



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**EL ORDEN DE LOS ESPÍRITUS:**

**SUBJETIVIDAD Y LOCURA EN EL MÉXICO MODERNO Y  
CONTEMPORÁNEO**

**ZENIA YÉBENES ESCARDÓ**

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Mtro. Ricardo Falomir Parker

Dra. Julieta Lizaola Monterrubio

## **ABSTRACT**

Los pacientes psiquiátricos urden su experiencia psicótica con significantes considerados sintomáticos de un pensamiento “mágico”, desviado o patológico. Estos significantes “mágicos” o “supersticiosos” no parecen, sin embargo, identificados con el irracionalismo sino con una exacerbación de los procesos autorreflexivos ligados a la modernidad. Para explorar esta paradoja, asistimos al nacimiento de la psiquiatría en México y a su relación con la constitución de un sujeto moderno que se vincula, de manera inédita, con nuevos regímenes de creencia. Si la modernidad supone una relación nueva con la religión que patologiza a cierto tipo de sujeto como supersticioso, ahondamos en lo que la antropología, disciplina ella misma moderna, tiene que decir de esta distinción que se formula a través de la relación entre magia, ciencia y religión. Finalmente, a través de las experiencias surgidas en el trabajo de campo, cuestionamos qué nos dice de la sociedad mexicana actual las formas en la que la locura se manifiesta, y qué puede suponer que los significantes esotéricos o mágicos sean tan importantes para los pacientes hasta el punto de ser la base con la que consideran, aun hoy, que hay que urdir toda experiencia.

Esta tesis está dedicada a los Yébenes (nones) y a todos y cada uno de los pacientes cuyas vicisitudes se narran en estas páginas.

Agradezco profundamente al Dr. Rodrigo Díaz que al mismo tiempo que me leía de manera atenta y rigurosa, me haya permitido desarrollar esta investigación con enorme respeto y libertad. Al Mtro. Ricardo Falomir le agradezco la generosidad, la sensibilidad y la escucha abierta a los lapsus y las fallas. A la Dra. Julieta Lizaola su complicidad y compañía en mis intentos de escudriñar las prácticas y los discursos heterodoxos y de tender puentes entre la antropología y la filosofía.

Agradezco a las familias de mis informantes y a aquellos que dentro de instituciones y hospitales y comunidades terapéuticas me hicieron partícipe de su confianza. Esta investigación no hubiera sido posible sin la asistencia del personal del Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, de la Biblioteca "Nicolás León", y del Archivo Histórico de la Facultad de Medicina. El personal de servicios bibliotecarios de la UAM-Cuajimalpa fue indispensable a la hora de conseguir préstamos interbibliotecarios y títulos imposibles.

*Last but not least*, agradezco a Jesús Morales Escalante que me alentó como nadie a llevar a cabo esta investigación, me apoyó y me acompañó en todo el proceso, y no me permitió rendirme.

# INDICE

## INTRODUCCIÓN

i

## I. DESDE EL ARCHIVO: HETEROCRONÍAS

### Los fantasmas de la historia. La psiquiatría como ciencia de la moral

1.1 Perseguir fantasmas..... 1

1.2 La forja de la nación moderna..... 2

1.3 La locura y el proyecto de normalización..... 11

1.4 Los extraños parentescos: locos, criminales, suicidas..... 41

#### *Exempla*

*¿Loco, anómalo, irresponsable?: la fabricación del caso de Alberto Nicolat Talocín..... 71*

1.5 Nostalgia del absoluto..... 100

#### *Exempla*

*demencia precoz y esquizofrenia en México. Relato de un silencio..... 120*

1.6 Breve antología de vidas extraviadas..... 167

1.7 Adenda..... 175

## II. DESDE LA ANTROPOLOGÍA: HETEROTOPÍAS

### Historias de fantasmas: la razón hechizada

2.1. Ciencia, magia y religión: ¿primitivismo y locura?..... 177

2.2. Releyendo a Evans-Pritchard: el oráculo..... 188

2.3 Releyendo a Lévi-Strauss: mana..... 207

2.4 La conjura de la contingencia..... 215

## III. DESDE LA SUBJETIVIDAD

### Psicopatología de los fantasmas de la vida contemporánea

3.1 Los signos de los tiempos..... 221

3.2 Primera escena: La magia de las mercancías en el México contemporáneo.....	223
<i>Fragmentos desde la locura</i>	
<i>El hijo del quinto sol: sujeto y experiencia en el capitalismo de ficción.....</i>	<i>243</i>
3.3 Segunda escena: El totemismo de Estado en el México contemporáneo.....	262
<i>Fragmentos desde la locura</i>	
<i>Rubén F y la hostilidad ubicua: Crisis de autoridad e investidura simbólica.....</i>	<i>273</i>
3.4 Tercera escena: Neurociencia y biotecnología en la era del DSM.....	293
<i>Fragmentos desde la locura</i>	
<i>Lucía L: cuerpos habitados, cuerpos deshabitados .....</i>	<i>325</i>
<b>IV. (IN) CONCLUSIÓN: DINOS CÓMO SOBREVIVIR A NUESTRA LOCURA.....</b>	<b>342</b>
<b>V. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>346</b>

## INTRODUCCIÓN

Un camino siempre está en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha. La práctica requiere un oficio. Permanezca usted en camino y, sin-salir-del camino, *pero en la errancia*. Aprenda usted el oficio del pensar.

Martin Heidegger

Las páginas que se despliegan a continuación, lo hacen como un *montaje*. En ellas, se alternan el devenir de la nación, análisis de expedientes clínicos desde finales del siglo XIX, estudios de caso, textos de psiquiatría antiguos y actuales, y textos antropológicos sobre la magia; estudios sobre la relación entre superstición y psicopatología; retazos de mi experiencia de tres años con pacientes esquizofrénicos; relatos “mágicos” de estos pacientes sobre el origen, la salvación y la destrucción del mundo; reflexiones sobre la biopolítica y lo que significa constituirse como sujeto en el México moderno y contemporáneo. Aunque he dividido la trayectoria que seguiría un hipotético lector en tres partes, y he procurado ordenar el material en consecuencia, la clase de lectura que tengo en mente no asume una correspondencia directa entre las palabras y las cosas, no se confina a significados únicos, ni apuesta por la resolución de la contradicción. No describe un proceso como lineal, ni hace descansar la explicación en correlaciones simples ni en variables singulares<sup>1</sup>.

He intentado plantear preguntas que me parecen importantes, e introducir en la escritura lo que a mí misma me ha acompañado mientras buceaba en el archivo, llevaba a cabo trabajo de campo con personas diagnosticadas de esquizofrenia, o leía los clásicos de la antropología, junto con sesudos textos de alienistas y psiquiatras. Al final, he procurado transmitir y reflexionar sobre la impresión que Karl Jaspers

---

<sup>1</sup> Joan Scott, “The Evidence of Experience”, en *Critical Inquiry* 17 (1991):773-795.

describió así: “Nos asombramos del hecho de las psicosis. Son enigmas del ser humano como tal. *El hecho de que existen nos concierne a todos*”<sup>2</sup>.

### ***Los inicios de una investigación***

La decrepitud está en todas partes, el desorden es universal. Basta con abrir los ojos para verlo. La gente rota, las cosas rotas, los pensamientos rotos.

Paul Auster

Estamos a finales del año 2008. El escenario es la ciudad de México, zona metropolitana de la ciudad de México, zona conurbada del valle de México. En la multiplicación de los nombres se juega la indefinición del espacio en un traspatio que alterna a la multitud, los jirones de trapo y las telecomunicaciones. Los diversos mecanismos que se han dado para sobrevivir en esta mezcla de asfalto y terracería, de cables tendidos ilegalmente, antenas parabólicas, medios de comunicación altamente tecnificados, y fiestas comunitarias y barriales. La locura no es ajena a mi historia familiar (hay en ella pacientes psiquiátricos, e incluso algún que otro psiquiatra), y desde hace poco tiempo (además de participar en algunos proyectos de investigación vinculados a la filosofía y el psicoanálisis) atravieso la ciudad para llevar a cabo como voluntaria, un pequeño taller de lectura y escritura para personas diagnosticadas de esquizofrenia. Mis incursiones en el mundo de la neurología, la psiquiatría y el psicoanálisis han, sin embargo, comenzado mucho antes. En parte, me imagino, por la curiosidad de lo que, a medias palabras, he oído de niña en casa. En parte, porque mi área de interés profesional, antropología y filosofía de la religión, me lleva a menudo a interrogarme por el carácter límite de ciertas experiencias y por la relación entre la creencia y el delirio<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Karl Jaspers, *Psicopatología general*, FCE, México, 2006, p.857

<sup>3</sup> Tal y como advierte Byron Good, al definir algo como “creencia”, “creer” o “sistemas de creencia” habitualmente realizamos juicios de valor sobre ese algo y autorizamos la posición y el conocimiento del observador antropológico. Considero no obstante que se puede hacer un uso del término creencia que no necesariamente suponga una visión preposicional, mental, voluntarista e individualista sino más bien *un modo relacional*. Cfr. Byron Good, “La antropología médica y el problema de la creencia”, *Medicina, racionalidad y experiencia: Una perspectiva antropológica*, Bellaterra, Barcelona, 2003, pp.21-60.

No es sin embargo sino a finales de 2008 que gracias a P, un amigo que trabaja en un centro de día de atención a la Salud Mental en un hospital al sur de la ciudad de México, empiezo la aventura de los talleres para personas diagnosticadas de esquizofrenia, que repetiré, a lo largo del tiempo, en distintos lugares. En *Historia y trauma*, Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, dos psicoanalistas que han hecho un exhaustivo trabajo de campo, estudian la curiosa alteración del tiempo entre quienes han sufrido un episodio psicótico. La memoria en la locura, que ellos describen como memoria traumatizada, no tiene hilo narrativo. Las historias siempre se desarrollan en el momento: “Había una vez, se convierte en había una y otra y otra vez”<sup>4</sup>. A menudo, esta es la experiencia que tengo y tendré en los talleres. En el primero, estamos cerca de una avenida bulliciosa, en un ir y venir de tránsito, en ciertos días de la semana se instala un tianguis o mercado ambulante. Los asistentes llegan (solos o acompañados) en transporte público, suelen vivir en colonias lejanas, y atraviesan una ciudad que puede llegar a ser tan ferozmente hostil... Al verlos llegar, yo misma, que recorro la urbe en metro y microbús, miro la avenida y me pregunto cómo lo hacen: “Una ciudad como esta no es para todo el mundo. Aquí estamos siempre en pie de guerra. Este es un lugar para soldados, para gente entrenada en el combate cuerpo a cuerpo. Aquí el que no conoce de estrategias y de artimañas tarde o temprano es derrotado, se retira o sale corriendo”<sup>5</sup>.

Los asistentes al taller son todos jóvenes, entre los dieciocho y los veinticuatro años, la mayoría estudiaba o trabajaba hasta que acaeció el primer brote psicótico que supuso *el parteaguas*: “Yo era como todos mis hermanos – escribe J- pero me cayeron encima esos seres y me atravesó un rayo”. Proceden de sectores medios y populares y han sido recientemente diagnosticados de esquizofrenia. Estar en contacto con ellos en estas primeras etapas hará que, posteriormente, cuando conozca a pacientes que lleven mucho tiempo ingresados o bajo tratamiento, que arrastran los pies y con los brazos y las piernas tiesos como marionetas de madera, me parezca que la apatía extrema, la abulia o el desinterés que muestran es más bien fruto de años de psicofármacos, de angustia, y en algunos casos del efecto abrumadoramente distractor de las alucinaciones auditivas y/o visuales.

---

<sup>4</sup> Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, *Historia y trauma: la locura de las guerras*, FCE, Buenos Aires, 2011, p.293.

<sup>5</sup> Mario Mendoza, *La locura de nuestro tiempo*, Seix Barral, Bogotá, 2009, p.10



A pesar de que se supone que tengo años de experiencia docente, nada de eso parece servirme aquí. La carencia de hilo narrativo en el taller es lo habitual. A veces asiste una persona, otras veces asisten diez, de las que sólo volveré a ver a dos. A veces no quieren escribir, y yo les digo que no se trata de obligar a escribir a nadie. Otras, cuando les digo eso, es cuando deciden escribir sin detenerse. A veces, se sumen en el silencio. A veces, quieren hablar y pueden hacerlo durante mucho tiempo, de forma ininterrumpida. Aunque el taller dura una hora, hay quien a los veinte minutos anuncia: “Ya es hora de irse” o hay quien sigue sentado escribiendo hora y media después. Mi impresión al estar con ellos es que *esta carencia de hilo narrativo tiene que ver con el meollo de su propia experiencia; que con ella se muestra algo a lo que hay que prestar atención*. “No me parece estar – le comento a P, el psicólogo clínico que me ayuda a proponer el primer taller- con personas que tienen alguna incapacidad fundamental, sino con personas que parecen estar siendo afectadas, a veces incluso tomadas, por alguna cosa que requiere de toda su atención y de toda su energía”. Si volvemos a Davoine y a Gaudillière para ellos los pacientes viven “fuera del tiempo”<sup>6</sup>. Es decir, se ven afectados por una experiencia radical que los absorbe por completo y de la que no pueden desentenderse. Lo que yo percibo es que son personas aquejadas por algo muy complejo que suelen presentar muy pocas similitudes con el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* que he procurado leer (sobre todo en los rubros que conciernen a la esquizofrenia y al trastorno esquizofreniforme) de cabo a rabo.

A los alumnos del taller les gusta saber que imparto antropología y filosofía y que me he especializado en el ámbito de estudios sobre la religión. Me suelen hacer preguntas al respecto. Me hablan de revelaciones metafísicas y religiosas, muestran un interés inusitado por todo lo esotérico, me piden que leamos “libros para descifrar símbolos”, “los libros secretos de la biblia”, “El misterio de los ojos de la virgen de Guadalupe”. En ningún momento me parece estar con sujetos caracterizados por una embriaguez dionisiaca, o que liberan creativamente sus más primitivos instintos, como he leído en algunas descripciones, más o menos poéticas, de la locura. Más bien al revés. Incluso en su interés por la sexualidad, algunos son extremadamente analíticos. Quizá vivir fuera del tiempo, como dicen Davoine y Gaudillière, les permite hallar una instancia de observación hipercrítica del tiempo mismo, y de lo que habitualmente en la existencia

---

<sup>6</sup> Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, *op cit*, p.271.

social tomamos por garantizado. Por ejemplo, me hace ver D, el absurdo del ritual social de saludar diciendo “hola”.

Incluso los más expresivos y eufóricos manifiestan cosas como “tengo demasiadas *ideas* en mi cabeza y va todo deprisa, deprisa”; es “por la tormenta de *pensamientos* que no puedo decir muy rápido, ¡menos escribir!”. El desaseo, la despreocupación por la higiene que muestran a veces, me parece comprender que tiene que ver con esto. Más que ligados a los instintos o al desbordamiento de las pasiones (idea que como he dicho subyace muchas veces a la imagen de la locura) en lo *que parecen detenidos diría yo*, casi como si carecieran o se desvincularan del cuerpo, *es en sus propios procesos mentales*. Había comenzado a impartir los talleres sin más idea que la de ampliar el interés y curiosidad que me incitaba a asistir a cursos de teoría psicoanalítica y a conferencias de psiquiatría y neurociencias; o a participar en proyectos académicos que vinculaban las teorías de la subjetividad con el psicoanálisis. Seguramente tampoco andaba demasiado lejos la relación que sostengo con la locura en mi propia historia familiar. Escribir bajo su presión no necesariamente ha supuesto escribir sobre ella, pero sí en su horizonte. La curiosidad intelectual sobre cualquier enfermedad que no nos es ajena, surge sin duda del deseo (fracasado) de dominarla.

El constatar con los asistentes del taller que urdían su experiencia psicótica con significantes religiosos y metafísicos no ortodoxos, y por ello más bien considerados como sintomáticos de un pensamiento mágico o supersticioso *de carácter patológico* fue lo que sin embargo espoleó, *conscientemente*, la idea de realizar una investigación antropológica. Hay que advertir que la locura *como enfermedad mental* es una figura histórica reciente. Durante muchos siglos coexistió codo a codo con una etiología *natural* (en la que era fruto no de un desorden mental sino de un desequilibrio humoral); una etiología *sobrenatural* en la que lejos de ser una enfermedad era un *signo o prueba*, producto de una intervención divina o una posesión demoníaca. Si en la Edad Media o el Renacimiento:

Se elegía no emplear las categorías naturales y se adscribían ciertos comportamientos por ejemplo, a una posesión, no era debido a la inadecuación de la inteligencia o del conocimiento médico de los individuos [...] Asumir que no eran lo suficientemente sofisticados para conocer los significados correctos de los síntomas que experimentaban y atestiguaban, nos dice más de la arrogancia de los investigadores modernos que de los males premodernos [...] La crítica de Arthur

Kleinman es a este respecto particularmente útil:” [...] estudios de este tipo superponen sus propias categorías culturales en alguna muestra de conducta desviada [de otras épocas] como si sus propias clasificaciones de la enfermedad no fueran ellas mismas culturales”<sup>7</sup>.

Horizontes históricos y sociales producen las condiciones de posibilidad para ciertas experiencias que para nosotros, *quizá* hoy, no son posibles. Sin embargo, yo más bien me preguntaba por los procesos socioculturales que supusieron privilegiar *la etiología natural* y por su relación con la constitución de un sujeto específicamente moderno en un ámbito concreto: el de la nación mexicana. Me interesaba dilucidar cómo y de qué forma se distingue la superstición de lo que no lo es; cómo en cierto momento la superstición se fue tornando patológica y volviéndose competencia de la psiquiatría. Me preguntaba si decía algo de la relación entre la locura y la modernidad, que los pacientes articularan su experiencia, precisamente *desde lo que se describía como supersticioso*.

