

Si a lo largo de la historia de la civilización, el empleo de sustancias es una práctica corriente, y en cada cultura se organiza un significado específico a su empleo dentro de cada contexto de vida, el interés antropológico en el presente análisis es, indicar la forma como en las sociedades industriales modernas las drogas adquieren un valor fundamentalmente negativo y cómo sus consumidores son recriminados y perseguidos bajo el signo del estigma médico o penal. Es decir, el valor instituido de las drogas está dado por una definición social construida históricamente y un sistema de respuestas institucionales específicas, donde el dominio de la institución médica y jurídica imponen una cierta representación social.

En efecto, muchos conciben hoy el uso de ciertas sustancias como una nueva forma de pecado, y los códigos tipifican esa conducta como una nueva forma de delito.<sup>23</sup>

Este complejo proceso de persecución moderna de las drogas y punición de sus consumidores, que a la vista del sentido común parece no ser percibido sino como una lógica de acción terapéutica, representa el problema fundamental de la situación actual sobre lo que proponemos aquí como la *institución farmacodependencia*.

---

<sup>23</sup>Escohotado, A., *Historia de las drogas* p. 13-14.

Ciertamente, la farmacodependencia no es una **institución** en el sentido de unidad positiva universal definida jurídicamente con una función social normativa y de regulación colectiva,<sup>24</sup> pero sí constituye la expresión de un universo simbólico de significaciones en torno a los cuales se manifiestan un conjunto de prácticas y creencias específicas, en este caso, la manifestación de un delirio colectivo de persecución ampliamente documentado en torno a las drogas y los drogadictos. Objetos y personajes éstos que ilustran la existencia de un argumento, una tendencia social, un patrón cultural, un sistema de acciones regulares.

Al hablar de la farmacodependencia como institución hacemos referencia al universo de significaciones sociales que adquiere el empleo de drogas en la sociedad moderna, las sanciones que instituye en el orden de la cultura y los mecanismos que organizan las relaciones sociales en una modalidad que podemos llamar la expresión de una **cultura filicida**.

Esta **cultura filicida** hace referencia a esa tendencia social de persecución contra las drogas y los drogadictos que expresa el deseo punitivo contra un personaje inciertamente definido, los jóvenes de una organización humana. Si es demostrable esta tendencia estructural de persecución contra aquel personaje que en las sociedades modernas juegan el papel de jóvenes, podría aventurarse rastrear una matriz sociocultural ligada a este orden simbólico de la drogadicción. Representada sí, la droga sirve como representación fantasmática de un monstruo que asedia y pone en riesgo a los jóvenes. La política de persecución se apoyaría de este modo sobre una ilusión colectiva, que la drogadicción es asunto casi exclusivo de los jóvenes. Estadísticamente sería fácil demostrar que las drogas y los jóvenes no constituyen la amenaza que se pregona, y sin embargo la creencia perdura para sustento de los delirios colectivos. “Se hace posible, así, reconocer la vigencia de matrices culturales, ideo-lógicas, que argumentan de maneras típicas los mundos subjetivos, como productos históricos, coetáneos o sucesivos, de determinados procesos fantasmáticos”<sup>25</sup>.

Es únicamente al interior de las sociedades modernas donde las drogas adquieren el valor y el significado histórico cultural que predomina actualmente en casi todo el mundo: sirven al propósito de mostrar **el signo del mal**, que toma forma y valor estructurante de la organización social. Algo ha de haber en el proceso persecutorio contra los jóvenes por vía de castigar el mal identificado en las drogas y los drogadictos. La cultura filicida da testimonio de una forma de organizar el conjunto de respuestas institucionales frente a las drogas y los drogadictos. Que impere una tendencia a querer curar a los adictos no es un acto gratuito, y que se realice de la manera como se lo hace tampoco es producto del azar.

Pero, ¿qué ha dado lugar a esta percepción social de las drogas? ¿En dónde y por qué ha comenzado el sentido de esa actitud social de denostar en contra de un elemento denominado droga?

---

<sup>24</sup> Lourau, R., El análisis institucional, p. 9-10

<sup>25</sup> Malfé, Ricardo., Fantásmanta. El vector imaginario de procesos e instituciones sociales, p. 136

Los recursos historiográficos disponibles para la construcción de una historia de las drogas son insuficientes, en cuanto no se tienen los estudios que integren tanto los análisis económicos, políticos y antropológicos del consumo de drogas, con la perspectiva estrictamente química farmacológica de los estudios médicos.

Se trata, en estos términos, de seguir no el curso del empleo de las sustancias en tanto producto de la naturaleza molecular, física, química y biológica como producto puro del orden botánico, sino incluir esta práctica humana en un universo cultural estructurado de normas, valores, creencias y opiniones colectivas que constituyen el fundamento del vínculo humano; el intercambio cotidiano de sistemas de representaciones sociales puestos en juego por las instituciones sociales.

En la presente investigación, el interés se centra en destacar la historia moderna de las drogas; en particular, la historia relativa al origen de la **cruzada farmacológica** puesta en marcha en lo que va del presente siglo. Las diversas condiciones que hacen posible la aparición, en la escena pública, del dominio de una política de censura, limitación y persecución. El imperio de la Ley de Prohibición que evidencia la moral de una sociedad intolerante, no es el fruto de una voluntad autocrática o el brote espontáneo de un absurdo suelto de la historia. La lógica de la prohibición articula elementos de una organización en cuya racionalidad se congregan vestigios del pasado, sostenidos y puestos en acto por elementos fortuitos pero con peso en la actualidad de lo moderno. En el fondo, es el **elemento simbólico del mal** lo que pone en marcha el sistema de seguridad de las sociedades modernas. Quizá ahora, la creencia en la existencia de las brujas y su mal no sea una evidencia colectiva, una verdad socialmente reconocida, pero existen las drogas, y su poder mágico que infecta reproduce ese mismo sentido del mal que actúa en el mundo de los hombres para actualizar la pertinencia social del elemento negativo; el mal encarnado por la drogadicción como pandemia moderna.

#### *LA DROGA:*

#### *¿ESPECIE BOTÁNICA O ELEMENTO DE LA CULTURA?*

Existe una oposición de base en el análisis histórico sobre la importancia y peso específico de las **drogas** en la historia de la humanidad. De una parte, **la perspectiva etnobotánica** supone una sobredeterminación de las cualidades naturales, químicas, de los vegetales sobre la forma, contenido y dinámica de las organizaciones culturales. De otra parte, desde **una perspectiva antropológica**, en especial ligada al estudio de las religiones, el poder mágico de las drogas o vegetales en que ellas consisten, es el resultado de una organización social de los significados en que se estructura el mundo cultural de los hombres.

Esta oposición o visión contrapuesta en cuanto al valor social de las drogas no es la primera ni la única que se encuentra a lo largo de su historia. Sin embargo, sí es la que subsiste y persiste en las actuales discusiones, estudios e investigaciones modernas. Sin lugar a dudas, la visión dominante es la que está más directamente ligada al poder de la estructura farmacológica de las sustancias, la que supone que es el poder químico el que impera sobre

la voluntad de los hombres y los destruye. “Acentuar el problema del lado del objeto tóxico, implica que la causa está en él. Y es interesante ver en la teoría psiquiátrica los deslizamientos producidos y el valor otorgado a lo tóxico”<sup>26</sup>.

Ciertamente, resulta más fácil y aceptable atribuir a los agentes tóxicos, a las sustancias químicas que suponen la existencia de las **drogas**, el grado absoluto de responsabilidad ligada a ellos. Concentrado el interés público en los efectos farmacológicos de las sustancias, resulta relativamente sencillo soslayar el proceso que hace posible este escamoteo ideológico.

La versión etnobotánica, de ser cierta, pretendería demostrar una relación directa entre el origen geográfico de los agentes vegetales y los mitos culturales adaptados a las cualidades químicas de las plantas. De este modo, la construcción de la organización social, el sentido del mundo cultural con sus instituciones, tradiciones, normas y valores, serían un efecto de las potencias naturales y del orden arbitrario de la geografía.

Dar por sentada una afirmación semejante equivale a dar por hecho, con demasiada prontitud, las incógnitas, no tan fáciles de discernir, del proceso de desarrollo de la civilización. Si bien el hábitat biológico, el ecosistema natural de las diferentes latitudes del planeta, inciden en el tipo de productos empleados por las culturas, la manera como las culturas se desarrollan no dependen de los productos naturales disponibles. En el caso de los vegetales considerados drogas, la disponibilidad del producto es un elemento subsidiario a la forma como será empleado en cada cultura específica. Sin duda, el empleo de los agentes vegetales está ligado a una fase del proceso civilizatorio, al desarrollo tecnológico y del saber social, pero es un exceso afirmar la determinación del sentido cultural por la constitución natural de los elementos disponibles en el contexto biológico y geográfico.

La agricultura modifica los valores del cazador paleolítico, poniendo en lugar del mundo animal el vegetal, transformando la zoolatría en culto a la fecundidad, promoviendo el principio femenino a una posición superior...La proeza de desarrollar la agricultura requiere una previa acumulación de enormes conocimientos prácticos, y quizá nunca supieron tanto los hombres, de la flora terrestre como cuando transformaron numerosas especies no comestibles y minúsculas en alimentos carnosos y asimilables. No es, pues, aventurado pensar que fue en esta época cuando comenzaron a acumularse conocimientos farmacológicos complejos, así como un catálogo de remedios botánicos eficaces para las dolencias.<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Paskvan, E., De la monotonía a la diversidad, p. 9

<sup>27</sup> Escotado, A., op. Cit., p. 59-60.

Los valiosos resultados de la perspectiva etnobotánica<sup>28</sup> pueden ser ubicados como elementos centrales en la organización y distribución nativa de los diferentes agentes vegetales en los continentes del planeta, registrados en diversos testimonios fósiles, gráficos y escritos; así como la localización de importantes mitos y rituales asociados a las diferentes formaciones culturales. Pero corresponde a un orden de conocimiento distinto, el análisis del proceso civilizatorio del uso de drogas por parte de la humanidad.

En este sentido, es a partir de la perspectiva antropológica que es factible la consideración histórica de las drogas como un elemento cultural de la humanidad. Si existe una rica variedad de **mitos y rituales** directamente asociados a la existencia y uso de diversos productos vegetales con propiedades psicofarmacológicas, *corresponde a cada formación cultural la asignación y designación del sentido y significado de estos elementos de la organización social*. Todo depende de lo que cada cultura pretenda obtener de los psicofarmacos... pues el uso de psicofármacos - que es siempre el de tal o cual sustancia, de esta o de aquella manera- constituye un matizado indicador sobre el tipo de sociedad y conciencia donde acontecía...

Hasta donde alcanzan la memoria y los signos, las drogas han ido determinando una amplia variedad de instituciones o respuestas, que son explicables sólo a partir de cada concepción del mundo, y que por su parte ayudan a perfilarla bajo una luz nueva. La particular historia de la ebriedad constituye así un capítulo puntualmente paralelo a la historia general, que requiere constantes remisiones a ésta, del mismo modo que lo exigiría una historia coherente de las prisiones o los impuestos.<sup>29</sup>

Si la mera cualidad específica de las sustancias no es suficiente para organizar, en torno suyo, los atributos sociales que se les suele atribuir, corresponde a una escala distinta el arbitrario destino de su significación social. Es, únicamente, dentro y a través del universo cultural, donde es posible la identificación de algunos agentes vegetales como **drogas**; es decir, con una carga de conocimientos acumulados y organizados en un sistema de creencias, costumbres y valores asociados a reglas y normas mítico rituales.

Desde esta perspectiva, las **drogas** son, más allá de su cualidad botánica, instrumentos operativos de los sistemas culturales, fuera de los cuales no serían asequibles ni entendidos. Dependen, en cada caso y momento específico, de acuerdo al tipo de formación social y grado de desarrollo tecnológico de las sociedades, los **usos** asignados a las plantas y las finalidades que persiguen. La finalidad, en cada caso, su funcionalidad, es sólo uno de sus elementos capitales. El valor de la funcionalidad de las plantas, el producto botánico elevado a la calidad de **droga**, equivale a asignar un estatus de orden simbólico y un principio de distinción y diferenciación entre una y otra cultura, entre este o aquel período histórico.