Lo que espoleó la investigación en segundo lugar, fue el percatarme en el ámbito de los talleres y en un contacto más estrecho con algunos de los pacientes, de que estos significantes “mágicos” o “supersticiosos” no parecían tan identificados con el irracionalismo como con una exacerbación de los procesos autorreflexivos ligados a la modernidad<sup>8</sup>. Lo que los pacientes no parecían controlar a través de ellos no eran sus instintos ni deseos, sino su necesidad de control; de lo que no parecían poder distanciarse no era de sus emociones, sino de la necesidad irremisible de establecer distancia; de lo que no parecían tener conciencia era que la atención a sus propios procesos reflexivos les hacía perder la habilidad para interactuar “naturalmente” con los demás. L me contaba: “Con mi cerebro yo veo y creo la verdad del mundo. Por eso tengo miedo de dormirme”. Al escucharla yo recordaba al *Fausto* de Goethe: “¿te tuteas con el diablo y temes a una llama?”

---

<sup>7</sup> Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago, 2007, pp.2-3; Cfr. Arthur Kleinman, “Depression, somatization and the new-cross cultural psychiatry”, *Social Science and Medicine* 2 (1977): 4.

<sup>8</sup> Cfr. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, 1991; Charles Taylor, *Fuentes del yo: La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.

Mis interrogantes al respecto tenían que ver con si la esquizofrenia podía vincularse a una intensificación de la *constitución de un sujeto específicamente moderno*. De ser así, y si esta intensificación se manifestaba a través de significantes “mágicos”, ¿qué relación había entre la magia (o la superstición), los procesos de constitución del sujeto moderno y la locura? ¿Podría esta relación contribuir a iluminar el carácter fragmentario y disputado de la modernidad nacional, y sus efectos sobre los sujetos?

### ***Hacia una forma moderna de locura***

La locura es el límite que no deben de trasgredir ni la razón, ni los sentimientos, un más allá en el que cada época, a su modo, se antoja que debe de congregar a todos los que franquean la frontera del buen juicio, o dicho de otro modo, la noción donde cada cultura aloja los residuos mentales que genera y que no es capaz de asimilar.

Fernando Colina

Louis Sass (a quien no se ha de confundir con el padre de la antipsiquiatría Thomas Szasz) ha planteado en su obra magna *Madness and Modernity: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought* (y en numerosos artículos e indagaciones anteriores y posteriores)<sup>9</sup> la siguiente pregunta: “¿qué pasaría si la locura, por lo menos en algunas de sus formas, se derivara de un agravamiento más que de un oscurecimiento de los procesos autorreflexivos de la conciencia, y de una alienación *no de la razón, sino de las emociones, los instintos y el cuerpo?*”<sup>10</sup>. La tesis de Sass es que la fenomenología de esa forma de locura que es la esquizofrenia, ofrece un acceso sumamente enriquecedor *a las estructuras de la subjetividad moderna*. Para mostrarlo,

---

<sup>9</sup> Pueden consultarse algunos de estos artículos en la bibliografía. Sass rescata la importancia de la fenomenología en la investigación sobre la esquizofrenia. Ha tenido colaboraciones muy significativas dentro de volúmenes como Man Chung, Bill Fulford y George Graham (eds), *Reconceiving Schizophrenia* de la serie de la Universidad de Oxford International Perspectives in Philosophy and Psychiatry; o el volumen pionero de Janis Hunter Jenkins y Robert John Barrett (eds), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience* (Cambridge Studies in Medical Anthropology), Cambridge University Press, Cambridge, 2004. A la contribución muy reconocida de su obra magna, se aúna la obra sumamente recomendable, dedicada al famoso Presidente Schreber a la luz del último Wittgenstein. Cfr. Louis A. Sass, *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*, Cornell University Press, Ithaca, 1994.

<sup>10</sup> Louis A. Sass, *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1994, p.4.

acude a iluminar las afinidades y puntos de convergencia que halla entre esta forma de locura y la forma de literatura y arte típicamente moderna, *el modernismo*. Así, compara distintas manifestaciones de la esquizofrenia con una serie de obras modernistas literarias, estéticas y artísticas, que se unen por su interés o su manifestación (característicamente moderna) en la hiperreflexividad y en la autoalienación. Hay que recordar que *en el sujeto moderno*

Los dos aspectos del doble papel que desempeña el ser humano ante sí y ante el mundo, el de conocedor de sí mismo y el de conocido por él mismo, el de perceptor de sí y de otros y el de percibido por él mismo y por los otros, el de observador separado del universo y el de criatura sumida en el devenir del universo, fueron hipostasiados de tal manera en los usos mentales y lingüísticos que, por así decirlo, se presentaron como objetos distintos [...] De hecho la tendencia a representar funciones como si fueran objetos fue tan lejos, que la relación entre éstas era vista como una relación espacial. La actividad, característica del ser humano de la observación y el pensamiento, y la correspondiente dilación en actuar, la creciente represión de los impulsos emocionales y la consiguiente sensación de estar separado, de estar frente al universo, se objetivó en la concepción de algo que se podía localizar en el interior de la misma persona, tal como ésta se veía en su calidad de objeto observable por su reflexión, en su calidad de cuerpo entre cuerpos<sup>11</sup>.

La esquizofrenia, que Sass describe (él mismo aclara que en un tipo ideal à la Max Weber) como un “trastorno de la experiencia del yo acompañado por una conciencia incrementada de aspectos de la experiencia que habitualmente permanecen como tácitos o presupuestos; y una disminución en el sentimiento de existir como sujeto de conciencia”<sup>12</sup>; sólo sería posible en el contexto histórico y en la sociedad que habría dado lugar a un sujeto capaz de tomarse a sí mismo, aun de forma extraviada, como objeto de autoconciencia. *Enloquecemos cultural y socialmente*. Al respecto, me gustaría hacer mía la aseveración de Clifford Geertz: “no existe una naturaleza humana

---

<sup>11</sup> Norbert Elias, “Problemas de la autoconciencia y de la concepción del ser humano, 1940-1950” *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990, p.129; también Marino Pérez Álvarez, *Las raíces de la psicopatología moderna: La melancolía y la esquizofrenia*, Pirámide, Madrid, 2012, pp.165-166. Hay que reconocer entonces que formas de conciencia como la psique griega (“conócete a ti mismo”) o la interioridad agustiniana, no tienen nada que ver con la reflexividad autofundada en un yo autónomo y fundador del conocimiento como conciencia subsistente por sí misma, propia de la modernidad.

<sup>12</sup> Louis A. Sass, “Self and world in schizophrenia: Three classic approaches”, *Philosophy, Psychiatry, Psychology* 8 (2001):251-253.

independiente de la cultura”<sup>13</sup>. Jerome Bruner, al recordar la lectura por la cual a partir del siglo XIX, la cultura venía a ser una especie de “capa superpuesta” sobre la naturaleza humana, que estaría determinada biológicamente, escribe que en ésta:

Se daba por supuesto que las *causas* de la conducta humana radicaban en ese sustrato biológico. En cambio, lo que yo me propongo sostener es que las verdaderas causas de la acción humana son la cultura y la búsqueda del significado dentro de la cultura. El sustrato biológico, los denominados «universales de la naturaleza humana», no es una causa de la acción sino, como mucho, una *restricción* o una *condición* de ella. De la misma manera que el motor no es la “causa” por la que vamos en coche al supermercado para hacer la compra del fin de semana, nuestro sistema reproductor biológico no es la “causa” que, casi infaliblemente, hace que nos casemos con alguien de nuestra propia clase social, nuestro mismo grupo étnico, etc. Admitiendo, por supuesto, que sin el motor no podríamos desplazarnos en coche hasta el supermercado y que, quizá, tampoco habría matrimonios en ausencia de un sistema reproductor<sup>14</sup>.

Y posteriormente añade:

Es la cultura, y no la biología, la que moldea la vida y la mente humanas, la que confiere significado a la acción situando sus estados intencionales subyacentes en un sistema interpretativo. Y esto lo consigue imponiendo patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura: sus modalidades de lenguaje y discurso, las formas de explicación lógica y narrativa, y los patrones de vida comunitaria mutuamente interdependientes<sup>15</sup>.

Lo que yo añadiría, es que son precisamente los patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura, sus modalidades de lenguaje y discurso, los que nos permiten hablar de algo como “*biológico*” o “*cultural*”. Ello no invalida la realidad de dichas categorías. Tal y como advierto en algún lugar de estas páginas, el ser construido no hace a un edificio menos “real”. Lo que quiero señalar es que hasta los datos más “duros” descansan en condiciones sociales de producción. No podríamos saber nada de “genes”, “hormonas” o “minerales”, de no ser porque les conferimos significado dentro

---

<sup>13</sup> Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003,p.55

<sup>14</sup> Jerome Bruner, *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Alianza, Madrid, 1991, p.35

<sup>15</sup> *Ibid*, p.48.

de un sistema interpretativo, a través – como bien dice Bruner- de patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura, modalidades de lenguaje y discurso, formas de explicación lógica y narrativa, y patrones de vida comunitaria. Ahora bien, nuestro conocimiento de lo que los minerales son, *ciertamente afecta a los minerales*, pero no porque estos se percaten de lo que sabemos, y actúen en consecuencia. En la esquizofrenia, en cambio, la manera de ser y de actuar, la subjetividad y las acciones de los individuos diagnosticados, no son independientes de cómo son descritas y clasificadas. Esto es lo que Ian Hacking llama el efecto bucle [*looping efect*] de las clases humanas: las interrelaciones entre la gente y las formas en que ésta es clasificada. Las personas tienden a conformarse, a permanecer e incluso a crecer, en el ámbito clasificatorio en el que han sido descritas o diagnosticadas<sup>16</sup>.

Tal y como Hacking advierte, hay un debate relevante acerca de la categoría misma de esquizofrenia (tendremos oportunidad de verlo) y de si constituye o no un trastorno unificado y coherente. Cobra fuerza la idea de que los sujetos diagnosticados no constituyen una clase, y que carecen de una etiología común<sup>17</sup>. La esquizofrenia parece ser, cuanto menos, una enfermedad inconsistente: “Está repleta de indicios, pistas falsas, callejones sin salida [...] los sujetos que comparten un diagnóstico de esquizofrenia comparten poco más [...] Difieren unos de otros en términos de síntomas, antecedentes familiares [...] y características biológicas [...] La heterogeneidad ha sido reconocida como una característica predominante de la esquizofrenia desde las primeras descripciones [...] Es parte de lo que hace de ella un rompecabezas”<sup>18</sup>. Lo que sin embargo parecen compartir los sujetos diagnosticados, es el carácter, ante los ojos del espectador, radicalmente bizarro, extraño y contradictorio de su experiencia. Este carácter extraño, bizarro, y contradictorio que sentimos ante la esquizofrenia, no es necesariamente fruto de la dificultad para empatizar con ella, el abismo que sentimos en presencia de ciertos pacientes podría conectarse con *la mise en abyme* que ellos mismos están experimentando<sup>19</sup>.

En estas páginas seguimos hablando de esquizofrenia porque los individuos clasificados como esquizofrénicos *se constituyen y producen* en relación con la

---

<sup>16</sup> Ian Hacking, *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p.59.

<sup>17</sup> *Ibid*, pp. 100-124.

<sup>18</sup>R. Walters Heinrich, *In Search of Madness: Schizophrenia and Neuroscience*, Oxford University Press, New York, 2001, p.7.

<sup>19</sup> Louis A. Sass, *Madness and Modernism*, *op cit*, p.240.

categoría, su esquema clasificatorio y la matriz de prácticas y de instituciones que, en efecto bucle, contribuyen a reproducirla. Es más, los tratamientos que se utilizan para aliviar los síntomas de la esquizofrenia alteran la enfermedad y la experiencia misma que de ella tiene el sujeto. Hacking, sin embargo, no explora la relación de la esquizofrenia ni como *producto* de un orden social específicamente moderno; ni como *reacción* a él.

Pese a que el pensamiento psiquiátrico más hegemónico considera la esquizofrenia como una clase natural (como una enfermedad física), [lo] *que curiosamente*, el propio Hacking llega a aceptar [...] siguen existiendo argumentos en favor de su relación con el surgimiento de la conciencia moderna, de una cultura de la subjetividad, cuyo individualismo exacerbado y las nuevas formas de intimidad (y de interioridad), pueden inducir, cuando no imponer, la fragmentación del yo y la constitución de un trastorno característicamente moderno. Es evidente [...] que la expresión social de la enfermedad (mental) es consecuencia directa de los cambios culturales que se van produciendo a lo largo de la historia. Que tanto las prácticas psiquiátricas como los discursos teóricos (o ateóricos) que las sustentan son inseparables de su momento histórico. Esto tiene mucha importancia porque nos permite superar el corsé con que el positivismo científico ha llegado a aprisionar a la locura pero, sobre todo, comprender que los elementos culturales pueden ser cruciales en la aparición de determinados síntomas, lo que obviamente debe tener trascendencia en la clínica<sup>20</sup>.

La esquizofrenia de la neurobiología actual es un cuadro abstracto, en el que el ser humano, el yo o la persona está expropiada de la propia condición de *estar-en-el-mundo*. Ello no deja de ser curioso porque, como he señalado ya, *enloquecemos socialmente*, tal y como podemos advertir en las clases interactivas de las que habla Hacking. La locura toma distintas figuras en función del trato social (los *insensatos* ante la razón del siglo XVIII, lo *alienados* ante la autoridad moral del médico en el siglo XIX, y los *esquizofrénicos* ante la mirada neurobiológica del siglo XX). La hipótesis de que la esquizofrenia es una forma de locura específicamente moderna no es nueva,

---

<sup>20</sup> Rafael Huertas, “En torno a la construcción social de la locura. Ian Hacking y la historia cultural de la psiquiatría”, *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, 31-111 (2011):450-451.



se la ha ligado ya a los malestares de la civilización<sup>21</sup>. Lo que es novedoso en la propuesta de Sass es considerar que supone una exacerbación de las características de la estructura moderna de la subjetividad. Para defender esta tesis, es necesario tomar en cuenta dos aspectos. En primer lugar, la comparación entre diversas sociedades y culturas que justifique o no la vinculación de la esquizofrenia con la sociedad moderna occidental. En segundo lugar, la dimensión histórica que justifique o no su vinculación con un periodo histórico específico.

En el primer punto, es casi un lugar común que un 1% de la población mundial sufre esquizofrenia lo cual, aparentemente, invalidaría una relación específica de la enfermedad con esa forma de sociedad peculiar que sería la sociedad moderna occidental. Estos estudios se basan en la distinción entre los factores *patogénicos* (la *forma invariante* de los síntomas) y los *patoplásticos* (el “*contenido sociocultural*” de los mismos que *variaría* de cultura a cultura). Esta perspectiva estándar es no obstante (en la teoría y en la práctica) bastante discutible.

La distinción entre lo patogénico y lo patoplástico (o entre la forma *esencial* y el contenido *accidental*) no siempre es fácil de establecer<sup>22</sup>. Depende de lo que deba de contar como característica esencial o accidental de la esquizofrenia, algo que todavía no se ha podido establecer con certeza. De hecho, “uno no puede asumir que vaya a ser establecido de una vez por todas, desde que puede que no haya *sólo una* definición correcta de esquizofrenia”<sup>23</sup>. La pretensión empírica de que hay una forma de locura llamada esquizofrenia *común a todas y cada una de las sociedades*, está pues lejos de haberse confirmado.

El Estudio Piloto Internacional de la esquizofrenia y su estudio de seguimiento, patrocinados por la Organización Mundial de la Salud (OMS), mostró que a diferencia de los pacientes diagnosticados de esquizofrenia de los países del primer mundo que eran admitidos en hospitales psiquiátricos, los que lo eran en el tercer mundo tenían episodios más agudos y se recuperaban más rápido, o por completo. El desarrollo era más benigno en particular en aquellos pacientes nigerianos e indios, que habían llegado

---

<sup>21</sup>Cfr. M. Altschule, “The concept of civilization as a social evil in the writings of mid-nineteenth-century psychiatrists”, *Roots of Modern Psychiatry*, Grune and Stratton, London and New York, 1965, pp.119-139.

<sup>22</sup> Arthur Kleinman, “Anthropology and psychiatry: The role of culture in cross-cultural research on illness”, *British Journal of Psychiatry* 151 (1987):449-450. También Janis Hunter Jenkins y Robert Barrett (eds), *op cit*, pp.29-61; pp.87-109; pp.110-145; pp.167-198; pp.238-254.

<sup>23</sup> Louis A. Sass, *op cit*, pp.358-359.

al hospital psiquiátrico procedentes de comunidades rurales y agrícolas<sup>24</sup>. Es importante señalar además que el criterio del Estudio Piloto Internacional no tomó en cuenta la cronicidad de la enfermedad. La presencia de un curso crónico y de deterioro progresivo es un criterio central en algunas definiciones de esquizofrenia, y en algunos sistemas diagnósticos recientes como los de la *American Psychiatric Association*. Si la cronicidad es el criterio para diagnosticar esquizofrenia los pacientes de países del tercer mundo parecerían sufrir, más que de esquizofrenia, de psicosis agudas transitorias<sup>25</sup>.

Aún más intrigantes son los subtipos de diagnóstico llevados a cabo por la OMS. Por ejemplo frente al 11% de los pacientes de países desarrollados, el 40% de los pacientes de países subdesarrollados fueron clasificados en el rubro de “episodio esquizofrénico agudo” (o oneirofrenia, “ataque esquizofreniforme”, o “psicosis esquizofreniforme de tipo confusional) caracterizado por “un estado semejante al de ensoñación, una ligera perplejidad y opacidad de conciencia”; en el que la remisión de los síntomas acaece “en pocas semanas o meses, incluso sin tratamiento”<sup>26</sup>. Esta ciertamente no es ninguna de las formas prototípicas de esquizofrenia admitidas por los manuales diagnósticos de uso oficial hoy día (los de la *American Psychiatric Association*). Según los criterios de estos manuales, los pacientes no padecerían esquizofrenia, sino “psicosis reactiva breve”, o “psicosis atípica”, por citar algún ejemplo. La inclusión de estas psicosis breves en el grupo del así llamado grupo de las esquizofrenias, pudo haber incrementado las estadísticas de prevalencia hasta llegar al 1% de la población mundial, y de influir en la percepción de que los pacientes de los países del tercer mundo tenían mejor pronóstico. Es significativo que el patrón contrario al del “episodio esquizofrénico agudo” se observa en el diagnóstico del subtipo de la “esquizofrenia hebefrénica” (presente en el 13% de los pacientes de países desarrollados versus el 4% de los países en vías de desarrollo). Esta forma prototípica sí reconocida por los Manuales diagnósticos subraya en el padecimiento un espectro cualitativo ligado al autismo, que parecería más frecuente en países desarrollados<sup>27</sup>.

Otra de las cuestiones a tomar en consideración es que la investigación de la OMS se llevó a cabo en países desarrollados y *en vías de desarrollo*, es decir, donde

---

<sup>24</sup> A. Jablensky, “Multicultural studies and the nature of schizophrenia: A review”, *Journal of the Royal Society of Medicine* 80 (1987): 165.

<sup>25</sup> *Ibid*, p.166.

<sup>26</sup> Louis A. Sass, *op cit*, pp.360-361.

<sup>27</sup> *Ibid*, p.361.

conjuntamente las fuerzas de modernización, occidentalización e industrialización tenían ya cierto grado de influencia. Un verdadero análisis intercultural de la prevalencia de la esquizofrenia requeriría de sociedades tribales, de cazadores-recolectores, cuyo contacto con el mundo moderno e industrializado hubiera sido mínimo. En 1939, Georges Deveraux escribía que la rareza o la ausencia de esquizofrenia en las llamadas sociedades primitivas, era “un punto en el que todos los estudios comparativos y antropológicos coincidían” y que la enfermedad aparecía muy rápidamente una vez dichas sociedades se hallaban sometidas a procesos de aculturación<sup>28</sup>. Investigaciones llevadas a cabo desde 1970, en Nueva Guinea han hallado que las tasas de incidencia de esquizofrenia en las zonas de la costa más en contacto con las sociedades occidentales era de diez e incluso veinte veces más, que en las zonas, menos permeables al contacto, de las montañas<sup>29</sup>. Aunque sigue sin haber evidencia suficiente, estudios llevados a cabo desde finales de los años veinte como los de Curt Seligman, Meyer Fortes y Doris Mayer entre los tallensi, o los realizados en varias sociedades del norte de Sumatra, las islas del pacífico, algunas sociedades africanas y las comunidades amish en América del Norte<sup>30</sup>, parecen favorecer la aseveración de Deveraux. A ellos se añan los estudios que señalan un índice significativo de mayor prevalencia de la esquizofrenia en sectores urbanos con respecto a los rurales<sup>31</sup>.

Es importante señalar que no estamos defendiendo que en las sociedades tradicionales, no industrializadas y no urbanas, son paraísos (perdidos para nosotros) en los que los sujetos *no enloquecen*. Lo que queremos subrayar es que *la forma en la que lo hacen es significativamente distinta* y no implica, como en las descripciones promedio de la esquizofrenia, *una retirada autista o solipsista hacia uno mismo*. En 1951, John Carothers escribía sobre las psicosis encontradas en sus años de ejercicio en Kenia y que consideraba imposibles de encajar en los parámetros diagnósticos occidentales. Los pacientes se caracterizaban por la excitabilidad y la confusión, tendían

---

<sup>28</sup> Georges Deveraux, “A social theory of schizophrenia”, *Psychoanalytic Review* 26 (1939):317.

<sup>29</sup> E.F. Torrey et al, “The epidemiology of schizophrenia in Papua New Guinea”, *American Journal of Psychiatry* 131 (1974):567-573.

<sup>30</sup> Curt Seligman, “Temperament, conflict and psychosis in a stone-age population” *British Journal of Medical Psychology* 9-3 (1929):187-202; M. Fortes y D. Mayer, “Psychosis and social change among the Tallensi of Northern Ghana”, S.H Foulkes y G.S Prince (eds), *Psychiatry in a Changing Society*, Tavistock, London, 1969, pp.33-73; M. Beiser y W.G Iacono, “An update of the epidemiology of schizophrenia”, *Canadian Journal of Psychiatry* 35 (1990):657-668.

<sup>31</sup> E.F Torrey y A. Bowler, “Geographical distribution of insanity in America: Evidence for an urban factor” *Schizophrenia bulletin* 16 (1990): 591-604.

a ser hiperactivos y a estar dominados por una intensa emoción sintónica<sup>32</sup>. ¿Cómo valorar estas aproximaciones? Aunque la estimación de la prevalencia de la esquizofrenia en distintas culturas depende de:

cómo se categoriza a las psicosis [...] dada la ausencia de un criterio absoluto o incuestionado para la esquizofrenia, debe permanecer en parte como un asunto semántico [...] Aun así la evidencia parece señalar que los casos más claramente catalogados como esquizofrenia [*caracterizados por la retracción social, la perturbación afectiva, y estilos de pensamiento inusuales y abstractos*] parecen ser mucho menos comunes en culturas en las que prevalecen formas de organización social tradicionales o premodernas<sup>33</sup>.

La historia parece reforzar la impresión de la asociación entre la esquizofrenia y las formas socioculturales de la modernidad. Lo que la evidencia sugiere es que los diversos síndromes que posteriormente (y no sin vicisitudes) formarían parte de lo que hoy denominamos esquizofrenia, se unieron bajo el rubro *dementia praecox*, a finales del siglo XIX. Podría argüirse que la extrema heterogeneidad de los síntomas oscureció sus características comunes que sólo fueron visibles hasta ese momento. Sin embargo *cada uno de los síndromes o subtipos que conformarían la dementia praecox* (la hebefrenia de Hecker o la catatonía de Kalbahum por ejemplo) *no fueron descritos sino hasta después de 1850*<sup>34</sup>. Las primeras descripciones clínicas aparecen asimismo en el siglo XIX a pesar de que descripciones de otras enfermedades mentales que hoy reconocemos como psicosis afectivas, pueden hallarse en textos antiguos, del Renacimiento y del siglo XVIII<sup>35</sup>. A pesar de la imagen clínica extremadamente llamativa que presenta la esquizofrenia en su forma aguda, no hay ninguna descripción de ella en fuentes tempranas. Incluso los defensores de la concepción biológica de la enfermedad se han percatado de la dificultad de encontrar descripciones clínicas anteriores al siglo XIX. Por ejemplo, Edward H. Hare, partidario del origen vírico de la misma, advierte que en torno a 1800 a raíz de la revolución industrial hubo algún cambio de naturaleza biológica, producido probablemente por un virus que apareció a

---

<sup>32</sup> Citado en W.G Jilek y L. Jilek-Aall, "Transient psychoses in Africans", *Psychiatry Clinica* 3 (1970):337.

<sup>33</sup> Louis A. Sass, *op cit*, p.364.

<sup>34</sup> Jean Garrabé, *La noche oscura del ser: una historia de la esquizofrenia*, FCE, México, 1996, pp.35-41.

<sup>35</sup> Cfr. Edward Hare, "Schizophrenia as a recent disease", *Brittish Journal of Psychiatry* 153 (1988): 521-531; D. Fraguas y C.S Breathnach, "Problems with retrospective studies of the presence of schizophrenia", *History of Psychiatry* 20 (2009): 61-71; C. Frith y E.C Johnstone, *Schizophrenia: A very Short Introduction*, Oxford university Press, Oxford, 2003, p.7. Frith y Johnstone sitúan la primera descripción en 1809; Sass en 1810. Louis Sass, *op cit*, p.325;

raíz de las diversas transformaciones ambientales, de manera que a partir de entonces aumentó la frecuencia de un determinado subtipo de esquizofrenia<sup>36</sup>.

Hay que advertir que, sea como sea, lo relevante para nosotros no es la etiología. En primer lugar, han pasado cien años de historia científica de la esquizofrenia, incluyendo la *década del cerebro* a finales del siglo XX, y no se conoce a ciencia cierta ninguna causa ni siquiera ningún *marcador biológico* de esta presunta *enfermedad cerebral*. Al ver la cantidad de causas que se barajan<sup>37</sup> no se puede menos que recordar lo que dijera Karl Jaspers de que “cuantas más causas son señaladas tanto menor es nuestro conocimiento causal”<sup>38</sup>. En segundo lugar, aunque se hallara un marcador biológico, ello no invalidaría, *en absoluto*, el carácter social y cultural del trastorno.

Lo que sabemos sobre cultura y esquizofrenia a principios del siglo XXI es lo siguiente: la cultura es clave en casi cada aspecto de la experiencia de la esquizofrenia: en la identificación, definición y significado de la enfermedad durante la fase prodrómica, aguda y residual; el momento y tipo de inicio; la formación de síntomas en términos de contenido, forma y constelación; el diagnóstico clínico; las diferencias genéricas y étnicas; la manera personal de experimentar el padecimiento; la respuesta social, el apoyo y el estigma; y quizá, aún más importante, el curso y pronóstico de los trastornos respecto a la sintomatología, la operatividad y el funcionamiento social<sup>39</sup>.

No se puede afirmar, tan a la ligera, que un nervio albergue una palabra o una idea. La esquizofrenia se manifiesta en relación a la identidad atomizada, la creciente individualidad y la separación del hombre moderno, lo que nos lleva a subrayar que los elementos culturales pueden ser cruciales en la aparición de determinados síntomas. Es decir, no parece ser un trastorno que acaezca *fuera sino dentro de la cultura moderna*. Como si en su *pathos* se exacerbaran y agudizaran los nudos problemáticos de la modernidad. Como si vinera a confirmar que “El yo está sujeto a aflicciones que son

---

<sup>36</sup> Edward Hare, *El origen de las enfermedades mentales*, Triacastela, Madrid, 2002. También E. Fuller Torrey y Judy Miller, *Invisible Plague: The Rise of Mental Illness from 1750 to the Present*, Rutgers University Press, New Jersey, 2001.

<sup>37</sup> Cfr. M.T Broome, J.B Woolley et al. “What causes the onset of psychosis”, *Schizophrenia Research*, 79, (2005): 23-34.

<sup>38</sup> Karl Jaspers, *op cit*, p.503.

<sup>39</sup> Janis Hunter Jenkins, “Diagnostic criteria for schizophrenia and related psychotic disorders: Integration and suppression of cultural evidence in DSM-IV”, *Transcultural Psychiatry* 35 (1998):357.

manifestaciones históricas de su situación histórica” patologías individuales “que son asimismo patologías colectivamente legadas, producidas por nuestras instituciones, costumbres y prácticas”<sup>40</sup>.

### ***Das Unheimliche, los fantasmas de la significación***

Verá, estoy en el proceso de inventar un nuevo lenguaje [...] Un lenguaje que al fin dirá lo que tenemos que decir. Porque nuestras palabras ya no se corresponden con el mundo. Cuando las cosas estaban enteras nos sentíamos seguros de que nuestras palabras podían expresarlas. Pero poco a poco estas cosas se han partido, se han hecho pedazos, han caído en el caos. Y sin embargo nuestras palabras siguen siendo las mismas [...] Invento palabras nuevas que correspondan a las cosas [...] Ya no tardaré mucho en ordenar mis hallazgos. Entonces empezarán a ocurrir grandes cosas. Será el acontecimiento más importante en la historia de la humanidad.

Paul Auster

¿Cómo comenzar a pensar las relaciones de la locura con la sociedad moderna? Una vía de aproximación es a través de las relaciones que el sujeto moderno establece con el lenguaje. La esquizofrenia (sostendremos sobre todo en la segunda y la tercera parte de nuestro trabajo) *tiene que ver con una experiencia radical de crisis de la significación*<sup>41</sup>. La preocupación por la relación entre las palabras y las cosas es una vez más *una*

---

<sup>40</sup> David Michael Levin (Ed), *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies of Narcissism, Schizophrenia and Depression*, New York University Press, New York and London, 1987, p.1; p.16.

<sup>41</sup> Timothy Crow esboza la hipótesis de que la esquizofrenia es el precio que evolutivamente tuvimos que pagar por el lenguaje. Esta hipótesis ha tenido numerosos detractores. A nuestro entender la esquizofrenia tiene que ver con una relación inédita con el lenguaje que se inaugura en la modernidad. Cfr. T. Crow, “La esquizofrenia como precio que paga el homo sapiens por el lenguaje: Una solución a la paradoja central en el origen de la esquizofrenia” en J. Sanjuán (Ed), *Evolución cerebral y psicopatología*, Triacastela, Madrid, 2000, pp.193-226. Una síntesis de las críticas a Crow puede encontrarse en Álvaro Machado Dias y Avelino Luiz Rodrigues, “La disolución de la paradoja etiológica de la esquizofrenia”, *Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 15-3 (2009):200-202.

*experiencia inusitadamente moderna*, que da paso a la preocupación por el lenguaje *per se*. Así, el reconocimiento de la naturaleza independiente del lenguaje, de su existencia como un sistema imbuido de sus propios misterios inherentes y de sus propias formas de productividad, se revela en disciplinas como la antropología, la filosofía, el psicoanálisis, o la literatura. Sass lo explora precisamente en el *modernismo*, en su búsqueda experimental de nuevas formas de expresión en las que el propio lenguaje se transforma en protagonista de algunas novelas, desplazando a los personajes, paisajes, gestos e indumentarias, incluso relegando los diálogos para privilegiar los más secretos pensamientos. La preocupación por el lenguaje en la esquizofrenia, *su tratamiento singular por parte de los pacientes* fue advertida desde el inicio por Kraepelin o por Bleuler, se habla de neologismos ocasionales, repetición y ensalada de palabras, fascinación por la homonimia, los sonidos, y las rimas, etc.

Muchos de los fenómenos elementales que subyacen en la psicosis, esto es lo que llamamos automatismo mental o síntomas primarios vinculados al lenguaje, son subsidiarios de la pesadez e independencia del significante, a los que hay que atribuir *la aparición de una desconfianza nueva en la palabra. Una inseguridad que como sucede con toda carencia recién estrenada, paradójicamente proporciona la indiscutible certeza de que el lenguaje toma una iniciativa distinta*. De este modo, sentimos que las palabras dejan de representar o transformar la realidad, como sucede habitualmente, y se convierten ellas mismas en una realidad física y tangible [...] Tal metamorfosis vuelve también evidente la posibilidad, ya psicótica, que anuncia Hofmannsthal, de transformarse “en puras cifras que me lo revelasen todo”. La lengua se positiviza y a la vez se digitaliza y se entrega en brazos de la exactitud matemática. “Todo empezó cuando las palabras se volvieron matemáticas”, recojo del testimonio con que un esquizofrénico resume su experiencia atormentada<sup>42</sup>

Si comparamos la situación actual con la Antigüedad, es necesario recordar que los griegos no tenían ningún término para lo que nosotros llamamos lenguaje. Había una íntima unidad entre la palabra y la cosa que no lo hacía necesario. El nombre se sentía como parte de su portador, lo que en cierto modo volvía propios todos los nombres<sup>43</sup>. En la modernidad, “venimos a la existencia en un universo hablado donde la función de la lengua no es tanto conocer o comunicar *sino sujetar al hombre en el mundo*. La

---

<sup>42</sup> Fernando Colina, *Melancolía y paranoia*, Síntesis, Madrid, 2011, p.24.

<sup>43</sup> Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p.487.

lengua es el correaje del sujeto [...] Un caparazón lingüístico que reboza la realidad para volverla cognoscible y que, cuando se resquebraja, las cosas dejan de estar en su sitio natural y avanzan hacia uno cargadas de una oscuridad inefable y enigmática”<sup>44</sup>. El descubrimiento de una nueva materialidad de la palabra, de la separación entre significante y significado, “sólo ha podido revelarse para Saussure, pese a su aparente sencillez, cuando la palabra había adquirido una materialidad más densa y compacta”<sup>45</sup>. Michel Foucault advierte cómo, en la modernidad, el proceso de clausura de la *episteme representativa* entrega un lenguaje cada vez más fragmentado y disperso, que pone en entredicho el empeño secular de hallar una identidad, una continuidad, de configurar un cuadro coherente de la realidad y de la historia:

Al disiparse la unidad de la gramática general – el discurso- apareció el lenguaje según numerosos modos de ser cuya unidad no puede ser restaurada sin duda alguna. Quizá por esta razón se mantuvo alejada del lenguaje durante mucho tiempo la reflexión [...] El lenguaje no entró de nuevo directamente y por sí mismo en el campo del pensamiento sino a fines del siglo XIX [...] En este espacio filosófico-filológico [...] surgió el lenguaje de acuerdo con una multiplicidad enigmática que había que dominar. Aparecieron ahora, como otros tantos proyectos (quimeras, ¿quién puede saberlo en este instante?) los temas de una formalización universal de todo discurso, o los de una exégesis universal de un mundo que sería a la vez, la desmitificación perfecta, o los de una teoría general de los signos<sup>46</sup>.