---

<sup>28</sup>La etnobotánica agrupa a pensadores de diversos campos, unidos por serios conocimientos teóricos y prácticos sobre psicofármacos. Sus investigaciones particulares intentan destacar la influencia de agentes vegetales en la génesis de lo que podría llamarse lo "sagrado".

<sup>29</sup>Escohotado, A., op. Cit, p. 25

## LA EPIDEMIA MODERNA DE LA MORAL.

La referencia a la diversidad de los usos, las representaciones, la apropiación y el sentido de las drogas en la historia de la humanidad es, ciertamente, un criterio de análisis demasiado simplista. Sin embargo, permite localizar y ubicar un principio de entendimiento básico: *las drogas, como elemento cultural, subsisten bajo el arbitrio de la evolución social y política de las sociedades humanas*. Corresponde a la constitucionalidad de la organización política la determinación de las **drogas** como instrumentos aptos y necesarios de esta o aquella función social; actuando unas veces como alimento, medicina, veneno, vehículo de transformación mágico-religiosa, etc.; productos idealizados o denostados según convenga el caso. La arbitrariedad del tiempo y los lugares ha hecho que en unas partes sea venerado un producto que en otro era atrozmente denostado o simplemente ignorado. La diversidad cultural e histórica evidencia con suficiente claridad este proceso.<sup>30</sup>

Por lo pronto, se destaca aquí únicamente una distinción importante en términos de lo que atañe a la diversidad del uso social de las drogas. Esto no significa que las funciones atribuidas asignen identidad cultural a las diversas drogas; por el contrario, sus usos sociales se superponen y es una síntesis compleja lo que la historia de sus funciones atestigüa. Quiere decir, básicamente, que es posible diferenciar significados distintos ligados a la **ebriedad**, a la inclinación colectiva por alterar el **ánimo**. En este sentido, la ebriedad es un significante cultural demarcado en un contexto de significaciones, sólo así adquiere el valor de subjetividad vinculada al estado de ánimo. Según sea la época y la cultura, la ebriedad puede ser un paraíso o un infierno. Una dualidad inmanente y permanente a las drogas.

El estatuto social de las plantas o agentes vegetales como drogas no está dado por la localización funcional de éstas en un sistema de usos cuya utilidad le confiera sentido de instrumento cultural. Nada menos parecido a una lectura pragmática constituye la función social de las drogas. Lo destacable de este argumento, dentro de la extensa, compleja y abundante historia de las drogas, es la diversidad de significados conferidos al empleo diferencial de determinados productos vegetales. La principal asignación y diferenciación *funcional* de las drogas en su empleo, es su carácter sagrado o profano durante la Antigüedad. Dependía de cada cultura, de los productos disponibles a su alcance, de la evolución sociocultural que hubiese desarrollado, la manera y el significado asignado y designado al empleo de las drogas.

La evidencia de este testimonio histórico arroja dos conclusiones avasalladoras para la comprensión de la historia presente de las drogas. Según Escohotado, las drogas, en cuanto tales, con su monto de cultura a cuestas, en la Antigüedad pagana, tuvieron un triple y superpuesto empleo mítico-ritual, a saber; enteógeno, terapéutico y festivo. Por otra parte, no hay testimonio (excepto menciones esporádicas por el abuso del alcohol) manifiesto de

---

<sup>30</sup> Existe una bibliografía que ilustra con suficiente detalle este proceso histórico de las drogas. El punto de referencia es el ya citado libro en tres tomos de Escohotado, A., Historia de las Drogas.

cristianismo es el producto de una formación social que marca el predominio de una forma de organización social. Su fundamento es el monoteísmo y la instauración tajante y simplista de lo permitido y lo prohibido. El cristianismo es el ensayo, en germen, de la administración del curso del “mundo” por vía de una estructura autocrática del poder.

Pero el prohibicionismo es la consecuencia de una disposición histórica previa, una actitud social ajustada a un periodo donde la gestión del rechazo y el dominio de esta inclinación requiere el imperio de una forma de ejercicio del poder. Una política particular resulta siempre del estado político de las formaciones sociales. La inclinación por la censura, por la limitación de actos, deseos y pensamientos, resulta de la ocasión convertida en necesidad, por el propósito del imperio de los dominios teologales monoteístas.

La “cruzada contra las drogas” es el resultado de una política emprendida en los Estados Unidos a fines del siglo XIX y principios del XX por el reverendo Charles Henry Brent, quien encabezó la acción decidida de prohibir todo uso no médico de las drogas, bajo el pretexto de contaminar la moral y degradar la conciencia al dominio de la lascivia y el placer.

El origen histórico de la prohibición inaugura un nuevo estatuto en el valor social atribuido a la “embriaguez”; se trata no ya de una acción estimada en cuanto a su valor terapéutico, mágico o festivo, sino como una amenaza a la integridad de la conciencia de los individuos libres y un peligro a la pureza del cuerpo. El sentido religioso y puritano se esgrime como fundamento principal para adjudicar efectos nocivos al empleo de sustancias que alteran el ánimo, como si la experiencia de hacerse ajeno a la conciencia de sí mismo fuera el peor atentado contra dios.

Sería ingenuo, sin embargo, ubicar en las inclinaciones ideológicas de un individuo, el reverendo Brent, las repercusiones políticas y sociales de una orientación social que ha encabezado la nación más poderosa del presente siglo. La actitud prohibicionista, como factor y proceso social, sintetiza las condiciones de posibilidad de una determinada conciencia histórica; en el sentido de hacer asequibles y comprensibles, una serie de aspectos del pasado que evidencian la forma de organización del presente.

El nacimiento de la actitud prohibicionista y su posterior concreción en una “cruzada contra las drogas” son posibles a condición de los elementos estructurales que le dan sustento. Escohotado, Fort, Musto y otros autores coinciden, en estudios diferentes, en por lo menos los siguientes aspectos:

**1 .- El fundamentalismo cristiano que percibe a las drogas desde una óptica teológica-moral.**

**2 .- La consolidación de las sociedades industriales como escenario básico de la forma de vida moderna y las tensiones que produce el rápido proceso de proletarización e industrialización, combinado con la aparición de procesos de segregación, exclusión y marginación de determinados grupos, a quienes se les simboliza por su desviación.**



“Al vincularse los hábitos farmacológicos con características étnicas y sociales va fortaleciéndose un componente etnocéntrico que acabará distinguiendo entre drogas de razas “pueriles” y razas “civilizadas”<sup>33</sup>

**3 .- La consolidación del estamento terapéutico y el dominio del gremio médico como el estamento sustituto y heredero de las competencias antaño propiedad del sector eclesiástico.**

**La secularización de la vida pública crea una diversidad de tensiones sociales entre poderes sociales instituidos. El poder religioso no es desplazado por la sola abolición de su presencia en el dominio de la organización civil y estatal.**

**4 .- La transición del Estado teocrático al Estado terapéutico; lo que da nacimiento al “Welfare State”, y las repercusiones que este trae en la forma de organización social. La ampliación de los poderes del Estado se evidencia en la asunción de funciones y servicios antes confiados a otros estamentos. La asistencia de los pobres, los dementes, los huérfanos y los alcohólicos, se constituyen en terreno propio de las políticas estatales en el manejo de la desviación social.**

**5 .- El conflicto chino-inglés a propósito del opio, que perfila los estereotipos define nuevas pautas coloniales. La prohibición de las drogas se constituye en un elemento primordial en las nuevas formas de intervención e injerencia sobre naciones acusadas de coludir con la industria del narcotráfico.**

“Al examinar los fundamentos de la reacción norteamericana ante el “laissez faire” en materia de drogas hubo ocasión de aludir a un complejo de factores inicialmente autónomos, que van convergiendo como piezas de un solo engranaje. Causas genéricas son el proceso de sustitución del Estado mínimo por el Asistencial, el descubrimiento de nuevos psicofármacos gracias a progresos de las técnicas químicas de análisis y una “nerviosidad” básica del hombre contemporáneo. Entre las específicas se cuentan aspiraciones del estamento médico, presiones del movimiento prohibicionista y una tensión social que se vincula a minorías, inmigrantes y marginales. Todos estos factores están presentes ya desde el último tercio del siglo XIX, pero su conexión se acelera y fortalece con el ascenso de Estados Unidos al estatuto de gran potencia planetaria, provocando finalmente la convocatoria de una cruzada interna y externa”<sup>34</sup>.

Esta “Cruzada contra las drogas” se apoya e instrumenta con la consolidación jurídica de diversos soportes que inician en 1906 con la “Pure Food and Drug Act”; posteriormente, el

<sup>33</sup> Idem, p.121

<sup>34</sup> Idem, 231

proyecto Foster, que activará una neta actitud prohibicionista, se consolida en la ley Harrison, aprobada el 4-12 -1914<sup>35</sup>; en 1937 se aprueba una ley fiscal de la marihuana que pretende restringir su utilización ante la progresiva popularización de su consumo<sup>36</sup>. En 1951 y 1956 se aprueban leyes que manifiestan un endurecimiento y castigo legal más severo contra las drogas ilícitas.

Al exterior de los Estados Unidos, la exportación de la política prohibicionista se expande por vía de la realización de Congresos y Convenciones internacionales, donde se trata de convencer (forzar) a los países implicados en la producción, distribución y consumo de drogas, sobre la conveniencia de la erradicación de la industria. Los momentos más importantes de la internacionalización de la prohibición son la incorporación de los convenios del Congreso de la Haya de 1914, en el Tratado de Versalles en 1919, que ponía fin a la Primera Guerra Mundial. “Esto hizo que prácticamente todos los gobiernos del planeta suscribieran las cláusulas acordadas por unos pocos en 1912”<sup>37</sup>; la Convención Única de 1961 sobre estupefacientes y el Convenio sobre Sustancias Psicotrópicas de Viena en 1971. De esta manera, en los 70s, las diferentes modificaciones legales de carácter internacional, suscriben una política prohibicionista ingenua que paulatinamente descubre nuevas sustancias, incrementa un sentido de alarma y restricción y estimula los niveles de consumo y las técnicas de su uso. Una absurda carrera sin fin de la cual abría que tomar distancia para analizar en qué consiste.

Dar cuenta de la “Cruzada contra las drogas” a través de los acontecimientos históricos que la caracterizan pone en evidencia una concepción centrada en los individuos que la promueven, en las legislaciones y convenciones que la sostienen, las contingencias que dibujan un curso específico de los acontecimientos legales. En todo el proceso es un eje ideológico el que se impone, es el “poder” mágico farmacológico y diabólico de los productos (sustancias) el centro de interés de la prohibición. Esta versión anecdótica soslaya y silencia las condiciones que dan forma y sentido a la producción histórica de una actitud social semejante. Sin duda, encontramos aquí una doble perspectiva del origen histórico de la prohibición:

**a) las drogas representan productos, potencial y realmente, peligrosos por sus cualidades farmacológicas intrínsecas (versión naturalista detectada anteriormente por la etnobotánica y ahora reactualizada en las sociedades modernas)**

**b) las drogas representan productos simbólicos propios de un forma de existencia social, vinculadas al ser social de las sociedades modernas.**

---

<sup>35</sup> Escohotado, A., *Historia de las drogas T. II*, p. 254

<sup>36</sup> Musto, D.F., “Pautas en el abuso de drogas y la respuesta en los Estados Unidos” en *El combate a las drogas en América Latina*, p. 80-81.

<sup>37</sup> Escohotado, A., op. cit., p. 261

En el primer caso, la separación entre drogas y sociedad es tajante; como si ambas entidades existieran con independencia recíproca y atribuyendo a las primeras el don de afectar a la segunda; en el otro caso, las drogas son un producto significativo propio de la sociedad donde acontecen como elemento cultural y organizador central de su dinámica interna, independientemente de sus propiedades químicas, sin duda importantes, pero no decisivas.