Estos proyectos han tenido un largo aliento. Para el caso que nos ocupa nos interesa en particular, un ejemplo. A comienzos de la década de 1950, el antropólogo británico Gregory Bateson, desarrolló *la teoría del doble vínculo* junto a los investigadores Jay Haley, John Weakland y Don Jackson, en la que advertía la relación entre la esquizofrenia y el lenguaje, proponiendo que el origen de la misma radicaba en patrones de comunicación familiar disfuncionales, que alteraban el desarrollo psicogenético de los sujetos. Según la teoría de los tipos lógicos de Bertrand Russell, en toda comunicación se debe distinguir entre una clase (o conjunto) y los elementos de esa

---

<sup>44</sup> Fernando Colina y José María Álvarez, “Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad” en Oscar R. Martínez Azumendi, Nekane Sagasti Legarda, y Olga Villasante (eds), *Del pleistoceno a nuestros días. Contribuciones a la historia de la psiquiatría*, Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2011, p.145.

<sup>45</sup> *Ibid*

<sup>46</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005, pp.296-297.



clase. Un enunciado referido a una clase corresponde a un nivel superior de abstracción, es decir, es de un tipo lógico superior; un enunciado referido a los elementos de una clase corresponde a un tipo lógico inferior. Para Bateson, “los síntomas de la esquizofrenia sugieren una incapacidad de discriminar los tipos lógicos”<sup>47</sup>. En las familias con un miembro esquizofrénico predominarían los mensajes e imperativos de conducta mutuamente excluyentes transmitidos en diferentes niveles lógicos de manera simultánea y sin permitir una clarificación al respecto. En otras palabras, cuando un miembro de la familia se comunicara, enviaría dos mensajes de distinto orden de abstracción y utilizaría uno (el de orden superior) para negar el otro (de tipo inferior). El ideal de Bateson sería el de arribar a un sistema de reglas, una gramática como a las que se refería Foucault, capaz de eliminar el malentendido.

La visión de Bateson, sin embargo, no toma en cuenta que lo que nos descubren las nuevas relaciones con el lenguaje, su vivencia moderna como multiplicidad enigmática, es que la significación, para ser social, requiere precisamente que los significados no adquieran valor en sí mismos para todos los integrantes del sistema; que significado y significante *no tengan* una relación estable. La propuesta de Bateson tampoco toma en cuenta que no es sólo la experiencia impresa de los callejones sin salida de las significaciones lo que está en juego en la esquizofrenia, *sino la crisis radical de lo que funda la propia significación.*

Proyectos como el de Bateson nos permiten reconocer un doble gesto bastante común en las formas de relación reciente con el lenguaje. En primer lugar, reconocer un exceso en el proceso de significación. En su caso, advierte que carecemos de un lenguaje para expresar y describir fenómenos metacomunicativos; que hay sólo un lenguaje, tanto para comunicaciones como para metacomunicaciones. Por ejemplo, decir “me caes bien”, es decir “(es verdad que) me caes bien” Si tratamos de eliminar este exceso y formularlo en un meta-nivel obtenemos: “es verdad que me caes bien” lo que es igual a “(es verdad que) es verdad que me caes bien” lo que nos conduce a una serie infinita de niveles que, finalmente, lo único que hacen es multiplicar el problema original. La incorporación del nivel de la enunciación en el nivel del enunciado no elimina el exceso que impide la fijación del proceso de significación. En segundo lugar, y pese a ello, Bateson trata de superar la imposibilidad que vislumbra, a través de un

---

<sup>47</sup> Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985, p. 231

modelo de comunicación que elimine la confusión entre uno y otro tipo. ¿Qué nos dice este doble gesto que advierte algo, e intenta conjurar ese algo que ha advertido? ¿En qué consiste esta dimensión excesiva de la significación y qué relación sostiene con la locura?

En la lógica de Bateson, encontramos la lógica común de la mayoría de nuestros programas sociales: identificar un problema, localizar la causa, y eliminar la causa para solucionar el problema. Sin embargo, *la aparición moderna del lenguaje según numerosos modos de ser cuya unidad no podría ser inequívocamente restaurada*, indica que eliminar un problema supone transformar las condiciones por las que la acción de eliminarlo tenía sentido. Eliminar un problema transforma la manera en la que el hecho de eliminarlo será considerado posteriormente, incluso por nosotros mismos. Los efectos retrospectivos de las palabras y las acciones, que transforman el significado de la acción o palabra inicial, son una de las fuerzas más comunes, y *menos reconocidas*, de las relaciones sociales. Los encontramos, por ejemplo, en nuestra relación con el lenguaje cotidiano. Cuando leemos: “Sonreía al acariciar suavemente la piel aterciopelada de su amante”, esta escena de amor inicial se altera retrospectivamente (deja de significar lo que significaba) al leer después la siguiente frase: “con el filo agudo de un cuchillo”<sup>48</sup>. Hacer uso del lenguaje significa hacer ajustes constantes a medida que el campo de significado se amplía, se estrecha, circula y vuelve a sí mismo. La necesidad y oportunidad del ajuste está siempre presente, pero tiene efectos impredecibles. Un sujeto puede alterarse por una cadena de asociaciones y verse forzado a reevaluar retrospectivamente el comienzo de esa cadena, a partir de una palabra que quizá no tiene ningún efecto particular en otro sujeto. En otras palabras, las condiciones mismas por las que las sentencias adquieren un significado se desplazan, no sólo a medida que añadimos frases o palabras (como en el caso, de leer “sonreía al acariciar suavemente la piel aterciopelada de su amante” y después “con el filo agudo de un cuchillo”) sino también a medida que las peculiaridades de los sujetos en cuestión, son tomadas en cuenta. Las relaciones sociales parecen exhibir siempre efectos retroactivos en tanto *que implican necesariamente sentido o interpretación*.

Estar en una situación social implica estar en el mundo de los significantes, y el significante está siempre sujeto a los efectos retroactivos a través de los cuales pueden

---

<sup>48</sup>Molly Ann Rothenberg, *The excessive Subject: A New Theory of Social Change*, Polity Press, Cambridge, 2010, pp.1-2.

serle atribuidos nuevas maneras de significar. *Esta apertura de la significación implica que en la dimensión social hay un exceso.* Efectivamente, los efectos retroactivos de significación hacen que toda cosa, acción o sujeto no se agote en su identidad social, sus propiedades y relaciones, sino que permanezca en ellas siempre *un plus de indeterminación*, por el cual precisamente puede significar de nuevas maneras. Aunque pueda parecer paradójico es este exceso el que hace posible la sistematicidad del campo social. Por ejemplo, nunca podemos estar seguros de lo que los otros piensan de nosotros, pero esta incapacidad es precisamente la que hace necesario para nosotros el seguir participando en el campo social porque el campo social es el único lugar en el que podemos intentar dilucidar lo que significamos para los otros. El exceso es simultáneamente lo que nos impide conocer lo que significamos como seres sociales, y el ingrediente necesario del campo social dentro del cual obtenemos el único significado que podremos tener, no importa cuán incierto. Teorías actuales [de las que la de Bateson sería un ejemplo] parecen percatarse de este exceso pero conciben invariablemente su eliminación, porque lo contemplan como un obstáculo para asegurar el conocimiento o la estabilidad psíquica o social. Bruno Latour ha criticado la manera en la que la teoría social asume: “la existencia de un tipo específico de fenómeno llamado "sociedad", "orden social", "practica social", "dimensión social" o "estructura social"<sup>49</sup>. Latour examina minuciosamente los principios de esta sociología que se han transformado en incontrovertibles:

a) Existe un "contexto" social en el que se dan las actividades no sociales; b) es un dominio específico de la realidad; c) puede ser utilizado como un tipo específico de causalidad para explicar los aspectos residuales que otros dominios (psicología, derecho, economía, etc.) no pueden manejar completamente; d) es estudiado por especialistas llamados sociólogos o socio-(x), "x" representa las diversas disciplinas; e) dado que los agentes comunes siempre están "dentro" de un mundo social que los abarca, en el mejor de los casos pueden ser "informantes" sobre este mundo y, en el peor, ser ciegos a su existencia, cuyo efecto pleno sólo es visible para la mirada más disciplinada del científico social; f) no importa lo difícil que sea realizar esas investigaciones, es posible lograr con ellas algo similar a los éxitos de

---

<sup>49</sup> Bruno Latour, *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor red*, Manantial, Buenos Aires, 2005, p.15.

las ciencias naturales al ser tan objetivos como otros científicos, gracias al uso de herramientas cuantitativas [...] <sup>50</sup>.

¿Qué sucedería sin embargo si lo social no fuera un dominio específico, ni la fuerza que operara detrás de las distintas actividades? ¿Qué pasaría si en cambio entendemos “lo social” como el producto meramente provisional de la re-asociación y del re-ensamblaje *a través de la significación*? La actividad de los sujetos es la que opera continuamente – a veces con éxito, a veces no- para regenerar el espacio en el que el individuo puede ser significativo. Lo social no es lo que está ahí desde siempre manteniendo a los sujetos unidos. Más bien los sujetos actúan para re-ensamblar lo social. Comprendo entonces lo social como la interdependencia de las relaciones humanas de los procesos de significación; procesos que tienen que ver con lo simbólico. Permítaseme abrir aquí un pequeño paréntesis.

En su libro de los años 90, *El Enigma del Don*, Maurice Godelier expone una de las reservas clásicas de los etnógrafos al estructuralismo de Lévi-Strauss y de Lacan: tanto Lacan como Lévi-Strauss afirman que “entre lo imaginario y lo simbólico (que no pueden existir por separado), es lo simbólico lo que domina y lo que debe constituirse por tal razón en punto de partida de todos los análisis” <sup>51</sup>. Godelier se resiste a aceptar esta idea: “no compartimos esa idea”, dice. “Tales fórmulas, a pesar de su poder de fascinación (o más bien a causa de éste), constituyen verdaderos abusos teóricos que arrojan al pensamiento a callejones sin salida en los que queda preso. La fórmula de Lévi-Strauss hace desaparecer el papel activo del *contenido* de las relaciones históricas específicas en la producción del pensamiento mitológico” <sup>52</sup>.

La crítica de Godelier me parece justa (más cuando se dirige a Lévi-Strauss que a Lacan <sup>53</sup>) siempre y cuando se comprenda lo simbólico como la instancia que instaura un contenido sistemático (así sea formal). En estas páginas sin embargo, lo simbólico *no es* un conjunto sistemático de proscipciones, reglas, prácticas o cualquier contenido

---

<sup>50</sup> *Ibid*, pp.16-17.

<sup>51</sup> Maurice Godelier, *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998, P.43-44.

<sup>52</sup> *Ibid*, p.45

<sup>53</sup> El estatus de lo "social" en Lacan ha sido interpretado de diferentes formas porque Lacan desarrolló sus tres registros (simbólico, imaginario, real) a lo largo del tiempo. Hay quienes contemplan lo simbólico como un repositorio de las fuerzas sociales que constituyen ideológicamente a los sujetos. Otros lo contemplan como producido por una operación *libre de contenido* (el no del Nombre del padre) que lo único que hace es que el sujeto sea un significante para otros y pueda circular así en el campo social. Aunque mi uso de la teoría lacaniana es discrecional, me refiero a lo simbólico en esta segunda acepción. En esta línea ver Molly Ann Rothenberg, *op cit*, pp.42-70.

especificable, compartido de la misma manera por todo el mundo en el campo social. *No es un sistema de significados estables* incluso cuando a veces parece serlo, o incluso cuando imaginamos, o deseamos fervientemente, que lo sea. Lo simbólico es para nosotros el registro del exceso significativo y de la indeterminación de su apropiación en el ámbito social. En este registro, el sujeto sitúa los significados que tienen importancia para él, significados que en algún grado son compartidos *fantasmáticamente* con otros a través de una fantasía subjetivamente objetiva, creada a partir de relaciones sociales, y que es verdadera en tanto que estructura su identidad. Ahora bien, estos significados provienen del mundo de la experiencia corporal, las conductas, prácticas y creencias del orden social. Por supuesto, los sujetos a veces coinciden al habitar estos mundos: compañeros, vecinos, miembros del partido, correligionarios, connacionales, pueden compartir significantes y contextos. Sin embargo, el significado investido, incluso en las coincidencias, puede variar radicalmente de sujeto a sujeto, y de tiempo en tiempo, para el mismo sujeto.

Los antropólogos han subrayado generalmente un símbolo o conjunto de símbolos que identifican como el concepto cultural característico de la persona o del yo [...] Pero el antropólogo frecuentemente descubre en el trabajo de campo que los sujetos tienen visiones inconsistentes no sólo de su cultura, sino de sí mismos [...] todos los sujetos proyectamos autorrepresentaciones múltiples, contradictorias, que dependen del contexto y pueden variar rápidamente. En cualquier momento en el que una persona experimenta su yo articulado como una totalidad simbólica e invariable, este yo puede ser rápidamente desplazado por un yo bastante diferente que está basado en una definición distinta de la situación. La persona a menudo no se percatará de estos desplazamientos e inconsistencias y seguirá experimentándose como totalidad y continuidad<sup>54</sup>.

Lo simbólico es lo que permite que el sujeto sea un significativo para otros, apela a esa indeterminación del significado del ser social, ese exceso que permite que seamos interpretados retrospectivamente, sin lo cual lo social no sería posible. Es a través de lo simbólico que, tal y como advierte Merleau-Ponty me percató de que: “el pronombre “yo” sólo adquiere su significado cuando lo uso no como un símbolo individual para designarme como persona (un símbolo que se me ha dado de una vez y para siempre a mí y sólo a mí sino cuando comprendo que todas las personas que veo son un “yo” para

---

<sup>54</sup> Katherine P. Ewing, “The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency”, *Ethos*, 18-3 (1990):251.

sí mismas y un “tú” para los demás”<sup>55</sup>. La conciencia de nuestra propia identidad se origina en el *dinamismo* de los procesos de significación intersubjetivos. Desde esta perspectiva, y a diferencia de lo que Godelier sostiene, lo simbólico implica la particularidad, la fluidez y la retrospectividad que, *precisamente, historizan al sujeto*.

Este mundo ha de ser producido continuamente por actos incontables de interpretación, esfuerzos innumerables por significar o hacer significar las cosas de una manera particular, aun cuando no podemos estar nunca seguros de haberlo logrado, aun cuando lo hagamos dentro de constricciones o modalidades de relacionalidad, que de algún modo se nos escapan. Lo “social” se refiere al producto duramente obtenido, y siempre precario, de las actividades emprendidas debido a que la significación no es una cuestión de intencionalidad sino de *apropiabilidad*. Lo que importa efectivamente no es la intención con la que decimos o hacemos algo, sino cómo los otros (y nosotros mismos) nos *apropiamos* del significado de lo que decimos y hacemos. Una vez más, sin la posibilidad de la *apropiación*, lo social no existiría. Sabemos que tenemos algún significado para algunos otros, quizá deseamos significar algo específico para ellos. Sin embargo, carecemos del poder para asegurarnos que ellos pensarán de nosotros exactamente en la forma en que queremos. Cada uno desarrolla maneras de lidiar con esta incertidumbre. Michael Taussig describe lo que él mismo denomina *la habilidad inconsciente del disimulo*, de la siguiente manera:

Actuamos y tenemos que actuar como si el extravío no estuviera a pie del reino de lo real, como si pisáramos tierra firme. Esto constituye [...] la facticidad del hecho social, es de lo que se trata el ser social. No importa qué tan sofisticados seamos, qué tanto sepamos del carácter arbitrario y construido de nuestras prácticas. Nuestras prácticas de representación, nuestra práctica de las prácticas es una de olvido activo [...] ¿Han intentado imaginar qué pasaría si no conspiráramos en nuestra práctica cotidiana para olvidar lo que Saussure llama la arbitrariedad del signo?<sup>56</sup>

Es precisamente el exceso que disimulamos, lo que nos permite conspirar de diferentes formas. Buscando asegurar permanentemente el favor de los demás;

---

<sup>55</sup> Maurice Merleau-Ponty, “The Child’s Relations with Others”, *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, Evanston, 1964, p.151

<sup>56</sup> Michael Taussig, *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*, Routledge, New York, 1993, pp.xvii-xviii.

desinvolucrándonos en unos asuntos e involucrándonos en otros; recurriendo al poder limitado pero estabilizador de los estereotipos y códigos sociales, o disfrutando de la contingencia de la creación y la circulación de los significados sociales. Como sea, es la habilidad inconsciente del disimulo la que hace que, aunque nunca podamos estar seguros, sigamos participando en el campo social porque el campo social es el único lugar en el que podemos intentar dilucidar lo que significan las cosas y lo que significamos nosotros [no importa cuán precariamente] para los otros. La esquizofrenia en la que como veremos está sumamente presente la preocupación por descifrar, por los significados ocultos, por la Verdad (con mayúscula), parece tener que ver con la experiencia radical por parte del sujeto de un exceso de significación que se vuelve insoportable para él. “Todo se descomponía en partes y cada parte en otras partes, y nada se dejaba abarcar ya con un concepto” escribe, de manera ciertamente iluminadora, Hofmannsthal<sup>57</sup>. El sujeto parece experimentar entonces una situación muy semejante a la que se describe en un cuento de Vladimir Nabokov: “Cuando salí a la calle, vi de repente el mundo tal y como *es* realmente [...] Mi línea de comunicación con el mundo se cortó, yo estaba completamente solo y el mundo lo estaba a su vez, y *ese* mundo carecía de sentido. Vi la esencia real de todas las cosas”<sup>58</sup>.

Me parece que una manera de acercarse podría ser la siguiente. La indeterminación e ingobernabilidad del significado que logramos contemplar, y no hay que olvidarlo, *a la luz de la experiencia moderna del lenguaje*, es la que hace posible la variedad de la interacción social. Sin embargo introduce una nueva inquietud. Que las cosas y nosotros no sólo seamos *sino que signifiquemos*, las abre y nos abre a nuevas posibilidades, de modo que lo familiar de pronto puede tornarse inusitadamente extraño. Según Freud, lo *Unheimlich* (a veces traducido como lo ominoso, a veces como lo siniestro) no puede desvincularse de lo hogareño, de lo conocido, lo próximo (*heimlich*). Lo *Unheimlich* no sería sólo lo contrario de lo familiar y, por lo tanto, lo insólito, lo novedoso, e incluso lo inesperado, ya que estas acepciones no portan ese matiz de temor que arrastra el término; sino precisamente *lo familiar que deviene extraño*. Tal y como él mismo aclara:

Entonces *heimlich* [lo familiar] es una palabra que ha desarrollado su significado siguiendo una ambivalencia hasta coincidir al final con su opuesto, *unheimlich* [lo

---

<sup>57</sup> Hugo von Hofmannsthal, *Carta de Lord Chandos*, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Madrid, Madrid, 1982, p.31 citado en Fernando Colina y José María Álvarez, *op cit*, p.145.

<sup>58</sup> Vladimir Nabokov, “Terror”, *Cuentos completos*, Alfaguara, Madrid, 2011, p.216.

extraño]. De algún modo *unheimlich* [lo extraño] es una variedad de *heimlich* [lo familiar]. Unamos este resultado, todavía no lo suficientemente esclarecido, con la definición que Schelling da de lo *Unheimlich* [*todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz*]. La indagación detallada de los casos de lo *Unheimlich* nos permitirá comprender estas indicaciones<sup>59</sup>.

Según Freud hay personas y cosas, impresiones, procesos y situaciones capaces de despertarnos con particular intensidad y nitidez el sentimiento de lo *Unheimlich*. Por ejemplo, el motivo del *doble* y la *repetición*. Freud puso el siguiente ejemplo basado en su propia experiencia. Viajando en el compartimento de un tren, la puerta que comunica con el baño se abre y entra un “anciano señor en ropa de cama y que llevaba puesto un gorro de viaje” ante el que siente un disgusto inmediato. Lo que Freud sin embargo ha visto, inadvertidamente, es su propia imagen proyectada en el espejo de la puerta de comunicación. Como consecuencia, es una versión de sí mismo lo que le disgusta<sup>60</sup>. Para Freud se trata del vestigio de una reacción arcaica que percibe al doble como *Unheimlich*<sup>61</sup>. Nada hubiera pasado si su propia imagen le hubiera pasado completamente desapercibida, o si la hubiera reconocido como tal. Lo *Unheimlich* tiene que ver con que, en este caso, frente a una versión de sí mismo, no se reconoce e incluso siente disgusto. Freud no elabora las razones de este disgusto. Ello, sin embargo, puede parecer secundario ante la extrañeza del hecho de contemplarse a uno mismo, *si bien por un instante, libre de la significación que tiene como ser-con y ante-los-otros*. Efectivamente lo que Freud atisba es ese *plus de indeterminación*, que provoca que no se agote en su identidad social, sus propiedades y relaciones, y por el cual puede significar de nuevas maneras. Ese *plus de indeterminación* es el que, en tanto *indeterminación*, le inquieta. En nuestra lectura, lo *Unheimlich* introduce una crisis de significación. En el *doble* nos vemos a nosotros mismos despojados de la significación que sólo nos otorga el *ser-con y ante-los-otros* y abiertos a la indeterminación de la significación. De ahí la extrañeza ante una imagen que, sin embargo, es la nuestra.

La repetición, según Freud estaría vinculada al impulso de automatismo, a la repetición compulsiva que dominaría la vida psíquica del inconsciente sin más objetivo que la propia repetición y que “tiene suficiente poder para doblegar al principio del

---

<sup>59</sup> Sigmund Freud, “Lo ominoso”, en *Obras Completas*, t.17, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p.226.

<sup>60</sup> *Ibid*, p.247 n30.

<sup>61</sup> *Ibid*, p.235



placer”<sup>62</sup>. Lo que atisbamos en ella es la extrañeza de que *una y otra vez* nuestro mundo y nosotros dependemos de un proceso de significación, *que no puede ser estabilizado, que no tiene más objetivo que el proceso de significar mismo*: cuando “uno se topa con el número sesenta y dos varias veces en el mismo día y se ve precisado a observar que todo cuanto lleva designación numérica- direcciones, la pieza del hotel, el vagón del ferrocarril, etc.- presenta una y otra vez el mismo número aunque sea como componente. Uno [...] halla ominoso [...] ese pertinaz retorno”<sup>63</sup>.

Para Heidegger lo *Unheimlich* es “el fenómeno más original desde el punto de vista ontológico existencial [...] aunque permanece regularmente encubierto [en la cotidianidad]”<sup>64</sup>. Acaece cuando el *dasein*, el ser-en-el-mundo, habitualmente sumergido en el tráfago de preocupaciones cotidianas, es entregado a lo inhóspito de su existencia en el mundo. Lo *Unheimlich* es el resultado de una remoción del mundo cotidiano. Puede suceder cuando, al igual que Freud, no reconocemos momentáneamente nuestra propia imagen y contemplamos nuestro propio exceso; o como cuando, en un momento singular, nos topamos varias veces con el mismo número y con la ingobernabilidad de un proceso de significación que significa y significa, sin más finalidad que sí mismo.

Lo *Unheimlich* nos remite a la potencialidades virtuales de la significación. Lo que es, no es sólo lo que es, hay en ello una indeterminación *que permite que signifique*. Ello otorga un carácter *spectral* a la realidad cuya virtualidad, en algunas circunstancias, pone en cuestión los límites entre lo presente y lo ausente; lo no-real y la efectividad del presente actual. Habitualmente podemos articular esta experiencia en un horizonte común (así sea de manera parcial y sometida a contestación) que impide en nosotros la *implosión* de lo social, la ausencia de todo punto de referencia. La radicalidad de la locura como crisis de significación radicaría, a mi entender, en que ante la experiencia de lo *Unheimlich* la articulación de las definiciones de uno mismo ya no se sostienen. La conexión entre el yo y los signos a través de los cuales ese yo adquiere significado se pierden. Se pierde la lengua como correa del sujeto, y el yo y los signos se transforman en un enigma que ha de ser descifrado. D, un asistente a uno de mis talleres, no comprendía como él podía ser D y simultáneamente haber otros D. Buscaba un nombre absolutamente propio, una solidez y objetividad que tampoco podía

---

<sup>62</sup> *Ibid*, p.238

<sup>63</sup> *Ibid*, p.237

<sup>64</sup> Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, FCE, México, 2005, pp.210-211.

encontrar en la mutabilidad de los pronombres “yo” y “tú” que dependían exclusivamente de quien los usara.

### ***Lo ominoso o lo siniestro***

Esta historia es mágica de contar. Historia de fantasmas para personas adultas

Aby Warburg

Uno de los aportes de Freud que me interesa particularmente en *Das Unheimliche* es que vincula lo ominoso o siniestro con “la magia y el ensalmo”<sup>65</sup>, y “supersticiones que creíamos superadas”<sup>66</sup>. Freud aboga por la realidad. Nosotros sin embargo pensamos que lo *Unheimlich* no tiene que ver con cómo acomodarse a las demandas de la realidad, sino con cómo algo como “la realidad” se constituye en primer término. Freud insiste en esta vinculación entre lo *Unheimlich* y la magia. Tomemos como ejemplo, escribe,

*lo ominoso (Unheimlich)* de la omnipotencia de los pensamientos, del inmediato cumplimiento de los deseos, de las fuerzas que procuran daño en secreto, del retorno de los muertos [...] nosotros o nuestros ancestros primitivos consideramos alguna vez esos procesos como una realidad de hecho, estuvimos convencidos de la objetividad de esos procesos. Hoy ya no creemos en ello, hemos superado esos modos de pensar, pero no nos sentimos del todo seguros de estas nuevas convicciones; las antiguas perviven en nosotros y acechan la oportunidad de corroborarse. Y tan pronto como en nuestra vida ocurre algo que parece aportar confirmación [...] Faltará *lo ominoso (Unheimlich)* de sí mismo en quien haya liquidado en sí mismo de una manera radical y definitiva esas convicciones animistas<sup>67</sup>.

El pensamiento mágico, la tendencia a la superstición, se han atribuido habitualmente a la psicosis. La psiquiatría señala actualmente que son característicos de la esquizofrenia “la ideación paranoide, *el pensamiento mágico*, la evitación social y el

---

<sup>65</sup>Sigmund Freud, *op cit*, p.242

<sup>66</sup>*Ibid*, p.247.

<sup>67</sup>*Ibid*, pp.246-247

lenguaje vago y digresivo”<sup>68</sup>. Se ha insistido mucho – escribe el Dr. Patiño Rojas, insigne psiquiatra mexicano en 1990- “en los aspectos de la regresión en los esquizofrénicos. Este término debe entenderse como un regresar a utilizar pautas generales de evolución que ya habían sido superadas [...] Es hondamente conmovedor al presenciar, en calidad de psiquiatra, ese lento y progresivo hundirse del enfermo en la esquizofrenia y después el verlo surgir de ese increíble *mundo de encantamiento* e irse integrando poco a poco al mundo normal de los demás”<sup>69</sup>. Freud considera la superstición parte de un pensamiento primitivo y de un narcisismo primario y describe precisamente a la esquizofrenia, como una regresión profunda al estadio más arcaico del autoerotismo infantil<sup>70</sup>. Louis Sass, sin embargo, a través de un análisis cuidadoso de más de cien años de textos, observaciones y teorías advierte, de manera consistente, que la esquizofrenia parece tener más que ver con formas de locura vinculadas a formas modernas de conciencia, que con supuestas regresiones a estadios primitivos o infantiles. Para mostrar cómo, a pesar de su singularidad y de su idiosincrasia (que en ningún momento oculta), el trastorno se vincula con la sociedad moderna, elige una manifestación cultural igual de difícil de comprender, y no obstante ligada a la modernidad, como es *el modernismo*. Para Sass la complejidad del modernismo – como la de la esquizofrenia- puede parecer ininteligible, pero ello no significa que sea un sinsentido. La profundidad y riqueza de la expresión modernista es tal que “la esquizofrenia es valorada más que denigrada al ser comparada con algunos de los productos más difíciles pero más altamente valorados de la cultura modernista”<sup>71</sup>.

Los sujetos, sin embargo (o por lo menos los que yo he conocido), no se refieren a su experiencia comparándola con las obras del modernismo. Una estrategia alternativa sería la que nosotros hemos decidido tomar, identificar más bien los significantes con los que los sujetos describen su experiencia de la psicosis. No sólo los psiquiatras definen la esquizofrenia en términos de “pensamiento mágico o creencia aberrante”; los pacientes a menudo hilan la trama de su experiencia con significantes que podríamos

---

<sup>68</sup>American Psychiatric Association, *DSM-IV R, Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Masson, Barcelona, 1995, p.290.

<sup>69</sup>José Luis Patiño Rojas, “El mundo del esquizofrénico” en Sergio J. Villaseñor Bayardo et al, *Antología de textos clásicos de psiquiatría latinoamericana*, Gladet, Guadalajara, 2002, p.287. Este texto fue publicado en la *Revista del Residente de Psiquiatría*, en verano de 1990.

<sup>70</sup>Sigmund Freud, “En la demencia praecox [...] la regresión no llega [...] sino hasta el regreso al autoerotismo infantil” en “Sobre un caso de paranoia descrito autobiográficamente (Schreber)”, *Obras completas*, t.12, *op cit.*71

<sup>71</sup>Louis A Sass, “Interpreting schizophrenia: Construal or construction? A reply to Robert Barrett”, *Culture, Medicine, Psychiatry* 22 (1998):500.

calificar de “mágicos” en tanto que apelan a referentes “sobrenaturales o misteriosos” que no obstante no pueden identificarse de manera ortodoxa con los de la religión tal y como es establecida en la modernidad (a través de una fe progresivamente interiorizada y de organizaciones de culto); y en tanto que presentan interés por procesos constitutivos de la realidad material de una manera que tampoco puede identificarse estrictamente con la forma en que éstos son entendidos por la ciencia<sup>72</sup>.

Las psicosis mantienen también relaciones privilegiadas con el otro extremo de la causalidad, el polo trascendental, del que nos valemos para referirnos a la relación que toda perturbación mental pueda mantener con la esfera de lo místico y lo sagrado. La idea de Dios es una representación inseparable de las psicosis, pues moviliza muchas de las conexiones de la locura con nociones básicas de su psicopatología, como son la de unidad, omnipotencia, milagro, más allá, perjuicio o referencia. Puede afirmarse, casi sin contemplaciones, que el ateísmo psicótico no existe, dado que todas las formas de enajenación guardan una íntima proximidad con el ámbito de lo divino [...] Los psicóticos [...] están solos ante lo absoluto y se enfrentan al terror sin precisar del auxilio de la fe ni del apoyo de ninguna Iglesia [...] [Pero además] en estos tiempos de clara hegemonía del paradigma científicista [...] la esquizofrenia no se limita a ser hija del espíritu científico sino que constituye el síntoma indiscutible de la ciencia<sup>73</sup>.

A diferencia de Freud, considero que al apelar a estos significantes los sujetos no apuntan a una regresión o a un estadio primitivo sino que muestran – como asevera Sass- *su condición de sujetos modernos*. Como habremos de ver posteriormente, la magia es una *categoría construida en el siglo XIX* para definir la relación del sujeto moderno con la ciencia y la religión<sup>74</sup>. Baste por el momento señalar lo siguiente. La magia se define en la modernidad como la ciencia o la religión *en un estadio evolutivo inferior*, o como la ciencia y la religión cuando no han llegado a su plenitud y sufren de *alguna deficiencia*. Primitivismo y degeneración (entendidas en un sentido laxo) son asimismo los fantasmas que acechan hasta el día de hoy al sujeto esquizofrénico a quien

---

<sup>72</sup> Cfr. Ellen Corin, “Psychosis: The Other of Culture in Psychosis: The Ex-centricity of the Subject”, Joao Biehl, Byron Good y Arthur Kleinman (eds), *Subjectivity*, University of California Press, Berkeley, 2007, pp.273-314.

<sup>73</sup> Fernando Colina, *op cit*, pp.14-20.

<sup>74</sup> Cfr. Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Oxford University Press, New York, 2004, pp.6-7. Antes de la modernidad, la superstición, la hechicería y las artes mágicas se consideraban prácticas idólatras. No se ponía necesariamente en duda su eficacia, el reclamo era que eran prácticas no cristianas y por lo tanto demoniacas. A nosotros nos interesa la constitución de la magia como categoría moderna y secular entre ciencia y religión.

se achacan las ideas mágicas y las creencias aberrantes que no responden a la definición de lo que en la modernidad se considera en estricto sentido, propio de la religión y propio de la ciencia. Con categorías como magia, y como esquizofrenia, la modernidad construye a su otro. Otro que pretende exterior a sí misma, como lo primitivo o lo irracional, pero que más bien muestra *lo otro de sí misma que no quiere reconocer*. No se trata para nosotros de valorar la esquizofrenia al compararla con alguno de los productos más acabados de la cultura. Se trata de mostrar la relación que los sujetos sostienen con el orden sociocultural haciendo ver simultáneamente como la manera en que significan su experiencia es la culturalmente asignada; y cómo sin embargo lo que muestran al describirla así, es que esta experiencia no tiene su origen en una regresión a una forma primitiva de conciencia, sino *que se sitúa en las posibilidades de la conciencia moderna misma*. Lo que con ello indican, y que el orden moderno quiere conjurar, es el carácter *Unheimlich* de ese orden moderno. Lo que está en juego es la naturaleza de la modernidad, sus valores y sus límites. Lo *Unheimlich* es finalmente, como recordaba Freud citando a Schelling, *todo lo que estando destinado a permanecer en secreto, en lo oculto, ha salido a la luz*. Aparece cuando, en lo que percibimos como evidente, adviene lo extraño. Llega para poner en cuestión la propiedad del espacio en que habitamos a través de ese exceso e indeterminación de la significación, al que hemos hecho referencia. El gesto moderno es el de Bateson, discriminar entre tipos lógicos; o el de Freud, distinguir entre ficción y realidad. Lo *Unheimlich*, sin embargo, sería precisamente lo que pondría en cuestión la posibilidad de realizar semejante distinción.

### ***Un modo de proceder***

Todo pensamiento no es sino un camino de desvío.

Sigmund Freud

¿Cómo proceder en las páginas que siguen? De la mutua fertilización de los campos nace la teoría y es en la transgresión de las fronteras disciplinares que nos encontramos

con las nuevas ideas. Comparto con Rita Laura Segato el “profundo desagrado por una antropología que se quiere técnica”<sup>75</sup>.