Esta oposición entre una versión naturalista, que comprende la visión etnobotánica de las sustancias; y una perspectiva social o cultural, en donde las drogas son productos de una forma de organización social; son polaridades consustanciales a una manera de organizar el conocimiento. Colocar el valor de las drogas en el “origen de la naturaleza” equivale a depositar y reducir los sucesos y los acontecimientos en la potencia maléfica de la química de cada producto. Esta es la principal razón de justificación de la instancia censora contra las drogas. Pasando de una a otra la amenaza se ensancha paulatinamente a nuevas y desconocidas “drogas”. Ampliando el marco posible de la mirada censora; incrementando la razón de ser de la prohibición.

Versión común en el manejo de la opinión pública sobre las drogas, la perspectiva naturalista de la historia de las drogas ubica a éstas como elementos sin pasado, como agentes externos que pervierten y atacan el orden natural de la sociedad; amenaza latente de la naturaleza que irrumpe incontrolable como los terremotos o los ciclones, las drogas son nocivas en sí mismas. Son ellas las causantes del deterioro de la consciencia, de las familias y la comunidad social. Tan alto valor atribuido a las sustancias denominadas drogas, no tiene más remedio que ocupar el altar otorgado a los productos mágicos: las drogas destruyen, matan, aniquilan, deterioran; esta percepción social induce de manera directa una actitud persecutoria de guerra o lucha contra las drogas.

### *DEL ORDEN LEGISLATIVO A LA NECESIDAD DE TRATAMIENTO.*

Ante la creación de una consciencia sobre el problema de las drogas, e instaurada una actitud social dominante y dominada por la política prohibicionista, las primeras medidas “imperiales” de los Estados Unidos fueron legislar contra las drogas e internacionalizar la perspectiva de su propia construcción social.

Los efectos colaterales de una política social restrictiva y censora han derivado en el nacimiento e incremento de “sindicatos” del crimen; aumentando la delincuencia de manera considerable. Pero no sólo eso; los ámbitos de la “Desviación Social” se enriquecen con nuevos y desconocidos personajes: los adictos, los traficantes, la policía especial antinarcóticos, los especialistas en la cura de la moderna enfermedad del espíritu, etc.

Si en un principio los poseedores y consumidores de drogas se convertían en delincuentes por infringir la ley y la legalidad, la satisfacción del proceso persecutorio involucra

elementos nuevos al definir el fenómeno de las drogas, y su uso incontrolado, como una “enfermedad”. Para algunos, paso importante en la manera de concebir el fenómeno, se pasa por alto las múltiples consecuencias de una política social semejante. Olvidan que es la consecuencia de un curso que inició con la “Cruzada contra la drogas”, y que al definir como “enfermo” al usuario de drogas, impiden que el transgresor de la ley pueda defenderse; pagar la culpa pasa del terreno jurídico al campo incierto de la enfermedad del espíritu, donde los adictos se vuelven moralmente culpables y carentes de algo que no es definible de algún modo; son eliminados en cuanto “ser” público con obligaciones civiles para ser imputable como penitente de una instancia sagrada pero no reconocida como tal, la institución psiquiátrica.

La historia de este proceso corre paralela y consecuente a la lógica de la política prohibicionista:

Tras la ley Harrison sobre Narcóticos (1914), la ley sobre la Marihuana (1937) y las leyes Boggs (1951 y 1956), las importantes y recientes han sido la de Rehabilitación de Adictos a Narcóticos (1966), la de Prevención sobre el Abuso de Drogas (1976) y la de Tratamiento sobre Abuso de Drogas (1972). En cantidades crecientes, las distintas legislaturas estatales dictaron leyes y presupuestos que se correspondieron con los acentos y prioridades que marcaban las leyes federales.<sup>38</sup>

La legislación punitiva contra las drogas y la necesidad de legalizar el tratamiento de los adictos, se logra después de vencer grandes obstáculos desde la primera década del siglo XX.

“Las clínicas para narcóticos eran establecimientos que pretendían dar servicio a los adictos que ya no recibirían abastos de opiáceos o de cocaína de los médicos locales. La primera en los Estados Unidos fue inaugurada en 1912 por Charles Terry, funcionario de salud pública de Jacksonville, Florida, donde daba opiáceos y cocaína a hombres y mujeres, blancos y negros”<sup>39</sup>

Esta modalidad fácil de conseguir drogas, donde los adictos acudían a abastecerse de sustancias, pero donde no querían ser curados, duró poco. En 1919 el Departamento del Tesoro empezó a clausurar clínicas; mientras los médicos no sentían ninguna simpatía por los adictos ni deseaban tratarlos.

Gradualmente, fueron cerrándose las clínicas; la última fue clausurada en 1925 en Knoxville, Tennessee. Algunas habían sido mal administradas otras funcionaban con toda responsabilidad y con apoyo de la comunidad. Sin embargo, por sutilezas que

---

<sup>38</sup> Fort, J., *La sociedad adicta*, p. 16.

<sup>39</sup> Musto, D.F., *op.cit.*, p. 78

los fiscales ejercían de acuerdo con la Ley Federal, todas fueron clausuradas, sufrieron un acoso injusto para combatir su operación”<sup>40</sup>

Este rechazo público a los primeros intentos de cura para los adictos fue alimentado además, porque los médicos no ofrecían ninguna terapéutica eficaz para la adicción. Aun cuando se habían promovido varios procedimientos curativos durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, pero ninguno parecía tener mérito “científico”.

La llegada de leyes que dictaminan la necesidad del tratamiento de los adictos, en los 60s, se mira como un acontecimiento positivo en una época donde el rechazo, la estigmatización y la persecución legal pesaba contra los adictos. Sin embargo, las consecuencias de esta medida están lejos de ser percibidas, así como las implicaciones que trae aparejadas.

La ambigüedad de los argumentos prohibicionistas, anclados sobre bases ético-morales, médico-jurídicas y raciales, a fin de cuentas oscila entre el polo criminalista y el polo patológico. Si el usuario de drogas es un delincuente o un enfermo, es cosa que no encuentra fundamento en condiciones propias ni del consumidor ni de la sustancia; del practicante ni del producto. La sola persecución jurídica basada en la legislación, la ley y la norma, es incapaz de sustentar una coherencia lógica para el castigo del infractor. Esta fragilidad en la condenación de la “infracción”, tan insostenible, tenía que hallar su complemento y refuerzo. El argumento médico viene aparejado para apuntalar el proceso iniciado en otro plano. De pronto el infractor, el delincuente, es dibujado y transfigurado por el prisma médico como “enfermo”. Si algunos pretenden que bajo esta óptica médica los adictos dejarán de ser estigmatizados, pronto tendrán que percatarse que no ocurre de esa forma. Por el contrario, a la incipiente construcción de la imagen del “drogado” como “delincuente”, se le suma una vertiginosa metamorfosis social del “delincuente- enfermo” en que es constituido el personaje del adicto. Remiendo informe de mil monstruos, el adicto acapara en su personaje los indicios de un nuevo mito. Este nuevo personaje, la moderna “oveja negra mística”, corre vertiginosa hacia un nuevo estatuto epistemológico; del enfermo en abstracto, pasará poco a poco al honor de la categoría “psiquiátrica”. Este proceso, que va de la infracción de la ley a la psiquiatrización de los transgresores, es un percurso que la historia atestigüa no como un presente único, arbitrario y azaroso, sino como la emergencia de un pasado estructurado perfectamente. En este sentido, no se trata de la anamnesis individual de la patología de una persona, sino del proceso social estructural por el que se producen identidades grupales y procesos institucionales; estructuras colectivas de un período histórico específico.

Una mirada retrospectiva permite colocar los hallazgos en el lugar que les corresponden: la definición social de los adictos como enfermos, a principios de los 60, no es un progreso en la forma de abordar el fenómeno, por el contrario, sienta las bases de una política social que treinta años después se consolida como una avasalladora maquinaria represiva, disfrazada de estamento terapéutico.

---

<sup>40</sup> Idem, p. 79.

“Esta política de represión de la droga ha oscilado constantemente en los Estados Unidos entre un polo médico y un polo criminal. De hecho, es la resultante de dos puntos de vista.”<sup>41</sup>

Si la primera orientación política frente a la persecución de las drogas fue únicamente la criminalización de los usuarios a principios de los 20, cerrando las “granjas” para toxicómanos, ya para los 60 se instrumentaban medidas que rectificaban este proceso. No en beneficio de los afectados, sino en favor de la política persecutoria. Ciertamente, la coincidencia entre la óptica judicial y médica no es absoluta, pero la colusión estructural de ambas hace, de sus procedimientos operativos, un circuito policial de control social contra los usuarios de sustancias, un procedimiento complementario.

“A partir de principios de los sesenta, la política de la droga pone de nuevo el acento sobre el polo médico, pero por medio de un modelo de tratamiento estrechamente ligado a la coacción. En 1961 una ley del Estado de California prevé unos “centros de rehabilitación” para los toxicómanos e incluso para aquellos que están “en peligro de serlo”, y pueden ser ingresados incluso sujetos que no hayan cometido ninguna infracción legal. En 1966, la Narcotic Addic Rehabilitation Act extiende este tipo de política a nivel federal. Se otorgan créditos a los Estados y a las colectividades locales para desarrollar programas de tratamiento y de reinserción social. En resumen, el toxicómano es, cada vez más, “condenado al tratamiento” por la obligación de participar en estos programas durante un tiempo indeterminado que puede durar hasta diez años. La elección que, a veces, se le plantea entre la cárcel y tales tratamientos es algo bastante ficticio”.<sup>42</sup>

Así, la gestión del adicto como “enfermo” incita una producción de sentidos que aniquilan y anulan la existencia de los usuarios como personas y como ciudadanos; entidades mitológicas con rostros multiformes, los adictos deben ser defendidos de sí mismos, infantilizados para su tratamiento y eliminados en sus más elementales derechos.

“Se produce así la imagen del toxicómano como alguien que ha de ser “defendido contra sí mismo” y es inevitable el desprecio (levemente oculto tras una especie de bondad cristiana tradicional oportunamente laicizada) hacia aquellos que a diferencia de los que expresan el juicio, no han sabido gestionarse y son ahora víctimas de un destino maligno. No hay salvación sin arrepentimiento, contrición y adhesión a los valores dominantes con reconocimiento de la culpa; no hay redención sin un itinerario pedagógico que la prepare; el tratamiento requiere que el enfermo se infantilice y que el tratante expanda sobre él (y exhiba a los cuatro vientos) su compromiso y su abnegación de liberador”<sup>43</sup>

---

<sup>41</sup> Castel, R, *La sociedad psiquiátrica avanzada*, p. 185.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p.185

<sup>43</sup> Jervis, G, *La ideología de la droga*, p. 43.

La definición social del adicto como enfermo gestiona la ampliación del marco de la desviación social. Si todavía se topan las vertientes médica y jurídica como opuestas es que ignoran que una y otra se complementa en planos distintos de un mismo universo que las gesta, la política prohibicionista.

“Las condicionantes de una serie de iniciativas que - en contra de las mejores intenciones- acentúan la criminalización del “drogadicto”, en el momento en que lo que pretenden es rehabilitarlo.”<sup>44</sup>

Este proceso incontrolable de la norma censora y represiva difícilmente podría explicarse a partir de la versión naturalista de la historia de las drogas, centrada en las propiedades químicas de las sustancias. Por el contrario, la versión cultural de las políticas que caracterizan la historicidad de las drogas, pone de relieve el contexto donde la actitud prohibicionista tiene lugar. Esta orientación social no es ajena a las tensiones propias de la economía política de los Estados Unidos; pero fundamentalmente, a las formas de vida tecnificada de las sociedades industriales modernas.

Los códigos normativos de interpretación y explicación de la vida cotidiana dejan enormes “vacíos” a la llegada de nuevos dioses que suplan el lugar vacante dejado por la “muerte de dios”, asistimos a la confusión de la conciencia histórica que se manifiesta en la sensación de que “no hay nada por lo que valga la pena vivir”<sup>45</sup>.