La antropología [...] ha sufrido recientemente, en sus cátedras y orientación académica en general, el mayor repliegue hacia lo que ya oí describir como una vuelta virtuosa a un “fundamentalismo disciplinar”. Académicos muy serios [...] fruncen el ceño y sacuden la cabeza, en actitud condenatoria, al comentar el desvío peligroso de la disciplina en los años 80, afirmando la necesidad de re-disciplinarla. Estos verdaderos restauradores de la disciplina intentan expurgar la contaminación introducida por la así llamada antropología post-moderna e intentan retomar sus orígenes conservadores. Para velar por la identidad disciplinar - que temen severamente amenazada- son obligados a volverse reaccionarios, en el sentido estricto de reaccionar contra cualquier infiltración de otros campos. Su lema, francamente fundamentalista en espíritu por los engaños que contiene, es la vuelta al supuesto legado de los padres fundadores de la disciplina, copiando su método, que de esta forma se vuelve más a-histórico de lo que ya fue. Este “retorno” no considera, en primer lugar, que el objeto ha cambiado, que *no existen sociedades no expuestas a la administración actuante de estados nacionales modernos y no atravesadas por la globalización* [...]. En segundo lugar, en su reacción defensiva y purista de los supuestos “pilares” de la profesión de etnógrafo, los antropólogos olvidan que *la antropología clásica sentó sus bases con obras que respondían a preguntas formuladas por otras disciplinas en la época*. El encapsulamiento fundamentalista que algunos hoy recomiendan nunca existió y mucho menos en el período fundacional. La lectura de filósofos, teólogos, lingüistas y psicoanalistas fue parte del proceso creativo de Malinowski, Leenhardt, Evans-Pritchard, Mauss, Lévi- Strauss y muchos otros. Freud y Durkheim publicaron solamente con un año de diferencia sus modelos teóricos – *Totem y Tabú* y *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*-, ambos utilizando las sociedades totémicas como clave [...]. Malinowski se preguntó e indagó en su material de las Islas Trobriands si el complejo de Edipo es universal [...]. Pero hoy se nos dice que no, que enveredar por estos campos inciertos envuelve peligros innumbrables para la salud disciplinar. La sobrevivencia de la propia profesión puede estar implicada, después del gran susto de la crítica post-moderna a la representación etnográfica, que

---

<sup>75</sup> Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes /Prometeo, Buenos Aires, 2003, p.87.

amenazó con inviabilizar la fe en nuestros bien intencionados “hallazgos” en el campo<sup>76</sup>.

Nuestro modo de proceder, pues, se establece en el cuerpo de los textos más que en su umbral, y en una relación inmanente de los textos con el material histórico y el trabajo de campo. De ahí la necesidad de leer interdisciplinariamente textos de antropología, filosofía, historia, psicoanálisis y literatura. Leer aquí no es exactamente comentar. Allí donde el comentario consiste siempre en volver a decir, en otras palabras, lo que se pretende tenga el mismo sentido; el orden de la lectura es inverso: sin salir del texto se trata de producir en él, la diferencia del sentido. Recursos como paratextos, acotaciones y analogías se muestran más proclives para la apertura de espacios de reflexión. Y es que la apertura produce un cruce fértil de textos y una intertextualidad tal donde se puede generar precisamente el «análisis». Hemos llevado a cabo la investigación en torno a la urdimbre social de la locura en tres momentos.

En el primero, nos situamos en las vicisitudes de la modernidad en México. Asistimos al periodo de constitución de la psiquiatría a finales del siglo XIX, y a la construcción de la locura como objeto de su saber. María Cristina Sacristán ha abordado la transición entre la acogida familiar y el internamiento bajo criterios médicos en la Nueva España en cuya capital hubo dos establecimientos para dementes: el *hospital de san Hipólito* para hombres, fundado en 1566 y el *hospital del divino Salvador* para mujeres (conocido como la Canoa, al hacer referencia a la calle en la que se situaba) fundado en 1687. Sacristán explora cómo, pese a la existencia de ambos hospitales, la locura *no era contemplada como un problema médico* sino como un problema vinculado a las reglas de convivencia *religiosa y social*. La locura se gestionaba familiarmente ya que el internamiento en el hospital suponía el reconocimiento de la incapacidad para lidiar con el propio deudo, por lo que se destinaba, dentro del modelo asistencial de la caridad cristiana, a los sujetos que carecían de familia y de recursos<sup>77</sup>. En el ocaso del México virreinal la hegemonía del peritaje de los médicos muestra cómo las élites intelectuales y religiosas hacen suyo el discurso médico sobre la locura. El internamiento sigue sin ser terapéutico, pero el discurso médico sirve para evitar responsabilizar a las familias e

---

<sup>76</sup> *Ibid*, p.86.

<sup>77</sup> María Cristina Sacristán, *Locura e inquisición en la Nueva España 1571-1760*, FCE, México, 1992, pp.71-81

incrementa la demanda del encierro<sup>78</sup>. El siglo XIX, *en el que nosotros nos situamos*, es testigo del gran esfuerzo teórico realizado por los médicos de la mente para comprender la naturaleza de una enfermedad como la locura, tan huidiza al modelo de la lesión anatómica vigente.

La distancia temporal, *la heterocronía* permite evidenciar el carácter heteróclito de las prácticas y capas discursivas en torno a la locura como objeto de saber psiquiátrico, que pretendemos explorar en esta primera parte: “Al tratar de sacar a la luz este profundo desnivel de la cultura occidental, restituimos a nuestro suelo silencioso e ingenuamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas; es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies”<sup>79</sup>. Nos interesa el exceso de significación que advertimos en el intento de materializar la locura como enfermedad. La locura no se agota en la definición positiva que se anhela darle. Estas definiciones positivas se ven asediadas por *fantasmas* que tienen que ver con inquietudes morales de la época, con la pregunta sobre los límites de la conciencia y la posibilidad del control de sí, con lo que nos une a los otros a través de la herencia, con la posibilidad de transmitir la vida, pero también la muerte. Los fantasmas sin embargo, por su propia naturaleza, nos permiten huir de dos tentaciones. Pensar que porque las normas de la locura son positivas (en el sentido de que hay una producción social que define, gestiona y organiza la locura) la locura puede reducirse a una relación con la norma histórica. En segundo lugar, que sería una mirada desde el presente la que develaría el fin de la ignorancia, el desengaño de una mirada, o la revelación de una condición bajo el velo de los prejuicios. Al buscar entender la presencia de los fantasmas de la historia, Amelia Ruiz Cárdena y Concha Torralba, recurren al ejemplo del *espectro* en la física:

*Un espectro* consiste en un conjunto de radiaciones electromagnéticas, recogidas en una pantalla, registradas gráficamente [...] es decir, puestas de manifiesto de alguna manera [...] *El espectro* puede aparecer, mostrar o revelar radiaciones perjudiciales [...] pero también puede desvelar las radiaciones infrarrojas a las que les debemos la vida [...] *Una característica de los espectros* es que se desdobl原因 infinitamente [...] es necesario cambiar de prótesis (artefacto, prisma) para que de nuevo aparezcan en otras formas multiplicadas. *El espectro* no responde a un tiempo lineal: el arco iris y la luz espectral de un determinado planeta aparecen y

---

<sup>78</sup> María Cristina Sacristán, *Locura y disidencia en el México ilustrado 1760-1810*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1994, pp.87-98.

<sup>79</sup> Michel Foucault, *op cit*, p.10.



desaparecen como eventos singulares, responden al tal vez, al quizás, al azar...*los espectros* aparecen como frecuencias, es decir, son discontinuos<sup>80</sup>.

Los espectros, los fantasmas – bien sabía Freud- indican, bajo ciertas circunstancias, lo *Unheimlich*. Es decir, lo que nosotros hemos vinculado con un exceso de significación que impide que la locura se identifique plenamente con una forma sociocultural concreta que la agote. Lo que indica este exceso es que si bien la locura es producida socialmente, simultáneamente *su producción no puede ser controlada ni contenida por las instancias sociales que la producen*.

El mundo que conocemos no es esta figura simple, en suma, en la que todos los sucesos se han borrado para que acentúen poco a poco los rasgos esenciales, el sentido final, el valor primero y último; es por el contrario una miríada de sucesos entrecruzados; lo que nos parece hoy “maravillosamente abigarrado, profundo, lleno de sentido” *se debe a que una multitud de errores y de fantasmas lo han hecho nacer y lo habitan todavía en secreto*<sup>81</sup>.

En un periodo que inicia a finales del siglo XIX y que llega aproximadamente a la tercera década del siglo XX, asistimos al proceso de constitución de México como nación moderna. Espigamos los escritos, generalmente publicados en forma de tesis, porque tal y como reconoce Samuel Ramírez Moreno esa fue la principal forma de comunicación de estudios extensos entre los alienistas en México<sup>82</sup>. Nos acercamos al Manicomio General, a casos, expedientes clínicos y formularios de admisión. Me ha interesado articular el horizonte amplio de las relaciones entre lo normal y lo patológico y dibujar los contornos en los que la locura fue esbozada, antes de ensayar un relato de la demencia precoz y la esquizofrenia en México, porque sólo así podíamos tratar de desanudar los hilos con los que se iba a tejer el texto social de esa forma específica de locura. Todas estas escenas son inevitablemente incompletas. Con ellas pretendo mostrar el proceso de constitución – *a través de los avatares del saber psiquiátrico*- de un sujeto moderno en relación con la constitución de la familia, la cuestión de la

---

<sup>80</sup> Amelia Ruiz Cárdbaba y Concha Torralba, “Ser y no ser marxista a la vez”, Cristina de Peretti (ed), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Trotta, Madrid, 2003, pp.118-119.

<sup>81</sup> Michel Foucault, “Nietzsche, la genealogía, la historia”, *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, p.21.

<sup>82</sup> Samuel Ramírez Moreno, *La asistencia psiquiátrica en México*, Secretaría de Salubridad y Asistencia, México, 1950, pp.47-48.

sexualidad, la educación, la ciencia, la preocupación inédita por los efectos de la civilización y el progreso industrial y, sobre todo, la relación con una nueva concepción de la religión y lo religioso.

Si en la primera parte era necesaria la distancia temporal para advertir lo que es difícil advertir en la contemporaneidad de los discursos y las prácticas; en la segunda parte hemos introducido *en la contemporaneidad* de los discursos la *heterotopía*, extrañamiento en el espacio que nos permite observar, en nosotros, lo que describimos en los otros. Para Michel Foucault, las heterotopías representan en cierta medida todos los posibles emplazamientos que se puede encontrar en el interior de una cultura. Las heterotopías son trazos que se dibujan en el espacio social, lugares privilegiados o en nuestro caso *denostados* que expresan una diferencia y, al mismo tiempo, una relación significativa con cualquier punto topográfico<sup>83</sup>. Si la modernidad supone una relación nueva del sujeto con la religión y lo religioso *que patologiza a un tipo de sujeto como supersticioso*, ahondamos lo que una disciplina como la antropología, forjada ella misma en el siglo XIX, tiene que decir de esta distinción que disciplinariamente se formula a través de la relación moderna entre magia, ciencia y religión. A través de la obra de Evans-Pritchard y de Lévi-Strauss, consideradas un hito en la cuestión; tratamos de dilucidar la relación entre la sociedad moderna y categorías como magia o superstición, que hasta el día de hoy no sólo son utilizadas por la psiquiatría para mostrar signos de ciertos trastornos, sino que también tienen su lugar en la manera en que los sujetos diagnosticados hilan su experiencia. En estos textos que destacan por la amplitud de su horizonte es posible explorar sin embargo, lo que la modernidad *trata de conjurar de sí misma* a través de estas categorías y atisbar qué es lo que sucede cuando el paciente se instala efectivamente en ellas. Ilustramos así la existencia de una cartografía inestable e irregular del espacio social. Lo que nos proponemos es complejizar, una vez más, la relación que un paciente de esquizofrenia (que como advierte el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* – “puede sentir que tienen poderes especiales para notar los hechos antes de que sucedan o para leer los pensamientos de los demás”<sup>84</sup>) tiene con el orden sociocultural y mostrar cómo “la magia, la superstición” que le son atribuidas a sus ideas y prácticas, no están fuera del orden sociocultural moderno, sino que son producidas por ese orden sociocultural

---

<sup>83</sup> Michel Foucault, “Espacios Diferentes”, *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras esenciales* t.3, Paidós, Barcelona, 1999, pp.431-441.

<sup>84</sup> American Psychiatric Association, *op cit*, p.658.

que, simultáneamente, las requiere y no es capaz de asimilarlas por completo. Las estructuras fundadoras de la experiencia moderna producen lo que ellas mismas señalan como exterior a ellas, suscitan lo que niegan, y se producen así como estructuras nuevas, en lugar de reducirse a la división de una realidad, cuyos términos vendrían planteados antes que ellas.

Hay que señalar que la información que recabé en la primera parte sobre los pacientes del siglo XIX y de las tres primeras décadas del siglo XX, fue en el mejor escenario la fabricación de algún que otro *caso* en el que procuré detenerme y que sirvió para ilustrar formas de locura que sin embargo *no eran* la demencia precoz ni la esquizofrenia pero que revelaban algo por contraste. Introduje además una antología de fragmentos de vidas espigadas en las tesis, libros y expedientes clínicos, de pacientes que vivieron entre el siglo XIX-XX. Quería que constaran en el mismo orden en que me impresionaron. Hubo lugar para poco más. Tal y como señalo, la historia de los pacientes de demencia precoz y esquizofrenia, sinónimo de demencia irreversible; es en este periodo la de un silencio en torno al cual se despliegan las hipótesis.

En la tercera parte, en la que me aproximó a la *psicopatología de los fantasmas de la vida contemporánea*, lo que está en juego es el trabajo de campo realizado en primer lugar en el marco de los talleres iniciados desde finales de 2008 y cuya duración se extendió hasta finales de 2011; y la cercanía que por diversos motivos, que relataré en su momento, desarrollé con tres pacientes. En el trabajo de campo, el principal medio es el antropólogo mismo y la relación que establece con sus “informantes” a través de diversas mediaciones. Si ello siempre es complicado, aquí se aúna la dificultad de establecer una relación con personas que como he señalado con anterioridad parecen absortas, tomadas por algo que las requiere por completo. No me siento más segura ante mi trabajo de campo que frente a la antología de fragmentos de vidas espigadas en el archivo. Pero sí es cierto que a través del trabajo de campo me percaté, por ejemplo, de la necesidad de cuestionar mis ideas sobre qué es ser un “sujeto” o qué es una “experiencia”. La relación que establecí con los pacientes es peculiar y ello me llevó asimismo a cuestionarme qué significa *ser-con-los-otros*.

Como he señalado con anterioridad, en todos y cada uno de los casos, ayudó el hecho de que imparto antropología y filosofía y que me he especializado en el ámbito de estudios sobre la religión. El lector percibirá una falta de espontaneidad que forma parte

de lo que yo misma experimenté. Esta falta de espontaneidad no supone que no haya habido momentos en los que el humor, la tristeza, o la afectividad se hacían presentes. Lo que quiero señalar es que el marco que damos por obvio en nuestras relaciones interpersonales no estaba dado de antemano; se había perdido la habilidad inconsciente de disimulo, había que construirlo una y otra, y otra vez. Ello era inquietante porque al hacerlo se develaba irremisiblemente su carácter de artificio. El trabajo de campo ha supuesto una experiencia de la que no he salido indemne. He tenido que aprender (y sigo en ello) a no temer el silencio, a estar atenta a las nimiedades y desarrollar habilidades de observación cercanas a la entomología, a lidiar con mi impaciencia, mis emociones y ¿por qué no decirlo? mi propia angustia. El carácter fragmentario, las escenas o viñetas que intento dibujar tratan de hacer justicia a esta experiencia y de evitar, en la medida de lo posible, introducir en ellas un sentido de la coherencia que les es ajeno. La finalidad no era explorar la historia de los sujetos a través por ejemplo del psicoanálisis (aunque sin mi propia experiencia con el psicoanálisis y su enseñanza sobre la escucha y el silencio, poco o nada pudiera haber hecho). *Tampoco me proponía establecer una relación causal entre la sociedad contemporánea y la locura.* Es decir mucho, y muy poco a la vez, que la sociedad nos vuelve locos. *La causalidad objetiva se encuentra aquí con serios límites.* No obstante, sí me interesaba subrayar que la forma de ciertos aspectos críticos de la sociedad contemporánea *presenta afinidades y puntos de convergencia* con la forma en la que los sujetos enloquecen. Lo que he hecho, en este sentido, es tratar de establecer los posibles puntos de afinidad de la locura con ciertos escenarios del México contemporáneo (*el económico, el político y el científico*) que aparecían en mi interacción con los pacientes, y formular preguntas al respecto. Lo único que me atrevería a aseverar al respecto es que hay *un aire de familia* entre la manera en la que las crisis de significación del tejido social se manifiestan, y la manera en que lo hacen esas crisis de significación subjetiva que llamamos locura. Nada expresa mejor los problemas a los que he tenido que enfrentarme que las palabras de John Maynard Keynes citadas y comentadas espléndidamente por Oliver Sacks:

“La redacción [...] ha sido para el autor una larga lucha de liberación y lo mismo habrá de ser su lectura para la mayoría de sus lectores, a fin de que se cumplan los propósitos de aquél al dirigirse a éstos: una *larga lucha para liberarse de los modos habituales de pensar y expresarse.* Las ideas expuestas con tanto trabajo son en extremo sencillas, y deberían resultar obvias. La dificultad no reside en las nuevas ideas, sino en liberarse de las antiguas que se ramifican, a causa de la

educación recibida por la mayor parte de nosotros, hasta el último rincón de nuestras mentes” La fuerza de la costumbre y la resistencia al cambio- tan grandes en todos los campos del saber – alcanzan su punto culminante [...] en el estudio de los más complejos padecimientos y trastornos de nuestro ser, porque al hacerlo nos vemos obligados a escudriñar nuestros más oscuros recovecos, los más profundos, los que más miedo nos dan, aquellos que todos tratamos de negar o no ver. Los pensamientos más difíciles de elaborar o expresar son los que se relacionan con esa región prohibida, los cuales provocan una y otra vez los más vehementes rechazos por nuestra parte, aunque también despiertan una y otra vez nuestras más profundas intuiciones<sup>85</sup>.

La pregunta que me ha guiado ha sido por el modo en que se constituye la subjetividad de los pacientes de esquizofrenia en el México del siglo XXI y con cómo estas formas de subjetividad responden y se imbrican en un orden contemporáneo. La naturaleza discontinua de los fantasmas posibilita su reaparición, y ciertos espectros cuya silueta atisbamos en el siglo XIX-XX muestran a este respecto una singular persistencia, que contrasta con los mejores augurios de la llamada “década del cerebro”. Los fantasmas sin embargo se vinculan también en el siglo XXI con la inscripción “mágica” en los registros de las nuevas tecnologías que permiten pensar que nosotros proyectamos literalmente nuestra conciencia fuera de nuestros cuerpos y podemos contemplarla objetivamente. Con los pacientes, me he preguntado qué significa ser un sujeto en la era de la biotecnología, los *Manuales Diagnósticos y Estadísticos de los trastornos mentales*, y la nueva relación entre lo normal y lo patológico. Me ha interesado comprender si nuestras ideas sobre la *vivencia* no merecen una reconsideración; y preguntarme *qué puede suponer que los significantes esotéricos o mágicos sean tan importantes para ellos hasta el punto de ser la base con la que consideran que hay que urdir, aun hoy, toda experiencia.*

Me han hecho atisbar la extrañeza de lo familiar, el carácter *Unheimlich* que puede poseer el mundo. Quiero pensar que este atisbo no se ha congelado para mí en certezas, sino que ha espoleado nuevas preguntas que siguen sin respuesta. Mi tarea ha sido “imaginar cómo son los mundos de otras personas- unos mundos tan extraños que resultan inconcebibles y que, sin embargo, están habitados por seres como nosotros o, lo

---

<sup>85</sup> Oliver Sacks, *Despertares*, Anagrama, Barcelona, 2005, p.19.

que es más, por seres que *podríamos ser nosotros*". Al llevarla a cabo "el mundo ha adquirido una nueva y extraña profundidad, se halla impregnado de una ternura- y, tal vez de un sentimiento de horror, de una intensidad"<sup>86</sup>, como tal vez no las había tenido hasta ahora.

### ***Advertencia***

Los énfasis a lo largo del texto y las traducciones de textos que no están en español son mías. He protegido la identidad de todos y cada uno de los pacientes (del presente o del pasado) que se citan en estas páginas, así como algunos datos que podían contribuir a su identificación. También lo he hecho con sus familiares, con los psiquiatras, psicólogos clínicos, psicoanalistas y psicoterapeutas que así me lo solicitaron y que al igual que los pacientes a los que acompañé, estuvieron informados de mi intención de llevar a cabo esta investigación. En el caso de Lucía L, Rubén F y Manuel D, los pseudónimos fueron elegidos por ellos mismos. Hablo indistintamente de locura, esquizofrenia o psicosis por dos motivos. A lo largo de este tiempo, he escuchado declaraciones como ésta: "dicen que tengo esquizofrenia pero yo le digo locura". También escuché decir "soy esquizofrénico" e incluso hubo quien me señaló "Soy psicótico. Psicótico es mejor que esquizofrénico porque viene de psique". Hay quien además me ha aclarado "Soy una persona que tiene esquizofrenia". Aunque entiendo la distancia introducida con la enfermedad de esta última acepción y también la recojo; creo que la psicosis *no es algo que se tiene sino algo que afecta radicalmente la manera de ser y tener*. He utilizado una u otra expresión para transmitir la distinta forma en la que los sujetos se relacionan con su diagnóstico y el carácter intrínsecamente problemático del mismo para nombrar algo que, sin embargo, está imbricado en una experiencia vital que no se deja reducir. Otra palabra que utilizo a menudo es *paciente*. A través de ella pretendo señalar el carácter irremisiblemente *medicalizado* con el que hoy concebimos y gestionamos a la locura, y apuntar simultáneamente a la condición, mucho más inasible, y *que escapa a la idea de medicalización*, de aquel que sufre un *pathos*.

---

<sup>86</sup> *Ibid*, pp.41-42. El énfasis es del autor.

## **I. DESDE EL ARCHIVO: HETEROCRONÍAS**

**Los fantasmas de la historia. La psiquiatría como  
ciencia de la moral**

## 1.1 Perseguir fantasmas

¿Qué es seguir un fantasma? ¿Y si eso nos llevara a ser seguidos por él, siempre, a ser perseguidos quizás en la misma caza que queremos darle?

Jacques Derrida

Una advertencia. Habría que, simultáneamente, intentar resistirse a dos tentaciones. La primera, *la de reducir la locura a las normas de la cultura o del momento histórico*, como si cada época forjara para sí misma su parte de oscuridad y sintiera el escalofrío de una inquietud ficticia, que sólo la mirada del investigador contemporáneo lograra disipar. La segunda, *la de negar todo acceso de la racionalidad a la locura* y afirmar su carácter ahistórico, arguyendo que la razón no puede apropiarse de aquello que la desborda y la confina siempre a límites estrechos. Para nosotros, afirmar de manera unívoca tanto la estricta pertenencia de la locura al juego de la normatividad histórica; como la definición de la locura como lo que es externo a toda regla histórica del saber o del poder, es perder de vista lo que está en juego.

La indeterminación del campo social supone más bien lo siguiente. La locura tiene el estatus de una negatividad históricamente *inducida* e históricamente *inadmisible* por parte de la normatividad histórica de la cual procede. Podemos pensarla como un *resto*, conservando de esta palabra su indecisión. Ya que *resto* designa a la vez el *legado* que permanece a pesar de una transformación histórica, y el *residuo* que procede de esa transformación histórica aunque no se integre a ella. Nuestro recurso a la historia no es un retorno al pasado para resolver las cuestiones del presente. El resto sobrevive fantasmal y sintomáticamente, a través de saltos y de latencias, de anacronismos, de voliciones y de inconscientes. Lo que nos permite la historia, a través de la distancia que introduce el tiempo, es dibujar la silueta de un fantasma. El exceso que constituye el campo social significa que estando *dentro* del orden simbólico, ninguna positividad *del* orden simbólico puede agotar este resto que no se queda quieto en el lugar que queremos asignarle: puede desaparecer en un momento dado de la historia y reaparecer más tarde. Significa además la manera en que ese resto, legado y residuo, es significado y transformado en nuestro discurso aquí y ahora, bajo la figura del *espectro*:



[...] figura del porvenir y del archivo, de la memoria que sólo se constituye en la dislocación temporal del *après-coup* [...], es decir, cuando es el propio archivo el que constituye, en su rememoración un contenido archivado que nunca fue presente en el pasado, y cuyo único modo de presencia es esta dislocación anacrónica, esta estructura de reenvíos, (re) apariciones incesantes<sup>1</sup>.

## 1.2 La forja de la nación moderna

Lo interminable de la contienda civil en la que la locura parecía más dura de llevar que su ignominia [...] La ilegalidad de un populacho de todos los colores y razas, la barbarie, la tiranía irremediable. [...] América es ingobernable.

Joseph Conrad

El positivismo ofreció a México una grilla – la ley de los tres estados<sup>2</sup>- que permitía poner en perspectiva las transformaciones sociales producidas en el siglo XIX (el final de la colonia, la segunda independencia) y, sobre todo, proponía un fin: el advenimiento de la sociedad positiva constituida en el orden y el progreso científico. El país había enfrentado además de las invasiones extranjeras, luchas intestinas por el poder, y una dificultad creciente para la institucionalización. La burguesía tenía la necesidad de un pensamiento pragmático que pudiera servir de canal para la construcción de la modernidad social. En 1856, un joven Edward B. Tylor recorría México junto con Henry Christy, un coleccionista de objetos arqueológicos, y como resultado escribía un libro, *Anáhuac*, que sin embargo no hizo fortuna en el desarrollo de la que será conocida como “la ciencia de Tylor”. México no reivindicó nunca haber sido la inspiración del

---

<sup>1</sup> Cristina de Peretti y Paco Vidarte, “Política y deconstrucción” en Paco Vidarte (coord), *Marginales: Leyendo a Derrida*, UNED, Madrid, 2000, p.58. Aunque J. Derrida hace una distinción entre el fantasma, el espectro y el espíritu que toma cuerpo y se encarna, esta distinción siempre corre el peligro de desdibujarse. En estas páginas espectro, fantasma y espíritu se usan de manera indistinta. Cfr. Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El trabajo de la deuda, el trabajo del duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, Madrid, 1998.

<sup>2</sup> Auguste Comte se refirió en su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) a la ley de los tres estadios que atravesaban progresivamente las sociedades humanas y describió el estadio teológico o ficticio; el estadio metafísico, o abstracto y el estadio científico, o positivo. De ellos proceden tres tipos de filosofías, o de sistemas conceptuales generales, acerca del conjunto de los fenómenos. El primero es un punto de partida necesario para la inteligencia humana; el segundo está destinado únicamente a servir como etapa de transición, el tercero es su estado fijo y definitivo.

padre de la antropología social, pero lo cierto es que ello “parece menos desconcertante si se lee el libro”<sup>3</sup>.

*Anáhuac* narra las impresiones de Tylor al llegar a un país que había cambiado de manos cada ocho meses, durante diez años. Contaba cómo las fértiles regiones de la costa estaban fatalmente despobladas y cómo las regiones altas y bien pobladas estaban infestadas de bandidos y eran difíciles de recorrer. La complejidad de las relaciones entre castas, el poder de la Iglesia, y la corrupción del sistema penal, mostraban la fragilidad del gobierno. En una escena memorable en la que describía el saqueo presenciado en el Museo de Antropología a manos de los soldados, Tylor se mostraba sorprendido por la incapacidad del Estado para controlar las conexiones entre el pasado y el futuro de la nación, y auguraba a los mexicanos un destino: ser invadidos por los Estados Unidos.

*Anáhuac* representa un punto de partida no reconocido pero no por ello menos importante. El primer libro de Tylor fue el tipo de narrativa de viaje que los antropólogos, incluyendo a Tylor, intentaron descartar para la disciplina científica de la antropología, reteniendo el sentido del riesgo y del descubrimiento pero buscando la sistematización y la distancia emocional. Para los intelectuales mexicanos, *Anáhuac* señalaba la inenarrable pero omnipresente pesadilla del desmembramiento racial, de la desintegración nacional y de la vergonzosa profanación de la grandeza de la nación por parte del Estado. *Anáhuac*, en otras palabras, es una obra *contra* la que los antropólogos británicos y mexicanos escribirían. Como en el sueño freudiano, la escena primaria ha sido cuidadosamente ocultada<sup>4</sup>.

El elemento privilegiado en el positivismo mexicano será el de progreso. La ley de los tres estados, en tanto que vehículo vectorizado de la historia, fue el medio de una urgencia a la que se añadieron las lecturas no sólo de Comte, sino de John Stuart Mill, Herbert Spencer y Charles Darwin (a través, entre otros, de Ernst Haeckel). La urgencia tomaba la forma de un síntoma social. La cuestión a resolver se planteaba en el nuevo mundo en términos imperativos: civilización o barbarie. ¿Cómo hacer posible lo que en otros lugares había advenido lentamente? ¿Cómo llevar a cabo, lo más rápidamente

---

<sup>3</sup>Claudio Lomnitz, “Bordering on Anthropology: The Dialectics of a National Tradition in Mexico”, *Revue de Synthèse*, vol.121, serie 4, 3-4, (2000): 352.

<sup>4</sup> *Ibid*, p.356. La primera traducción al español del libro, realizada por Leif Korsbaek apareció muy recientemente. Cfr. Edward B. Tylor, *Anáhuac o México y los mexicanos*, Juan Pablos, México, 2009.

posible, el paso de las masas ignorantes y bárbaras a la civilización? La ciencia y la industria se consideraban los fundamentos primordiales del progreso. Eran formas naturales y objetivas de la producción y el conocimiento humano. Por supuesto lo que se veía como moderno nunca había sido con referencia al mundo real, sino a la noción de lo que se consideraba “el mundo más avanzado y óptimo según la inteligibilidad pública que las élites económicas, políticas e intelectuales le habían dado”<sup>5</sup>. Ello se tradujo, en un principio, en intrincados esfuerzos para lograr una imagen nacional que resultara aceptable y que contemplara un país moderno pero explícitamente híbrido, que encajara “dentro del cosmopolitismo sintetizado en la superioridad de la raza blanca”<sup>6</sup>. Un libro escrito por Vicente Riva Palacio y Manuel Payno, *El Libro rojo* (1870), ejemplifica este singular afán. Se trata de una breve historia de la violencia civil en México

destacable por su aproximación ecuménica [...] Ilustraciones se dedican por igual a Cuauhtémoc y a Xicoténcatl (reyes indios que pelearon en bandos opuestos durante la conquista); al conquistador Pedro de Alvarado y al emperador azteca Moctezuma [...] Incluso más notablemente, el panteón de mártires incluye a héroes que estuvieron en facciones contrarias, en las luchas civiles del México del siglo XIX [...] *El Libro rojo* buscaba la conformación de un México unificado, a través del reconocimiento de una historia de sufrimiento común. Ideológicamente éste será el curso que se tomará después [...] La obra [...] se dirigía, en primer lugar, a unificar a las élites, un hecho que se reflejaba en el interés por las ejecuciones de estado que guiaba el libro, más que el interés por las muertes anónimas producidas por la lucha civil o la explotación. La unificación de las élites implicaba la domesticación de un pasado nacional desgarrado por la guerra y de la proyección de ese pasado recién reconstruido en el presente, para trazar una frontera modernizadora. No era por lo tanto sorprendente que la pacificación y la estabilización del país que se produjo lentamente [...] requiriera los servicios de una élite ilustrada que vino a ser conocida como la de “los científicos” para conformar la imagen de México<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Mauricio Tenorio Trillo, *Artifugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales 1880-1930*, FCE, México, 1998, p.15.

<sup>6</sup> *Ibid*, p.130.

<sup>7</sup> Claudio Lomnitz, *op cit*, p. 357.

En *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Benedict Anderson advierte cómo la nación moderna es una construcción imaginada caracterizada por la limitación espacial que instituye una frontera entre el adentro y el afuera; la soberanía que garantiza su libertad cuyo emblema es el Estado; y la comunidad porque “independientemente de la desigualdad y explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal”<sup>8</sup>. La idea de un organismo sociológico – añade – “que se mueve periódicamente a través del tiempo homogéneo, vacío, es un ejemplo preciso de la idea de nación que se concibe también como una comunidad sólida que avanza sostenidamente de un lado a otro de la historia”<sup>9</sup>.

La restauración de la República en 1867 tras la Intervención francesa y la entrada en vigor de la constitución liberal de 1857, abrió la vía a la ley del 2 de diciembre de 1867 que consagró la secularización de la enseñanza al disponer en las escuelas oficiales la supresión de la educación religiosa y de una moral inspirada, necesariamente, en creencias religiosas. Separada la Iglesia del Estado, era necesario que el poder público cumpliera con la obligación de la instrucción, la cual debía inculcar en la conciencia de los sujetos la necesidad del orden y, sobre todo, del *nuevo orden* de cosas. El positivismo aspiraba a un orden en el que lo natural, lo moral y lo social pudieran constituir una síntesis. La analogía organicista y el recurso a la metáfora del cuerpo social suponían leyes sociales análogas a las leyes que regían el cuerpo individual. En la extrapolación de lo biológico a lo social, *todo desorden* era contemplado como *enfermedad* que había de ser prevenida o curada. Esta idea de desorden, que se develaba particularmente significativa a la luz de los acontecimientos por los que atravesaba el país, tomó la forma de un discurso conservador que alcanzaría su cumbre en el Porfiriato<sup>10</sup>.

La práctica discursiva hizo de la *normalidad* un ideal que se engendraría precisamente a través de nuevas normas en el seno de un nuevo orden social. Y sin embargo, “Si la metáfora organológica está en el centro de la [...] política, la enfermedad está en el centro de la metáfora. Es cierto que el punto de cruce entre saber político y saber

---

<sup>8</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión sobre el nacionalismo*, FCE, 1993, México, pp.24-25.

<sup>9</sup> *Ibid*, p.48.

<sup>10</sup> El Porfiriato es el período de 34 años en el que el ejercicio del poder en México estuvo bajo control de Porfirio Díaz. Este período comprende de 1876 (al término del gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada) a mayo de 1911, cuando Díaz renunció a la presidencia por la Revolución encabezada por Francisco I. Madero, Francisco Villa, Emiliano Zapata y los hermanos Flores Magón. Cfr. Elisa Speckman Guerra, “El Porfiriato”, *Nueva Historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 2004, pp.192-224.

médico está constituido por el problema en común de la conservación del cuerpo. Pero es desde la perspectiva abierta por la enfermedad que esta conservación adquiere una importancia central”<sup>11</sup>. Lo normal y lo patológico mantendrían entonces una relación especular a través de la cual uno y otro se afirmarían en una alianza indisoluble<sup>12</sup>. Efectivamente, si por un lado lo normal era aquello tenido como media estadística, como tipo específico, por otro parecía significar un valor que le otorgaba el carácter de meta, de objetivo a ser procurado. Lo normal poseía así una duplicidad, era al mismo tiempo tipo y carácter, al que se confería la capacidad de ser “normativo”, de ser la expresión de exigencias colectivas, el estado perfecto y deseable al que se debía aspirar. La patología precisaba de lo normal en relación al cual se afirmaba como desvío, pero lo normal precisaba de lo patológico para afirmarse como un valor que merecía ser perseguido.