Reducida la existencia a mera supervivencia del momento, el desencanto se instala como emoción permanente, factor sobre el que se organiza gran parte de la vida cotidiana en las sociedades modernas motivadas a la búsqueda incansable de “seguridad” y que se manifiesta de mil formas: pérdida de identidad; emergencia novedosa de ciertas patologías; amenaza permanente del “otro” como enemigo; etc. Indudablemente que ésta época marca los cauces sobre los que se estructuran las formas de ver las nuevas patologías de la vida. Atrás quedaron las “brujas” y el “demonio”, pero aparecen nuevos personajes y se construyen nuevos paradigmas de interpretación.

De acuerdo a Heller, nos instauramos en la época de una confusión de la conciencia histórica donde el mundo, la vida, la existencia, la ineludible cotidianidad del tiempo y el espacio, constituyen el omnipresente “Manicomio de la Radicalización del Mal”. Sin escapatoria posible, una frágil frontera nos separa siempre del vínculo con la locura, el delito, la transgresión. Cualquiera y en todo momento, todos somos, potencialmente, transgresores, locos, delincuentes, etc., o mejor aún, de alguna forma lo somos en todo momento. El destino trágico es siempre una posibilidad latente a la vuelta de la esquina. Se gesta así un paradigma de la salud y enfermedad, donde el poder de la arbitrariedad es enorme: la patologización de los actos es un sencillo proceso de condenación de la

---

<sup>44</sup> Ibidem, p. 43

<sup>45</sup> Heller, H, *Teoría de la historia*, p. 36

diferencia y la diversidad. La paradoja del mundo moderno es que éste vive en función de promover y fomentar como criterio de valor social, la diferencia.

“Si la violencia y el mal nos han transformado en sus objetos, tenemos que practicar la violencia para hallar nuestra personalidad. Si la sociedad nos margina, tenemos que cultivar la marginación. Si se oprime a nuestro Ego, tenemos que recluirmos en las fantasías egocéntricas de la drogadicción. Si la racionalidad instrumental se revela irracional, tenemos que abandonar toda forma de racionalidad y sumergirnos en el abismo de los mitos privados, de las religiones, de los cultos, de las contemplaciones místicas. Si se nos toma por “enfermos”, debemos manifestar que la enfermedad, la psicosis, la locura son una verdadera revolución. El acto radical es un rito curativo, la redención de los demás es un mero medio para restablecer nuestra salud mental: con la ayuda del terrorismo podemos curarnos los dolores de cabeza; con la droga podemos superar nuestros problemas sexuales. Está justificado preguntarse si esta visión del mundo no se parecerá sospechosamente a la despreciada conciencia de la adaptación y el conformismo. ¿Acaso no es fundamental en ambas el contraste entre salud y enfermedad?”<sup>46</sup>

Así, corresponde a la prohibición de las drogas en las sociedades modernas, el origen de la concepción del adicto como enfermo; en un proceso que lo designa como delincuente y que puede llegar hasta la desgracia de su psiquiatrización si las condiciones de intervención de las instituciones de seguridad social y salud pública cumplen con su cometido definitorio. En torno al acontecimiento de la prohibición como regla de organización se estructura un conjunto de elementos que han hecho de un comportamiento el núcleo de una compleja investidura a la que nos atrevemos a calificar de institución con la envergadura que ello implica: la institución de la farmacodependencia.

### *EL DISPOSITIVO DE LOS ESTABLECIMIENTOS*

Como se ha observado en la historia de las drogas, una parte de su constitución como actitud social y forma de percepción social es el sistema de representaciones sociales que formaron la base para legislar y sostener la ley prohibicionista que hasta la fecha impera respecto al consumo de drogas. Un paso consecuente resulta de la organización administrativa de la ley instaurada. Para que esta ley tenga sustento requiere un dispositivo que la haga posible. Esta función corresponde al conjunto de establecimientos nombrados o aludidos como lugares de cura o rehabilitación. En el marco de la organización legislativa, la creación de estos espacios está contemplada a pesar de haberse percatado de su “impureza” científica, es decir, de su inoperancia práctica.

---

<sup>46</sup> Idem. P. 37



Por la naturaleza del objeto al que se referían, un mal del espíritu, los establecimientos de cura para drogadictos comprenden una gama difusa respecto de su identidad social. El dominio de la institución psiquiátrica respecto de las enfermedades mentales no ha podido monopolizar la mercancía que los drogadictos representan. Hospitales psiquiátricos, casas de reposo, hospicios, clínicas, grupos de adictos, granjas, cárcel, centros de rehabilitación, etc., se disputan la preeminencia sobre el personaje al que contribuyen a construir una imagen. Es como si en este caso, la institución aún no formara del todo a su paciente, como si éste huyera a tiempo de la definición absoluta que lo ubicara en una clasificación definitiva.

A la historia general de las drogas debería corresponder una historia particular del origen de los establecimientos que hacen factible el organizador histórico de la prohibición. Trataremos de describir el contexto en el que se organiza este dispositivo institucional de atención a los drogadictos en la sociedad mexicana.

### *SERVICIOS COLONIALES EN SOCIEDADES DEPENDIENTES*

El imperativo de la actitud prohibicionista del puritanismo dominante de la sociedad estadounidense no alude únicamente a una cuestión moral, sino a una formación social y económica. Al instaurar un principio de prohibición con carácter universal es el gran sueño de los imperios. Existe en el fondo una economía política de la drogadicción que no se reduce a la producción, distribución y consumo de drogas. Equivale a organizar una forma de dominación social con fundamento en los elementos simbólicos de los intercambios que se instituyen. No se trata de una política intervencionista a lo que nos referimos, en último caso eso es lo que menos importa a los que intervienen (siempre tendrán motivos para hacerlo), se trata por el contrario de la cimentación de un mecanismo de dominación cuya eficacia simbólica resulta efectiva al menos por ahora.

La necesidad de prohibir y de internacionalizar la prohibición, gestada en los últimos cincuenta años, ha encontrado una recepción sin obstáculos en los países con necesidades de importación de bienes de consumo perdurables. La prohibición del consumo de drogas ha encontrado en cada país que la adopta, un recurso con utilidad particular en su propio sistema de dominación interno. Lo que se adopta no es únicamente la restricción de un sistema de comportamientos, sino el principio mismo de la prohibición universal.

A este proceso de importación de bienes de consumo no escapa la sociedad mexicana en la segunda mitad del siglo XX. Se opera en el país, en múltiples planos, un conflicto entre instituciones; lo que ocurre es que la modernización de la sociedad recurre al mismo proceso de dominación colonial, construir sobre pirámides, catedrales con las mismas piedras de lo derruido. México adopta legalmente y sin mayores problemas la política

prohibicionista, pero ignora la repercusión acrítica de su decisión: enferma sin saber de qué lo hace y menos aún cómo instituir procesos para curarse.

Este parece ser el destino de las sociedades dependientes, cuya condición subsidiaria y dominada parece no reducirse a la dependencia económica únicamente, sino ahora al dominio del caos que representa tener un invento técnico moderno (como la computadora) sin saber cómo se utiliza. Cómo se apropia de la prohibición legal un campesino que usaba la mariguana para fines terapéuticos o recreativos en su localidad, y que ahora la industria del narcotráfico le ha transformado simbólicamente su producto cultural en una mercancía ilegal que lo convierte en delincuente. Qué sentido tiene la embriaguez en la cultura de cada pueblo si el puritanismo no opera de la misma forma en todas partes. Cómo se gesta el sentido de enfermar por el gusto de una acción que antaño reviste festividad y vínculo comunitario. La dependencia económica o cultural es un análisis que aún no se ha hecho en el campo de las drogas en los países subdesarrollados.

En lo que respecta al problema de la salud, dentro del cual se ha querido ubicar al fenómeno del uso de sustancias y de las respuestas instituidas de la sociedad, la sociedad mexicana ha perfilado en la actualidad un dispositivo administrativo que está lejos de reflejar con mediana precisión la institución a la que refiere. Según parece, este dispositivo de los establecimientos no es únicamente el número de organismos gubernamentales, privados o no gubernamentales (ONGs) que se especializan en tratar y atender el problema de la farmacodependencia, sino la política que las orienta con una lógica bien definida. Castel propone hacer una diferenciación entre la *psicosociología del establecimiento psiquiátrico* y una *sociología de la institución psiquiátrica* para distinguir los estudios sobre organización interna de los establecimientos y el análisis de aparatos de poder y de control social donde podrían identificarse contradicciones fundamentales de las sociedades modernas como, por ejemplo, “una ideología humanista, liberal y racionalizadora, por una parte, y por otra, la existencia de instancias oficiales que institucionalizan la segregación social y perpetúan las formas más absolutistas de poder sobre el hombre”.<sup>47</sup> Sin desestimar esta justa distinción y advertencia, existe un problema adicional en el caso de las sociedades dependientes que con dificultad podrían calificarse de plenamente “modernas”: cómo se gestaron históricamente los servicios y los establecimientos de atención de las anormalidades en comunidades donde el estatuto de “normalidad” para todo el conjunto ha estado en disputa como uno de los rasgos de la dominación colonial bajo el rubro del “indigenismo”. Si en las sociedades colonizadas la relación con el “otro” ha constituido el principal mecanismo de dominio, definiendo a los dominados como no completamente civilizados, ¿qué lugar ocupan los desacreditados en una sociedad de desacreditables? El problema, como apunta Castel, no es únicamente el de las contradicciones fundamentales que pueden identificarse en la institución psiquiátrica, sino en la manera como está teoría del *sistema psiquiátrico* se ha incorporado en las sociedades dependientes con una tradición de colonialismo imperante.

En México, a la consumación de la conquista, el advenimiento de nuevas instituciones obedece a una política de regulación de las relaciones entre castas. El problema no es únicamente de conquistadores y conquistados sino un sistema de relaciones entre “razas”,

---

<sup>47</sup> Castel, R., “Para una crítica de la institución psiquiátrica”, p. 102-103.

un territorio imaginario donde la Iglesia como institución encuentra terreno virgen para una colonización de segundo orden: la conquista de la conciencia.

“La Corona española estableció instituciones propias para los indios (...) La atención médica indígena estaba a cargo principalmente de sus curanderos (con su mezcla de conocimientos empíricos y de magia) y de los practicantes y enfermeros religiosos de los conventos. Los curanderos indígenas fueron vistos con respeto, incluso por los españoles, quienes recurrían frecuentemente a sus servicios...; persiguieron en cambio a los brujos. De cualquier modo, desde 1541 la Corona ordenó que en todos los pueblos de españoles e indios se fundaran hospitales para curar a los enfermos pobres en general, la iniciativa para la erección de estos hospitales procedió de los pueblos indígenas, aunque detrás de ellos se puede ver la mano de los religiosos. Seguramente por esta razón los hospitales fueron una dependencia de los conventos, sólo el hospital de la ciudad de México mereció gran atención por parte de la mayoría de los virreyes. En el siglo XVII, en casi todos los pueblos indígenas de alguna importancia se establecieron hospitales que casi siempre se sostenían con las aportaciones de los caciques”.<sup>48</sup>

La conquista de la conciencia opera en razón de procedimientos prácticos ineludibles de la vida cotidiana. El nacimiento de los hospitales en la sociedad mexicana y posteriormente todos sus sucedáneos, hospicios, casas hogar, granjas, etc., tendrán bajo su rúbrica una misma inscripción, *el sentimiento filantrópico de quien los patrocina*. El sentido religioso aliado a una práctica mágico religiosa relacionada con la salud de los necesitados. Filantropía, beneficencia pública, asistencia social y seguridad social dibujan una trayectoria ideológica en cuyo programa un oculto objetivo se desarrolla: *la imposición de una forma de ver el mundo y las personas en el mundo, la realidad colonial que no terminó con la independencia de las sociedades coloniales*.

“La Iglesia y los indios no asignaban las mismas fronteras a lo real. (...) La Iglesia combatió su (de las culturas indígenas) interpretación negándoles toda importancia, tanto como condenó el consumo de alucinógenos, fuentes de ‘enajenación’, de visiones y de delirios, vía perfectamente trazada a la ‘locura y la lujuria’, y como denunció la embriaguez bajo todos sus avatares, englobando en una misma reprobación formas rituales y sagradas próximas al éxtasis y a la posesión. La iglesia limitó el campo de la realidad significativa haciendo de lo que ella excluía manifestaciones del demonio, de vagabundeos de lo insensato o de la simple superchería.”<sup>49</sup>

La génesis de los establecimientos es perfilada por esta historia de la colonización; falta por hacerse esta genealogía de la institución asistencial en donde se indiferencian las agencias

<sup>48</sup> González Navarro, M., *La pobreza en México*, p. 81-82.

<sup>49</sup> Gruzinski, S., *La colonización de lo imaginario*, p. 187.

de salud, religiosas, mágico rituales, policiales, etc., que congregan la reclusión de las anomalías de una colectividad. Insistimos que alguna forma de particularidad debe tener el hecho de atender a los desviados en una sociedad dependiente donde todos representan de alguna cierta manera, una modalidad de incompletud. Ahí donde los servicios asistenciales no distinguen la población a la que tratan, al mezclar un conjunto de desacreditados como si fueran uno mismo, se habla de convencional desconocimiento, donde lo que importa es la “buena voluntad” de operar sobre el infierno de los “otros”. Una suerte de vocación terapéutica sin medida ahí donde la *enfermedad* aludida no puede ser nombrada y diferenciada. Esta confusión obedece aun mismo programa: *el dominio de los significados por las prácticas de operación sobre las necesidades*. A mediados de los cuarenta en México se practica esta misma confusión, “la Secretaría de Asistencia se propuso ayudar a quienes vivían ‘al margen de la sociedad’: expresidarios, toxicómanos, vagabundos y ladrones.”<sup>50</sup> Sea el estado o la iglesia, una misma vocación originada no en la naturaleza del problema en sí mismo, sino de la manera homogenizadora de responder socialmente. Hospitalizar en este caso, religiosa o secularmente, significa no excluir a los que ofenden la buena conciencia, sino de engullir a los transformables. Los desacreditados no son excluidos sino particularmente mostrados y exhibidos como modalidades ejemplares. Esta es la función disciplinar de los establecimientos como dispositivo de servicios asistenciales, “ratificar y legitimar con su presencia y su existir cotidiano toda posibilidad de castigo.”<sup>51</sup>

El asilo para desacreditados, anormales de alguna forma, condensa en una misma figura un programa histórico; en el origen, hospital y convento religioso son indisociables, pero además un sistema de castas refuerza la separación entre “razas” para no olvidar los orígenes de la conquista de la que se originan las sociedades dependientes. Los lugares de atención a la salud no son los mismos para todas las personas, un principio de diferenciación regulará en adelante, a través de las agencias, la calidad de las personas atendidas.

“La atención a la salud de los nuevos pobladores españoles y de los mestizos se hizo en los hospitales que fueron creados para tal efecto,(...) Se crearon también nosocómos para la atención de la población nativa. Cabe destacar la atención de estos centros asistenciales, no únicamente como instituciones de beneficencia y de prácticas médicas, sino como instrumentos para la conversión de los indígenas a la fe cristiana y para congregar en localidades a la población dispersa, lo cual facilitó a los conquistadores la disponibilidad de mano de obra y la recolección de tributos.”<sup>52</sup>

El dispositivo de los establecimientos no sólo es la construcción de espacios especializados para la práctica de la función terapéutica, su forma misma inscribe la esencia del programa instituido que organiza: en este caso, inscribir la diferencia de calidad entre las personas a las que arropa, investir las de un atuendo y una identidad, organizar a fin de cuentas en el discurso las formas míticas de la enfermedad que a cada uno le corresponda. En este

<sup>50</sup> González Navarro, M., op. Cit. P. 249.

<sup>51</sup> Araujo Paullada, G., “La carcel como pedagogía totalizante” en *TRAMAS*, p. 49.

<sup>52</sup> Necesidades esenciales en México., p. 114.

sentido, ¿qué lugar ocupan los establecimientos para adictos en una sociedad colonizada por las imágenes de un “otro” que siempre es dominante? Como apuntamos antes, en los cuarenta ya se habla del *toxicómano* como de una figura importante en la fauna de los personajes desviados.

La aparición de este personaje en la sociedad mexicana no es un acto gratuito o intrascendente, indica un momento importante. Y no es porque en México no existiera el consumo de drogas, las tentativas de reglamentar el uso indebido de sustancias, la existencia de crisis de intoxicación aguda por sobredosis, sino que marca la emergencia de una forma de concebir el problema, una manera de nombrarlo y de interpretarlo. ¿Cuáles son los cambios estructurales de la sociedad mexicana que hacen posible la emergencia de esos personajes *toxicómanos* para los cuales habrá que encontrar agencias especializadas más adelante? Por lo menos tres elementos consideramos fundamentales en la conformación de esta necesidad social emergente:

- 1. La importación colonial de un orden legislativo.**
- 2. La edificación de agencias especializadas para la identificación de la embriaguez.**
- 3. La apertura de la publicación de literatura especializada sobre drogadicción.**

El proceso que comprende estos elementos ocurre en el presente siglo. Luis Astorga realiza un recorrido histórico en el presente siglo sobre el acontecer de una sociedad en la que la circulación de la droga no obedece únicamente a la distribución de una mercancía ilegalizada, sino a la transformación simbólica de un producto de la cultura. Las leyes adoptadas durante el primer tercio del siglo en la legislación mexicana van creando una figura del consumidor como vago, ratero, agresivo, vicioso.<sup>53</sup> Esta gestión inicial no actúa sola en el escenario de los símbolos, muy pronto será acompañada de otra figura no menos relevante, la del narcotraficante.<sup>54</sup> Ambos arquetipos son complementarios, y muchas veces confundidos, representan el estigma del mal que muy frecuentemente se lo toma como “emblema” de identidad prestigiosa.

El orden legislativo en la primera mitad del siglo sobre prohibición de drogas, que marca la actual legislatura sobre el asunto,<sup>55</sup> y la creación de establecimientos especializados para la embriaguez tanto en hospitales tradicionales como el nacimiento de grupos de Alcohólicos Anónimos<sup>56</sup> en los años 50 y el posterior surgimiento de Centros de Integración Juvenil<sup>57</sup> en los años 70, así como los primeros estudios e investigaciones sobre farmacodependencia,<sup>58</sup> perfila la consolidación de un fenómeno como problema de

---

<sup>53</sup> Astorga, L., *El siglo de las drogas*, p. 33.

<sup>54</sup> Astrga, L., *Mitología del “narcotraficante” en México*, p. 78.

<sup>55</sup> Rodarte Zárate, A., *El delito contra la salud*, p.39-40.

<sup>56</sup> Libro Alcohólicos Anónimos.

<sup>57</sup> Disolventes Inhalantes. Consejo Nacional contra las Adicciones-Centros de Integración Juvenil., p. IX.

<sup>58</sup> Cuadernos del CEMEF. Centro de Estudios Mexicanos para el estudio de la Farmacodependencia.

prioridad nacional.<sup>59</sup> Con el nacimiento del Instituto Mexicano de Psiquiatría,<sup>60</sup> donde la farmacodependencia y el alcoholismo tienen un lugar preponderante, se pone en marcha una maquinaria institucional<sup>61</sup> de agencias especializadas sobre farmacodependencia cuya magnitud parece nunca satisfecha y cuya eficacia nunca queda demostrada.

Actualmente el “Directorio de Instituciones Mexicanas que atienden Problemas de Adicciones”<sup>62</sup> es un acopio incompleto de agencias que conforman lo que hemos denominado el dispositivo de los establecimientos, que no son sólo lugares, sino territorios de una política social sobre las drogas y los drogadictos. El escenario de una historia sobre los drogadictos.

---

<sup>59</sup> Medina Mora y Mariño., *El abuso de drogas en América Latina*, p. 88.

<sup>60</sup> Soberón et. All., *La salud en México: testimonios 1988*. Institutos Nacionales de Salud.

<sup>61</sup> Riesgos Macrosociales de Farmacodependencia a nivel Municipal y Red Estratégica de Atención en México. Plan Rector Institucional a Mediano plazo 1189-1994. Centros de Integración Juvenil. Perfil institucional.

<sup>62</sup> Directorio de Instituciones Mexicanas que Atienden Problemas de Adicciones. Secretaria de Salud. CONADIC.

## ¡DROGA!: LA EFICACIA SIMBÓLICA DEL MAL

Cuando la expresión droga circula en la opinión pública, se alude más que a una simple palabra con un significado único. Droga expresa un valor polisémico, es decir, un elemento simbólico con múltiples sentidos. A la idea general que ahora le adjudicamos a las drogas, le antecede una historia particular y un contexto cultural en cada momento y época donde se manifiesta. Memoria histórica e información cultural son dos elementos básicos para la comprensión de la expresión drogas.

De esa multiplicidad de sentidos sobre la droga cabe la interrogación por la asociación entre **drogas y juventud**. La representación social dominante es atribuir el problema de la drogadicción como un asunto exclusivo de los jóvenes y un potencial peligro para los infantes. De tal suerte que la atención permanente parece crear territorios de riesgo en los grupos de edad entre la infancia que termina y la adolescencia que comienza

Pero la juventud y la infancia no son entidades vacías ni aisladas. Son categorías y escenarios donde la sociedad instituye modalidades específicas de expresión cultural y tipos sociales de integración grupal. Infancia y juventud son atuendos efímeros, imposible de mantener permanentemente. Son etapas arbitrarias por las que se transita. Parafraseando a Heráclito, *nadie puede bañarse en la misma infancia dos veces*. El tiempo nos sorprende para hacer del presente el acervo de la memoria. Pero, ¿de dónde la nace la idea de asociar el peligro de las drogas en los jóvenes y los niños?

Las respuestas a esta interrogante pretendemos encontrarlas en el análisis de una tendencia estructural de las sociedades modernas a la que denominamos **cultura filicida**. Las drogas actúan en este contexto histórico y cultural como una respuesta instituida en dos sentidos opuestos:

- a) Las sociedades filicidas que atacan a los jóvenes con el pretexto de las drogas.
- b) Los jóvenes que se curan con drogas de las sociedades persecutorias.

Esta tendencia estructural a la que llamamos cultura filicida actúa como un imperativo donde el lugar definido como infancia y juventud sirve al propósito de una probabilidad: el contagio de una epidemia moral, la mancha de la drogadicción. Representada así, la droga es como un monstruo que asedia para perseguir y culpabilizar, curiosamente, únicamente a los jóvenes y a los niños.

Desarrollamos a continuación el problema de la impureza y el mal en las sociedades modernas (culpa), y cómo el problema de la drogadicción ha servido de vehículo para inculpar a los jóvenes de adolecer, de perseguir a los niños por vulnerables y carentes, humanos incompletos de alguna forma. Y cómo estas reglas de organización social, culpar y perseguir, sirven a la definición de una relación de poder entre los actores sociales. Una manera de dar salida a una contradicción elemental entre las generaciones (adultos y jóvenes) y una forma de regular una oposición universal entre los sexos (mujeres y hombres).

## PHARMAKOI: PROYECCIONES MÍTICAS DE SANACIÓN.

Rene Girard propone una hipótesis acerca de las relaciones humanas en las comunidades de vida: que la permanencia y cohesión de la comunidad humana depende de las modalidades de cómo se elabore y resuelva el conflicto de base de toda cultura, es decir de cómo la violencia se regula por la institución de la violencia a través del *ritual de sacrificio*. El autor propone identificar en el análisis de textos literarios e históricos esta trama intrincada de la violencia de un acto humano por excelencia: “la hipótesis que proponemos, (...) la sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima ‘sacrificable’, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretenda proteger a cualquier precio”.<sup>63</sup> La violencia sobre *uno* congrega y promueve la cohesión de la *mayoría*, organiza y favorece la continuidad y permanencia de la comunidad.

De acuerdo con esta proposición de Girard, se reconoce en análisis antropológicos<sup>64</sup> la función y el sentido de la **institución del sacrificio** la cual es una auténtica operación de *transfert* colectivo que se efectúa a expensas de la víctima y que actúa sobre tensiones internas; los rencores, las rivalidades, y todas las veleidades recíprocas de agresión en el seno de la comunidad... aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea al nivel de toda la colectividad. La víctima... sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial.<sup>65</sup>

De la misma forma, A. Escotado en su análisis sobre la historia de las drogas, identifica el sentido ritual y simbólico que el empleo de sustancias psicoactivas tienen en todas las culturas, y en donde el poder de las drogas no está únicamente en su composición química, sino en su cualidad significativa como **símbolo**; “quizá no habría sido preciso entrar en detalles de no ser por algo que cuesta considerar una casualidad arbitraria: la víctima del sacrificio expiatorio se llama en griego *pharmakós*, y el vehículo de los éxtasis chamánicos – (...) - era un *phármakon* u otro”.<sup>66</sup> De la misma forma, el autor observa que *pharmakoi* (plural de *pharmakós*) se llamaban aquellos humanos que las ciudades sostenían para inmolar en sacrificio cuando eran afligidas por alguna calamidad, como ‘esponjas con las cuales se limpia la mesa’.<sup>67</sup>

Casi treinta siglos después, como si la historia describiera una órbita con periódicos retornos, algunas drogas y sus usuarios se convertirán en nuevos *pharmakoi* para ritos de descontaminación colectiva, que profesan una fe en la cura transferencial

---

<sup>63</sup> Girard, R., La violencia y lo sagrado, p.12. Esta hipótesis la desarrolla extensamente en otras dos obras; El chivo expiatorio y La ruta antigua de los hombres perversos.

<sup>64</sup> Turner, V., The drums of affliction.

<sup>65</sup> Girard, Op. Cit, p.15.

<sup>66</sup> Escotado, A. La historia de las drogas, T.1, p.43.

<sup>67</sup> Ibidem. P. 44.



comparable a la profesada por aquellos antiguos pueblos del Adriático, cuando despeñaban cada año a un joven con la piadosa oración 'seas tú nuestras heces'.<sup>68</sup>

La prohibición y persecución de las drogas y los drogadictos son muy recientes en la historia de la humanidad; coincide con la secularización de las prácticas culturales y la organización urbana de la vida social. Sólo a fines del siglo XIX y hasta nuestros días, drogas y drogadictos adquieren la calidad de elementos contaminados y contaminantes, representantes modernos de la impureza de la cual derivan problemas de inseguridad y enfermedad. Criminalizar adictos<sup>69</sup> y convertir a las drogas en símbolos satánicos,<sup>70</sup> obedece a un proceso que encubre bajo el atuendo de una institución moderna un viejo ritual colectivo: **el sacrificio**.

En las sociedades modernas, la institución psiquiátrica actúa como un derivado de la institución general del sacrificio.<sup>71</sup> Con formas nuevas y renovados lenguajes, el orden psiquiátrico impone la legitimidad de un discurso normativo sobre las cosas que deben ser consideradas sanas y puras, casi siempre por contraste con lo que no lo es. El dominio político de la psiquiatría sobre la normalidad inaugura un espacio de regulación antes desconocido, el ejercicio de la violencia ya no ocurre en la ejecución de la víctima propiciatoria ni en el ejercicio simbólico de la misma a través de uno de sus sucedáneos, la eficacia simbólica se despliega en el mero acto preventivo de la sospecha. En la actualidad ya no se requieren actores de la transgresión para ejecutarlos, sino sospechosos de la transgresión para perseguirlos y culpabilizarlos. Aunque esta política de la sospecha es más notoria en el trato público de los adictos, es una extensión de la política privada contra los jóvenes en general.

Curar a los adictos en la actualidad es un encargo cuyo fin es la persecución y el castigo; un proceso que inicia con la individuación del mal en las drogas, sobre las cuales se monta una carga emotiva mágico religiosa: *son el mal encarnado*. Por una suerte de asociación y proximidad, de acción metonímica y metafórica, los consumidores de drogas se vuelven portadores del mal y potenciales elementos contaminantes. El adicto ocupa el lugar del expósito, signo cuyo estigma han portado todos los proscritos a lo largo de la historia: las brujas, los locos, los herejes y ahora los drogadictos.<sup>72</sup>

La tesis aquí planteada es que, por un elemental mecanismo de proyección identificatoria,<sup>73</sup> la sociedad o la comunidad realiza un proceso de purificación colectiva. La comunidad se limpia por la identificación del mal en una víctima propiciatoria: la cura de los adictos se

---

<sup>68</sup> Ibidem. P. 46-47

<sup>69</sup> Jervis. G., La ideología de la droga, p. 43

<sup>70</sup> Szasz, T. Nuestro derecho a las drogas, p. 74

<sup>71</sup> Castel, R. La sociedad psiquiátrica avanzada, p. 225

<sup>72</sup> Desarrollamos esta hipótesis en la investigación "La institución Farmacodependencia: el proceso terapéutico de los adictos (Del mito de la enfermedad al cuento de la rehabilitación)". Tesis de maestría en psicología Social de Grupos e Instituciones en la UAM-X.

<sup>73</sup> Milanese, E., Modelo psicosocial de prevención y tratamiento de la farmacodependencia: HIJ-UE, p. 13.

representa como *encierro* y escarmiento de los acusados.<sup>74</sup> Resulta significativo constatar que la drogadicción provoque una suerte de fantasmas inimaginables: se le imputan violencias, delitos, asesinatos, robos, riesgos, amenazas, miedo, temor, etc., emociones colectivas que nada tiene que ver con fobias de tipo particular. De la misma forma, es sorprendente la manera como el desprecio y la repugnancia se disfraza de múltiples formas; destaca, la manera cómo las instituciones sociales reaccionan ante los drogadictos: exclusión, punición, castigo, rechazo, todo organizado para someter las imprudencias de un cuerpo que ha perdido las riendas de la conciencia.

La eficacia simbólica de la droga actúa de acto preventivo para los jóvenes por la acción punitiva contra los adictos. En una suerte de inercia social y lógica punitiva, todos los jóvenes pueden ser adictos, y todos los adictos castigados. El gran mercado para esta política social de persecución son los pobres habitantes de la infancia y los nativos de la juventud. Una cultura filicida promueve esta tendencia a perseguir y culpabilizar por vía de una violencia muy particular, una violencia imperceptible que acontece en el campo de lo simbólico, fundamentalmente contra los jóvenes. Una forma muy clara de esto es imputar en la juventud y en la infancia cualidades de clasificación y predicación intrínsecas en sí mismas, como si con el mero acto de tener más años o ser designado como adulto, los exentarán de los rasgos de identificación de vulnerabilidad con los que se acusa a los jóvenes.

Bajo el signo de la “ley”, cualquiera sea las formas que ocupe (normatividad jurídica o reglamentación médica), la institución de la violencia aparece ligada al control de la conciencia y los cuerpos. Una violencia “preventiva” que suple la originaria función “curativa” del efecto catártico del ritual primitivo. Parecen escasos los eventos donde todavía se ejecuta de muerte al designado como víctima propiciatoria, pero en el fondo, muchos acontecimientos de agresión se representan en un escenario donde la trama es un acto de violencia colectiva, *un símbolo de purificación comunitaria*: saciar la violencia interna de la comunidad por la reglamentación instituida del ritual sacrificial que hace de la violencia como azar, una violencia organizada en lo sagrado: el purificar, reunir, cohesionar y salvar a la comunidad. El sacrificio ocurre bajo el rubro de un acto legislativo de juzgar y hacer de la vida del juzgado una definición absoluta: enfermo o delincuente. Este encierro nominal en la palabra que estigmatiza, tiene una repercusión contundente, no es la cárcel que encierra cuerpos, sino la prisión de la palabra absoluta que acompaña a todas partes: ser adicto o correr el riesgo de serlo.

El lugar que ocupa la violencia colectiva en la mente de los hombres es el mismo plano donde actúa la fractura estructural de las sociedades modernas; en el plano de lo imaginario y bajo el rubro de lo simbólico. El ejecutar, en el plano de la racionalidad práctica e instrumental, la fractura en el orden de lo simbólico: *Actuar con la plena conciencia de razones aparentes, ignorando el sentido de las cosas que representamos*. Una cultura filicida actúa en esta dimensión enigmática de los procesos por medio de los cuales una comunidad organiza su historia y la historia de su comunidad. La paradoja de esta cultura

---

<sup>74</sup> El análisis de la demanda en Hogar Integral de Juventud, Comunidad terapéutica para Farmacodependientes, la petición principal es la “internar” y el motivo central es “escarmentar” a los adictos.

filicida es ¿cómo es posible que una sociedad que dice depositar en la juventud y la infancia las esperanzas en el futuro, promueva al mismo tiempo acciones de omisión donde los hace prescindibles?

El símbolo de la violencia colectiva, en el caso que ejemplificamos del sacrificio ritual de los adictos, actúa como principio o regulador estructural de las relaciones entre los jóvenes y los adultos. Aquí el símbolo actúa como vínculo estructural de las relaciones fundamentales que organizan una comunidad humana: *los lazos entre los sexos y las relaciones entre las generaciones*. Relaciones básicamente conflictivas y, en todo caso, violentas. Violencia que a lo largo de la historia ha encontrado diferentes modalidades de regulación. La institución del sacrificio es solamente una de ellas.

### *SOCIEDADES QUE ENFERMAN HISTÓRICAMENTE DE SIGNIFICADO.*

El advenimiento de la *enfermedad* en las sociedades humanas ocurre, según sea el caso; en razón del poder divino enfurecido contra los pecadores, de acuerdo a las calamidades de la madre naturaleza siempre desconocida y desconcertante, o en función del significado que las sociedades le atribuyen a los acontecimientos históricos. El **miasma** en la cultura es, en cada sociedad, una modalidad de los vínculos entre los hombres, una forma particular de relacionarse socialmente. Esto significa que los hombres no han enfermado siempre de la misma cosa ni de la misma forma se ha manifestado en el cuerpo de quien padece. En el caso de la drogadicción asistimos a la expresión de una forma cultural de enfermar de significado. El acceso al contagio por vía de la transgresión de una norma arbitraria de la jurisprudencia, la moral y la sanidad. Delito, pecado o enfermedad emergen como producciones imaginarias del miasma en las sociedades modernas.

La enfermedad como síntesis cultural tiene una historia que lejos de quedar en el pasado y en el olvido, se reproduce en la cualidad contaminante de las ¡drogas! como símbolo y cuya eficacia es ineludible. Esta eficacia impone una mitología sobre las drogas y los jóvenes que edifican una particular representación social: la vulnerabilidad de la infancia y la juventud ante el riesgo de la epidemia colectiva. Pero, ¿cuál es la historia social de estas epidemias colectivas?

La interpretación religiosa de la enfermedad permite comprender la impureza y el contagio de las epidemias como el castigo divino de las afrentas humanas. El valor estimado para el "pecado", ofensa a la ley divina, domina como regla de organización social. La enfermedad es la consecuencia automática a la transgresión de la norma teocrática: Dios encarna el sentido de la moral arcaica y la representación del principio de orden. La enfermedad es un pecado pero a la vez, el castigo a la transgresión. Difícilmente existen condiciones para diferenciar la unidad que representan el pecado, el castigo y la transgresión. La enfermedad es ya, al mismo tiempo, las tres cosas a la vez.

Las sociedades donde impera un pensamiento religioso, en donde las deidades interactúan caprichosamente con el mundo de los hombres, que comparten las pasiones humanas, pocas posibilidades se tiene de una diferenciación más elaborada de las relaciones distantes entre los eventos que dan figura a la enfermedad: el enfermo porta en el síntoma la marca del pecado que lo identifica como el transgresor, y al mismo tiempo, merecedor de la punición vigilante de los dioses. Todo el acontecer humano pasa por la mirada y ejecución inmediata de la acción divina. Nada escapa al poder absoluto de Dios.

La enfermedad ha tenido diversas interpretaciones que son consecuencia de la visión que del mundo se tenga en el momento en que se intenta explicar el fenómeno de lo morboso. Una sociedad teocéntrica buscará las explicaciones en relación con sus dioses; en cambio, una sociedad materialista procurará dar respuestas a sus interrogantes de acuerdo con fenómenos tangibles.<sup>75</sup>

En las sociedades seculares, ocurre un proceso diferente de elaboración: la enfermedad no es ya una afrenta deliberada del hombre contra los dioses, sino una disrupción por ignorancia, incapacidad o desventura. No es que los dioses hayan sido desplazados del universo simbólico de los hombres, sino que se introduce una mediación compleja a través de la **Naturaleza** como principio de orden. La enfermedad no es ya, pecado y transgresión, sino disrupción o desvío del orden natural. La omnipotencia, bajo cuya sombra se postra el Hombre, no es solamente Dios, sino la impredecible, pero reconocible Naturaleza. La enfermedad en este caso es, insuficiencia de conocimiento, déficit de saber sobre el dominio del cuerpo o la voluntad de la conciencia.

El desplazamiento de una concepción de la enfermedad a otra implica cambios profundos en la interpretación del mundo donde acontece:

Las ideas que habrían de normar el desarrollo científico de la humanidad, los conceptos sobre salud y enfermedad que modelaron la medicina como la conocemos actualmente y que dieron lugar a las bases en que se asienta esta disciplina científico-técnica surgieron en la antigua Grecia.<sup>76</sup>

Dios y la Naturaleza representan modelos paradigmáticos diferentes y formas distintas de construir la noción de enfermedad. Sin duda, entre una concepción y la otra, existen cambios profundos. El más importante debió ser, el momento en que la enfermedad se convierte en un símbolo de sufrimiento que merece como respuesta el consuelo de los hombres, el reconocimiento de los otros como semejantes. Este paso es decisivo en la evolución de la humanidad, pues introduce un elemento nuevo, el que a la postre será definitivo y que marca una nueva etapa en las formas de relación entre los hombres: el contacto con el **otro** no es únicamente una acción instrumental, sino vínculo de emoción y sentimiento.

La concepción de la enfermedad como aflicción y padecimiento, como malestar social implica un paso más en la evolución del reconocimiento de los vínculos humanos. La

---

<sup>75</sup> Ortiz Quezada, *La enfermedad y el hombre*, p. 18.

<sup>76</sup> Idem., p. 20.

enfermedad es el producto de las relaciones entre los hombres, en donde la interpelación del otro no es ya únicamente divina o natural, los dioses o las cosas, sino otros hombres. La incorporación de esta dimensión cultural, social e histórico, significa asumir el valor simbólico que representa la presencia de los **otros** en la definición de las aflicciones.

La incorporación del otro ha sido dominada por la institución médica que ve en el hombre a un organismo como continente de la aflicción, a un cuerpo sin sentimientos, desechando toda posición de subjetividad. Así, la enfermedad se la domina más en el campo práctico de la técnica médica, pero se la desconoce más en el terreno de la complejidad cultural. Sin embargo, en las sociedades modernas, la enfermedad adquiere un estatus cuya importancia produce movilizaciones colectivas impresionantes: el problema de la Salud Pública se vuelve un principio organizador de la vida social. En este plano, la enfermedad no es un asunto de los que están enfermos, de los que padecen, sino de la mirada pública de las instituciones sociales.

La exploración sistemática de las relaciones interpersonales y de las leyes que regulan la vida de los grupos de los cuales forma parte el individuo constituyen(...), un elemento indispensable para la comprensión de lo que ocurre y la existencia de una intervención útil en las situaciones de dificultad<sup>77</sup>.

Una lectura evolucionista de la sociedad estaría encantada de verificar momentos diferenciados de concebir el problema de la enfermedad en diferentes etapas históricas; desde el origen teológico hasta el técnico científico a la manera de A. Comte<sup>78</sup>. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Si Dios, la Naturaleza y ahora la Sociedad a través de sus instituciones, constituyen unidades conceptuales cruciales en la manera de definir históricamente el problema de la enfermedad, las interrupciones, la aflicción o el sufrimiento, ello obedece en razón de **la elaboración simbólica** que cada una de ellas representa. El desplazamiento de una unidad a la otra (de Dios a la Naturaleza y de esta a la Sociedad), no significa la erradicación de alguna de ellas en favor de la primacía de la otra. Simplemente, significa que políticamente intervienen factores que unas veces hacen preponderante la figura de una definición simbólica en detrimento de las otras. Lo que está en juego, no es el valor de verdad de Dios, la Naturaleza o la Sociedad, sino el valor simbólico que cada una de ellas representa.

La sociedad moderna occidental no enferma por su desapego “científico” al orden teológico (la vuelta al esoterismo es un buen recuerdo de ello), ni su desacato a la Naturaleza (el regreso al paraíso de los ecologistas apologeticos añoran esta alternativa), sino por un **elemental déficit de sentido** en el orden de sus relaciones sociales.<sup>79</sup> En tal caso, la enfermedad en la era moderna es un problema de identidad y la crisis que ello genera, no es solo un problema fisiológico, sino básicamente un problema de relación con el **otro** y de cómo se desarrolla este encuentro, en suma; un problema relacional y simbólico.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Concrini y Malagoli, *Psiquiatría y Relaciones Sociales*; p. 32.

<sup>78</sup> A. Comte, A., *Discurso sobre el espíritu positivo*, pp. 143.

<sup>79</sup> Auge, M., *El sentido de los otros*, p. 23

<sup>80</sup> La búsqueda del pasado en el diván es la empecinada búsqueda de una “identidad psiquiátrica” que, a fin de cuentas, procura la seguridad de ser alguien.

La sociedad moderna enferma básicamente de *significado*. Y no porque carezca de él, como hemos observado, sino básicamente por lo contrario. El mercado del orden simbólico es superabundante, pues condensa en cada signo de la cultura, el legado de múltiples historias. En contra de lo que algunos antropólogos europeos pregonan, en razón de un supuesto déficit de sentido, postulamos, al menos para las condiciones de una sociedad con historias múltiples soterradas, **un superávit de significados**. Parece ser que hay una relación inversamente proporcional en este caso: *ante las carencias de un dominio técnico y político sobre la Naturaleza y la Sociedad, se produce una creativa multiplicación de elementos simbólicos que permiten en el orden de lo imaginario y la fantasía, un dominio de los acontecimientos sociales en la escala del pensamiento mágico.*

En el plano de lo cultural se concentran los componentes básicos del legado histórico y la memoria colectiva. En cuanto a las modalidades de construcción social de la enfermedad y la definición de recursos defensivos de curación, se realiza una síntesis paradigmática de relaciones sociales que privilegian la distinción elemental de lo Sagrado. Que la sociedad en abstracto, enferme de significado, no es por carencia de sentido ni crisis de identidad, es porque en todos los casos (Dios, Naturaleza, Sociedad), es el plano de lo simbólico lo que imprime la marca de los acontecimientos históricos. Desde esta perspectiva, la enfermedad es el sentido de una manera específica de relacionar elementos indisociables de una trama por definir: los que enferman, los que curan, los testigos, el discurso que los relaciona y el sistema de las relaciones que los explica a todos. Las primeras intuiciones a este respecto ya lo anunciaban de esta forma.

La enfermedad mental es una patología no del ser, sino de la comunicación... Toda terapia va más allá del dualismo médico-paciente, para hacer intervenir, como elemento mediador entre ambos, al grupo social. No hay cura real sin consenso colectivo... siempre tendremos que recurrir a un tercer término, si queremos comprender los sistemas psicopatológicos... es el consenso colectivo el que define tanto el alienado como la curación del alienado; el "loco" es el aspecto menos importante del sistema de la locura.<sup>81</sup>

La sociedad que enferma de significado no es ya una sociedad que mira únicamente el mal en sí mismo, a su portador estigmatizado, a las instituciones que lo toman en cargo para curarlo o a los que vigilan el curso de este proceso singular. La enfermedad es fundamentalmente, la conjunción de signos que arman una trama y tejen una historia que acontece, que es vivida, después narrada y puesta a disposición como modelo o ejemplo. Es una historia que sirve para ser contada, interpretada y comprendida entre los hombres. La enfermedad es una manera de ubicar las coordenadas espacio temporales de los hombres y sus relaciones; es un intercambio simbólico, un vínculo, una interacción, pero sobre todo una historia susceptible de ser narrada, contada para otros. El que cuenta y el que escucha a través de la palabra, ilustran un complejo proceso, un universo discursivo, una relación social.

---

<sup>81</sup> Bastide, R., *Sociología de las enfermedades mentales*, p. 332-333.

La sociedad y la naturaleza descansan sobre la conservación de un orden universal, protegido por múltiples prohibiciones que aseguran la integridad de las instituciones. La regularidad de los fenómenos. Todo lo que parece garantizar su salud, su estabilidad, está considerado como santo; todo lo que parece comprometerlas se tiene por sacrilego. La mezcla y el exceso, la innovación y el cambio son igualmente temidos. Se presentan como elementos de desgaste y de ruina. Las diversas clases de ritos tienden a *expiarlos*, es decir, a restaurar el orden que perturbaron y a admitirlos a ellos mismos en ese orden, neutralizando la fuerza peligrosa, la *virulencia*, revelada por el solo hecho de la intrusión, de su erupción en un mundo que solo quiere perseverar en su ser y que se entrega a la inmovilidad<sup>82</sup>

Paradójicamente, la enfermedad y sus múltiples conceptualizaciones, evidencian la fragilidad del Hombre, su impotencia ante el símbolo majestuoso de sus circunstancias: Dios, la Naturaleza o la Sociedad.

### *HOMBRES QUE SE CURAN CULTURALMENTE DE SENTIDO.*

Que las sociedades enfermen históricamente de significado, a través del despliegue simbólico de sus representaciones (Dios, Naturaleza, Sociedad), es apenas una primera parte del proceso que implica, que culturalmente los hombres se curen de sentido por vía de sus relaciones sociales, del intercambio de su palabra, de sus instituciones. Esto significa que la sociedad y el hombre no son más una simple modalidad del “ser”, sino una acción simbólica desplegada en rúbricas culturales específicas evidenciadas como acontecimientos históricos.

La enfermedad es un acontecimiento histórico, de la misma forma que las modalidades de curación por vía de ritos instituidos. Enfermar y curarse son un proceso que compete a la dimensión sagrada (que no religiosa únicamente) de la cultura. El orden sagrado de la cultura es un elemental principio de diferenciación: estar enfermo es, antes que nada, ser diferente, representar otra cosa, significar un estado de excepción, es portar una cualidad distintiva. Después, las diferentes culturas se encargan de estimar positiva o negativamente ese signo diferencial. Del mismo modo, el proceso de curarse evoca una potencia, una fuerza misteriosa de conversión, de cambio, de movimiento, un desplazamiento de lugar ritualmente procesado.

Esa potencia mágica de lo sagrado no es exclusiva de la cultura religiosa, sino de toda una cultura. El sistema de representaciones que Dios, la Naturaleza o la Sociedad despliegan, se diferencia por su contenido o su forma; es decir, ellos mismos son la diferencia, y en cuanto tal, lo sagrado en oposición a lo profano que siempre es lo “otro” cultural, lo distinto, lo enfermo: curar entre los hombres es, en todo caso, hacer al otro similar; reducirlo a la definición del signo familiar, someterlo al veredicto absoluto de la palabra que lo representa ya sea en relación con las proyecciones de lo divino, lo natural o lo social. Lo que importa

---

<sup>82</sup> Caillos, R., *El hombre y lo sagrado*, p. 147.

es que lo sagrado cultural no es competencia exclusiva del pensamiento religioso, sino un principio elemental de diferenciación en el orden simbólico de la cultura.

Lo sagrado, como principio básico de diferenciación, instauro en el plano de la categoría "enfermedad", elementos que corresponden no al orden fisiológico de los cuerpos como anatomías, ni al orden moral del cuerpo como continente de impureza, sino al intercambio simbólico de representaciones, a la convergencia de atribuciones recíprocas: la enfermedad, el enfermo y el que cura, sometidos a un sistema o metasistema que los hace indispensables unos a otros en razón de su diferencia. Lo sacro imputa calidad de diferencia, cualidad de diversidad; es el lugar del más allá de lo cotidiano profano, lo insoportablemente recurrente, lo común, lo monótono, lo homogéneo.

Los diferentes procesos de la enfermedad mental, lo mismo que los distintos procesos por medio de los cuales se intenta curarla, se inscriben siempre en las sociedades tradicionales en el interior de representaciones colectivas que entran dentro de las categorías de lo sagrado... en estas sociedades muy arcaicas,..., la organización psicológica de los individuos, sus relaciones con los objetos y las imágenes difieren tanto de los que hoy conocemos que sería absurdo pretender comprenderlas de acuerdo con nuestras categorías psiquiátricas contemporáneas...

A medida que las sociedades evolucionan... comienzan a prevalecer la iniciativa individual y la competencia.... Más tarde debido a las presiones ejercidas por el individualismo económico que conduce paulatinamente a las sociedades hacia el descalabro de sus fundamentos políticos, la locura no asume más la forma de una epidemia relacionada con un mito colectivo (la posesión demoníaca en la Europa del medioevo) y se transforma en locura de dos, de tres, de cinco...

Pero la catástrofe psicopatológica se produce en las zonas urbanizadas.

Porque la ciudad,..., multiplica los problemas para los cuales una sociedad religiosa tradicional de evolución lenta no está en modo alguno preparada: impone a los individuos comportamientos diferentes y a menudo despojados para ellos de toda significación.<sup>83</sup>

Si la enfermedad instauro un principio de diferenciación, inscribe el orden de lo sagrado por vía de una manera particular de hacer circular sus símbolos, los hombres representan el juego múltiple de estas representaciones. Lo que se pretende capital exclusivo de las sociedades primitivas, la locura como una epidemia relacionada con un mito colectivo, se actualiza en las sociedades modernas como un déficit de sentido, una pérdida progresiva de una identidad ancestral, una matriz cultural que se hunde entre los escombros y desperdicios de la ciencia y la tecnología. Curarse entre los hombres es, restaurar un símbolo en el espacio de las rupturas, las diferenciaciones, las enfermedades. El hacer al otro similar por vía de un proceso de regulación normativa. El curar es, también, un proceso de regulación del cambio: un ritual de iniciación, un ritual de pasaje, un ritual; una regulación de las relaciones sociales, un asunto político entre los hombres.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> Bastide, R., Op-cit; p. 91-107-108.

<sup>84</sup> La línea argumental de las alternativas psiquiátricas, intuyeron lo que a la postre, no podrían desarrollar: la comprensión cultural de los procesos rituales de control social ineludibles en toda forma de organización social. Al politizar una forma de control social



La sociedad de los hombres que se curan es una sociedad mediada por instituciones: religiosas, médicas, civiles, morales, académicas, etc. No importa la naturaleza que adopten ni la figura que representen; son en todo caso, procesos rituales los que organizan la vía y los mecanismos de la trama que se urde y que está en juego. Curarse es un procedimiento práctico, la acción simbólica de restaurar en la fractura, el significado que faltaba, el signo en el vacío. Curar se es estar en equilibrio, consensar con el grupo social, restablecer con este la articulación de los sentidos extraviados, aun cuando se disienta de los principios normativos. Este es el caso de los “seres articulados”, los grupos minoritarios que aun en su diferencia marcada, encuentran un lugar en el orden cultural y un manejo en el plano político, como lo son: los locos, los delincuentes, los mendigos, las brujas en alguna época, y ahora, algunos personajes de la urbe moderna: indigentes, niños de la calle, adictos, etc. La diferencia y enfermedad que estos seres representan, concuerdan, sin embargo, en la lógica del consenso; *tienen un lugar en la exclusión de sus inclusiones asilares: sus internamientos y encierros.*

Sin embargo, no es el encierro y la política social que lo sustenta el problema de base de este proceso; la condena moral o política de las modalidades de encierro o internamiento no constituyen el problema central de la explicación que buscamos. Es la organización de esta particular modalidad de acción humana. Es la historia entretrejida de este acontecimiento; la historia que se reproduce de cultura en cultura y de institución en institución por los siglos de los siglos.

No intento delimitar exactamente el campo de la persecución; no intento determinar con precisión dónde empieza y donde acaba la injusticia. En contra de lo que piensan algunos, no me interesa la distribución de buenas o malas notas en el orden social y cultura. Sólo me interesa mostrar que hay un esquema transcultural de la violencia colectiva y que es fácil esbozar, a grandes rasgos, sus perfiles<sup>85</sup>

El curarse de los hombres a través de sus instituciones, introduce el valor temporal de las historias relativas y múltiples de lo humano. La trascendencia central de estos esquemas transculturales, como los llama Girar, o el esfuerzo “por unificar estos fragmentos aislados, por integrarlos en una sola trama a fin de descubrir el sentido de su destino”<sup>86</sup>

Para el hombre de las sociedades arcaicas (...), lo que pasó ab origine es susceptible de repetirse por la fuerza de los ritos. Lo esencial para él es, pues, conocer los mitos. No sólo porque los mitos le ofrecen una explicación del Mundo y de su propio modo de existir en el Mundo, sino, sobre todo, porque al recordarlos, reactualizarlos, es capaz de repetir lo que los Dioses, los Héroes o los Antepasados hicieron ab origine. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas. En otros términos: se aprende no sólo cómo las cosas han llegado a la existencia,

---

en las sociedades capitalistas, perdieron de vista el valor simbólico que esta modalidad cultural asume en toda sociedad, al politizar la experiencia del “sufrimiento, pierden de vista el argumento mítico que sustenta la base de esta experiencia humana y el lugar que ocupa en la dimensión cultural de la sociedad.

<sup>85</sup> Girar, R., *El chivo expiatorio*, p.30.

<sup>86</sup> Eliade, M., op. Cit., p.132.

sino también dónde encontrarlas y cómo hacerlas reaparecer cuando desaparecen... los mitos revelan todo cuanto ha sucedido, desde la cosmogonía hasta la fundación de las instituciones socioculturales.<sup>87</sup>

Las instituciones de cura entre los hombres son procesos rituales que tienden a restaurar el orden ahí donde las perturbaciones han dejado su marca, su huella. “Las diversas clase de ritos tienden a expiarlos, es decir, a restaurar el orden que perturbaron y a admitirlos a ellos mismos en ese orden, neutralizando la fuerza peligrosa, la virulencia...”<sup>88</sup>

En suma, se dibuja un eje que va de la intuición de un esquema transcultural que organiza la dispersión de múltiples signos de la historia y de la cultura en una trama como base de los mitos que dan origen y fundamento a las instituciones socioculturales. Las cuales constituyen, el marco de los procesos rituales y la comunicación que les es posible por vía de sus “símbolos”.

El Mundo habla al hombre, para comprender este lenguaje, basta conocer los mitos y descifrar los símbolos (...) El Mundo no es ya una masa opaca de objetos amontonados arbitrariamente, sino un cosmos viviente, articulado y significativo. En última instancia, El Mundo se revela como lenguaje<sup>89</sup>

Que las instituciones enfermen históricamente de significado y los hombres se curen culturalmente de sentido, habla de un proceso doble de individuación de las diferencias y de socialización de las significaciones. Lo cultural en el análisis institucional se refiere en este caso, a un concepto semiótico de la cultura, donde “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”.<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Girar, R., Op. Cit. P. 24.

<sup>88</sup> Caillois, R. Op. Cit. p. 147.

<sup>89</sup> Eliade, M. OP. Cit. P. 149. Es sorprendente como suele concebirse actualmente, también, a las instituciones en términos del lenguaje; la institución es hablada por los símbolos que maneja.

<sup>90</sup> Geertz, C., *La Interpretación de la culturas.*, p. 20.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alcoholicos Anónimos, 1996, pp.189
- Araujo Paullada, G., *La cárcel como pedagogía totalizante*, en TRAMAS,UAM, 1994, pp.256
- Astorga, L., El siglo de las drogas, Espasa Calpe, 1996, pp.168
- Astorga, L., Mitología del "narcotraficante" en México, Plaza y Valdes, 1996, pp.150
- Auge, M., El sentido de los otros, Paidos, 1996, pp.157
- Bastide, R., Sociología de las enfermedades mentales, Siglo XXI, 1986, pp.29
- Bourdieu, P., El sentido práctico, Taurus, 1991, pp. 365
- Caillos, R., El hombre y lo sagrado, FCE, 1985, 167
- Cancrini, L, y Malagoli, Psiquiatría y relaciones sociales, Nueva Imagen, 1985, pp.123
- Cassirer, E., Antropología filosófica, FCE, 1995, 234
- Castel, R., La sociedad psiquiátrica avanzada, Anagrama, 1985, pp.435
- Castel, R., Para una crítica de la institución psiquiátrica,  
CIJ, Riesgos macrosociales de farmacodependencia a nivel municipal y red estratégica de atención en México, 1989, pp. 189
- Comte, A., Discurso sobre el sentido positivo, Sarpe, 1984, pp.157
- CONADIC, Directorio de instituciones que atienden problemas de adicciones, SSA, 1992, pp.98
- Cuadernos del CEMEF., 1973, pp.145
- Díaz Cruz, R., Archipiélago de rituales. Anthropos, 1999, pp.333
- Disolventes Inhalables. Consejo Nacional Contra las Adicciones-CIJ, 1985, pp. 543
- Eliade, Mircea., Tratado de historia de las religiones, Ed. Era, 1994, pp. 362
- Escotohota, A., Historia de las drogas, Alianza, 1990, pp.397
- Fort, J., La sociedad adicta, Laia, 1984, pp.169
- Freud, S., Psicología de las masas y análisis del yo, Amorrortu, 1996, pp. 135
- Geertz, C., La interpretación de las culturas, Gedisa, 1997, pp. 390
- Girar, R., El chivo expiatorio, Anagrama, 1995, pp. 256
- Girar, R., La violencia y lo sagrado, Anagrama, 1995, 339
- González Navarro., M., La pobreza en México, Colmex, 1987, pp.534
- Gruzinski, S., La colonización de lo imaginario, FCE, 1996, pp. 345
- Habermas, J., La lógica de las ciencias sociales, Tecnos, pp. 356
- Heller, H., Teoría de la historia, Alfaguara, 1995, pp.346
- Herrera Madrigal, J., Jusnaturalismo e ideario político en John Locke, UAM, 1990, pp.201
- Jervis, G., La ideología de la droga, Anagrama, 1982, pp, 134
- Laplantine, F., Las tres voces de la imaginación colectiva, Gedisa, 1987, pp. 223
- Lourau, R., El análisis institucional, Amorrortu, 1987, pp.276
- Maisonneuve, J., Ritos religiosos y civiles, herder, 1991, pp.149
- Malfé, R., Fantásmata. El vector imaginario de procesos e instituciones sociales, Amorrortu, 1997, pp. 234
- Medina Mora y Mariño, El abuso de drogas en América Latina, FCE, 1987, pp379
- Milanese, E., Modelo psicosocial de prevención y tratamiento de la farmacodependencia, HIJ-UE, mimioografiado, 1995, pp. 456
- Moscovici, S., Psicología social 1, Paidos, 1988, pp. 345
- Musto, D.F., El combate de las drogas en América Latina, FCE, 1987, pp.379
- Necesidades esenciales en México, Siglo XXI, 1985, pp. 325
- Ortíz Quezada, La enfermedad y el hombre, Nueva Imagen, 1985, pp.155
- Paskan, E., Suieto, goce y modernidad, Atuel-TyA,1995, pp.126
- Radcliffe-Brown, A.R., El método de la antropología social,
- Rodarte Zárate, A., El delito contra la salud, 1996, pp.165
- Soberón, et. All., La salud en México: testimonios 1988, INS, 1990, pp. 265
- Szasz, T., Nuestro derecho a las drogas, Anagrama, 1995, pp.234
- Thompson, J.B., Ideología y cultura moderna, UAM, 1990, pp.482
- Turner, V., Antropología de la experiencia,
- Turner, V., El proceso ritual, Tecnos, 1988, pp.217