El nacimiento de la biopolítica se ha considerado generalmente como el pasaje, a finales del siglo XVIII, de *una forma de ejercicio del poder* basada en el principio de soberanía, a un *nuevo arte de gobierno* basado en el *principio de normalización* de grandes poblaciones. Mientras que la primera forma es de naturaleza jurídica y se centra en una decisión soberana que instituye y suspende la ley; el nuevo arte de gobierno se despliega en un conjunto de mecanismos de control y administración (control sanitario, de natalidad, etcétera) que produce y regula la vida de las poblaciones a través de un conjunto *descentralizado y anónimo* de técnicas modernas<sup>13</sup>. La biopolítica se asociaría así a la emergencia de nuevos mecanismos reguladores que racionalizarían y calcularían, saturarían y medirían el ejercicio de la razón instrumental en relación a la vida humana, para inmunizar contra los elementos que podrían contaminar el cuerpo y la mente de los ciudadanos. El conjunto de procesos relativos a la natalidad, mortalidad, longevidad, se registraría y se analizaría estadísticamente llevando a cabo, simultáneamente, dos operaciones. En primer lugar, recrear una población, en este caso la mexicana. En segundo lugar, transformar la regularidad en norma de intervención

---

<sup>11</sup> Roberto Espósito, *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005, p.111.

<sup>12</sup> Cfr. Georges Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México, 2009. Canguilhem critica la extrapolación de lo biológico a lo social porque el criterio de normalidad en biología sólo puede referirse a la relatividad individual. Es el individuo el que establece la frontera entre su enfermedad y su salud de modo que lo que enferma a uno, no necesariamente a otro. La extrapolación de lo biológico a lo social no puede proceder sino de manera ilegítima porque es imposible definir sin sombra de ambigüedad qué es lo que entendemos por normalidad social. Las sociedades no son totalidades orgánicas sino conjuntos mal unificados de medios.

<sup>13</sup> Cfr. Michel Foucault, *Defender la sociedad*, FCE, México, 2001, pp.217-238; Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población*, FCE, México, 2006, pp.379-410.

para modelar dicha población, transformarla en *sana*, en digno ejemplo de la civilización y el progreso<sup>14</sup>.

Ahora bien, según Foucault, el nacimiento de la biopolítica sólo fue posible a través de lo que él mismo denomina una autolimitación y “regularización interna de la razón gubernamental”<sup>15</sup>. Ello la vincula con la economía política del capital desde que el liberalismo es “una racionalización que obedece [...] a la regla interna de su economía máxima. *La racionalización liberal parte del postulado de que el gobierno (...) no podría ser, por sí mismo, su propio fin*”<sup>16</sup>. Efectivamente, si el modelo de soberanía se basaba en un Estado policial fundado en la unidad de la dominación política y económica, la biopolítica suponía la difusión del conocimiento tecnocientífico a través de la esfera social y la potencialización del modo capitalista de producción vía el principio de autolimitación gubernamental. La biopolítica se refiere, en otras palabras, a formas de poder que quizá hacen operar al Estado, pero que no necesariamente son el resultado de decisiones tomadas al interior del aparato estatal. Se refiere al poder en nombre de la *ratio moderna*, pero no necesariamente al poder del Estado a través de la unificación esencial de la soberanía y la ley. Ahora bien, la modernidad inaugurada por la biopolítica que supondría entonces la autolimitación burguesa de la razón gubernamental llevada a cabo en nombre de la prosperidad y el bienestar colectivo, y asociada a cierta economía política, no supuso sin embargo en México la tentativa del Estado de autolimitar su poder, sino más bien la de predicar la modernidad con base en él mismo.

Como he señalado con anterioridad, la modernidad mexicana se inauguró tras la independencia, las invasiones y las luchas intestinas que desangraban al país, en la búsqueda de la implementación de un Estado capaz de producir el orden y la soberanía que se reclamaban necesarias para la implantación y extensión de la regla burguesa. La emergencia del Estado liberal moderno había de basarse en la expropiación de los poderes autónomos en manos de una sociedad estamental heredada de la colonia, que retenía derechos y libertades legitimadas en la tradición, y que había de dar paso a una sociedad de individuos, iguales ante el derecho positivo, autónomos, y libres de ataduras corporativas. Se trataba de desarticular formas de dominio ejercidas por los grupos

---

<sup>14</sup> Laura Cházaro, *Medir y valorar los cuerpos de una nación: Un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, pp.6-7.

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, México, 2007, p.26.

<sup>16</sup> *Ibid*, p.312

oligárquicos del Antiguo Régimen, apoyados en el viejo sistema de privilegios e inmunidades. El derecho debía quedar bajo la salvaguarda del poder político y de hecho, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el poder judicial se incluyó en el ámbito de control del poder ejecutivo<sup>17</sup>. La precariedad de las condiciones de gobierno supuso sin embargo que, pese a la decisión liberal de suspender a nivel legislativo los corporativismos se tuviera que contar con un orden que si bien iba a carecer de representatividad legal, en la práctica era eminentemente corporativo. Pese a la idea de la nación descrita por Anderson como un organismo sociológico que se desplazaba a través del tiempo homogéneo y vacío; la ambivalencia de la cultura nacional moderna significaba: “la coexistencia aporética [...] de, a la vez, las tradiciones “medievales” prefigurativas, dinásticas, jerárquicas (el pasado), y el tiempo transversal de la modernidad, sincrónico, homogéneo, secular (el presente)”<sup>18</sup>. Así, al tiempo que suspendía el reconocimiento jurídico de los intermediarios, el Estado pactaba con ellos para fortalecerse y constituirse en *indispensable negociador de la ley*: “Juárez, como muchos otros de su generación y de las siguientes, había aprendido a usar la ley y la ilegalidad para consolidar su dominio. Ni la inflexible aplicación de la ley ni la arbitrariedad abierta podrían dar una capacidad política semejante [...] En el margen que se abre entre la ley que todos convienen en acatar y la práctica donde se negocia la desobediencia [...] *arraiga sobre todo la autoridad del Estado mexicano*”<sup>19</sup>.

Ello no supuso en absoluto que no se planteara, incesantemente, la cuestión sobre qué tipo de sujetos –individuales y colectivos- requeriría la afirmación de un sistema institucional estable, y sobre cuáles serían las condiciones materiales para su conformación efectiva: “El punto a dilucidar sería [...] ¿Cómo podía una creación artificial (el Estado) dirigirse al hombre natural (el sujeto pasional) y encontrarlo atento (y obediente)?”<sup>20</sup>. La primera generación de positivistas respondería a través de un “proyecto encaramado en las entrañas del poder juarista: la entronización de un mandarinato de profesionales”<sup>21</sup>. Se trataría de impulsar un Estado tecnocrático dirigido por una clase política especializada que surgiría del ámbito de la sociedad civil (*la masa de los ciudadanos comunes, procedentes de todas las razas y sectores sociales*) y en el

---

<sup>17</sup> Beatriz Urías Horcasitas, “El individualismo jurídico”, *Indígena y criminal: Interpretaciones del derecho y la antropología en México 1871-1921*, Universidad Iberoamericana, México, 2000, pp.27-44.

<sup>18</sup> Homi K. Bhabha, *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002, p.300.

<sup>19</sup> Fernando Escalante Gonzalbo, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 2002, pp.291-292.

<sup>20</sup> Elías José Palti, *La invención de una legitimidad: Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, FCE, México, 2005, p.299.

<sup>21</sup> *Ibid*, p.392.

que la asignación de cargos públicos estaría abierta a todos y se llevaría a cabo en un estricto proceso de selección pedagógica. La apertura de las posiciones, y la fluidez de los individuos a través de las mismas, conllevaría asimismo su estricta delimitación, puesto que de lo contrario la sociedad se convertiría en lo que más se temía, el caos, principal enemigo de un régimen cuya tarea explícita era “destruir todo tipo de anarquía: la anarquía intelectual, política y moral, así como la anarquía personal, doméstica y civil”<sup>22</sup>.

Lo que sin embargo no alcanzaría nunca a plantearse la primera generación de positivistas sería la cuestión de la gobernabilidad, es decir, la de cómo lograr que la masa de ciudadanos comunes se sometiera voluntaria y efectivamente al gobierno de la aristocracia dirigente del saber, sin apelar a ningún antiguo principio monárquico. En la segunda generación, la pregunta se materializaría en la creación de una serie de instituciones disciplinarias ligadas no a la descentralización, sino a la extensión concreta del área de intervención posible del Estado sobre la sociedad y los individuos. Una extensión que se esperaba permitiera una sedimentación-rutinización del poder central que contribuyera a su consolidación definitiva, y que llevaría a la constatación, más o menos dolorosa, de su fracaso<sup>23</sup>.

Si en México la racionalización liberal consideró, a pesar de Foucault, como un fin en sí mismo el fortalecimiento de la presencia del Estado, ello no significa no percatarse de las formas en las que los discursos se transforman y desplazan a medida que son rearticulados de manera distinta en los diferentes sectores sociales, y cómo las tensiones que se despliegan, desestabilizan su lógica interna y su régimen de funcionamiento. Significa advertir las formas subrepticias y tácticas que a menudo adquirirá la creatividad dispersa, de grupos o individuos. Significa, una vez más, la apertura a una serie de dislocaciones que supone que reconozcamos la emergencia de procesos ligados al concepto de biopolítica sin hacer uso del mismo, debido a las razones previamente esgrimidas.

La constatación de que no podemos deslindar del Estado los procesos de modernidad concernientes a la tipología de lo normal y lo patológico, nos lleva a percatarnos de los avatares nacionales de la gestión de la normalidad. En el positivismo abrazado por el requerimiento del racionalismo secular gubernamental mexicano, lo normal como la

---

<sup>22</sup> Gabino Barreda, “Discurso del 8 de septiembre de 1877”, citado en el prólogo de José Fuentes Mares, *Estudios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, p.xiii.

<sup>23</sup> Elías José Palti, *op cit*, p.334-338.



cara positiva de lo patológico, será *asimilado a lo sano*. Ello hará posible postular la continuidad necesaria entre los dos estados (entre ambos sólo hay variaciones de grado) que favorezcan la intervención autorizada; y atribuir valores *moralmente divergentes* a cada uno, que la hagan deseable. La continuidad entre lo normal y lo patológico no será contraria a las polaridades axiológicas, y el gobierno tratará de impulsar, a pesar de las vicisitudes, un esquema ideal de ciencia y progreso imaginado por una elite, pero que se anhela ver reflejado en el orden público.

En el alienismo mexicano que nacerá en este periodo se producirá entonces, a la luz de este anhelo, un desplazamiento que irá *de lo que piensa* el individuo a lo que *hace*; de lo que es capaz de comprender a lo que *es susceptible de cometer*, de lo que puede querer conscientemente a lo que *podría involuntariamente producirse en su comportamiento*. Este desplazamiento se efectuará en el registro que a su vez irá de los estudios abstractos de fisiología cerebral centrados en un individuo cuya relación con el orden social concreto no es evidente y hay que explicitar; a los que ligan la cuestión de la locura a la evolución y degeneración de *la raza mexicana* constituida en objeto de debate de salud pública. En ambos registros permanecerá *un fantasma a exorcizar que creará las condiciones para un pensamiento en ruptura con la primacía clásica de la conciencia*. Efectivamente, la fisiología del sistema nervioso, durante el siglo XIX, a través de descubrimientos como el del acto reflejo o el del automatismo, atisbaba *la posibilidad inquietante de que la conciencia no abarcara toda la actividad mental*. Lo que más allá de la conciencia y de la intencionalidad del individuo constituía sin embargo la vida mental se transformaría en el evolucionismo en la *herencia*, y supondría la exploración sistemática del pasado concebido como la dimensión explicativa por excelencia, que se impondría en el terreno psicopatológico. Es cierto que existirían otros aportes cruciales que habría que tomar en cuenta; sin embargo ninguno que haya liberado la misma potencia de invocación, el mismo vértigo incitativo. El país instauraba, bajo los principios del Estado liberal, la desaparición de los estatutos jurídicos especiales que rigieron a los diferentes grupos étnicos y jerarquías estamentales en las que se encontraba dividida la sociedad novohispana bajo la permanencia terca de los corporativismos. Promovía al mismo tiempo la visión de la sociedad como un *todo orgánico*<sup>24</sup>, y la eliminación de los actores colectivos a favor de

---

<sup>24</sup> Tal y como señala Elías José Palti, hacia la segunda mitad del siglo XIX, tanto en su versión “liberal conservadora” como “liberal radical” será igualmente organicista. La dicotomía estricta entre individualismo y organicismo se tornará insostenible ya que la existencia de sujetos que preexistan a sus

un proceso de *individualización* que asumía que las acciones humanas eran producto de la voluntad del sujeto<sup>25</sup>. Y sin embargo, la institución de una sociedad como un conjunto articulado de individuos emancipados parecía descubrir, al mismo tiempo, la ruina de las bases de la conciencia como la posesión de uno mismo. La preguntas que estaban en juego eran las siguientes, ¿y si la conciencia no fuera ese centro de presencia por el cual el hombre se poseía y se gobernaba? ¿Cómo se conciliaría ese descubrimiento con la pretensión normativa de un Estado que pretendía regular a la sociedad a través de una educación moral garante del orden y del progreso?

### 1.3 La locura y el proyecto de normalización

Father, Mother, and Me,  
Sister and auntie say  
All the people like us are We,  
And everyone else is They,  
And They live over the sea,  
While we live over the way,  
But- would you believe it? - They  
look upon We  
As only a sort of They

Rudyard Kipling

La primera tesis de medicina dedicada a lo que sólo posteriormente se consolidará como el ámbito de la psiquiatría en México<sup>26</sup>, fue la de Agustín A Roa, que en 1870 escribía *Consideraciones generales acerca de la enagenación mental, precedidas de algunas nociones sobre facultades intelectuales* y que su autor dedicaba a Gabino Barreda (1818-1881), médico, e ilustre introductor del positivismo de Auguste Comte<sup>27</sup>.

---

condiciones históricas, se tornará impensable. Es importante recuperar la ambigüedad conceptual y los antagonismos como dimensiones inherentes a este periodo. *Ibid*, p.295.

<sup>25</sup> Cfr. Elisa Speckman Guerra, *Crimen y castigo. Legislación penal, Interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, Colegio de México /Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007, p.315; Beatriz Urías Horcasitas, *op cit*, pp.27-44.

<sup>26</sup> A lo largo de esta primera parte, y debido al arco temporal recorrido, utilizo indistintamente los términos “psiquiatra” y “alienista”. Como advierte María Cristina Sacristán: “En México quienes a sí mismos se denominaron psiquiatras consideraron a los alienistas como los «precursores de la obra psiquiátrica». Sin embargo, pese a la introducción del término psiquiatra subsistió el de alienista que fue abandonándose muy lentamente. En una fecha tan tardía como 1956 se hace uso del término «alienista» como sinónimo de «médico psiquiatra» para referirse a psiquiatras en activo en ese momento”, Cfr. María Cristina Sacristán, “Entre curar y contener: La psiquiatría mexicana ante el desamparo jurídico (1870-1944)”, *Frenia* 2 -2, (2002): 63-64 n.5

<sup>27</sup> Las tesis sustituyeron a los discursos en la Escuela Nacional de Medicina a partir de 1869. Cfr. Francisco Flores, *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, t. 3, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1886, p.118. Sobre la introducción del positivismo en México por Gabino Barreda, Cfr. Leopoldo Zea, *El positivismo en México: Nacimiento*,

Barreda había hecho su aparición pública en 1867, año en que se festejaba el triunfo juarista sobre las tropas francesas invasoras. Bajo la égida de los liberales y con la introducción del ideario positivista, terminaba en México la era del antagonismo ideológico entre liberalismo y conservadurismo<sup>28</sup>. Así, el 16 de septiembre, cuando se conmemoraba el cincuenta y siete aniversario de la Independencia de México, Barreda fue invitado por el presidente Benito Juárez a dar el discurso para su celebración. En esa ocasión,

Presentó el positivismo a México con la *Oración Cívica*. Ahí argumentó que los pasados sucesos de anarquía y desorden político habían sido una etapa dolorosa pero necesaria. Las ruinas eran un preludio del Estado Positivo, tanto en las ideas como en la política. El advenimiento del nuevo Estado, defendía Barreda, no era un diagnóstico basado en suposiciones y esperanzas, sino en un dictamen derivado de la ciencia [...] Esta concepción era innovadora por su fatalismo: La política y la sociedad estarían reguladas por los diagnósticos de la ciencia<sup>29</sup>.

Cuando, tras el discurso de 1867, Barreda recibió la invitación para participar en la comisión que reformó la ley de Instrucción Pública y fue nombrado director de la Escuela Nacional Preparatoria (escuela que sustituyó al antiguo Colegio de san Ildefonso), la reflexión sobre la sociedad mexicana, que aunaba ciencia y política<sup>30</sup>, no se constituyó a partir de una demarcación que separara clara y nítidamente lo sociológico de lo biológico, lo psicológico o lo antropológico. Sino “a partir de los pasadizos y puentes comunicativos” que había entre estos campos disciplinares<sup>31</sup>. La psiquiatría (junto con la fisiología, la criminología, la biología o la psicología con las que a menudo se hibridaba), se constituyó en este marco más general a partir de la preocupación por construir un saber acerca del hombre como un sujeto en sociedad. Fundada en 1833 como Establecimiento de Ciencias Médicas, la que a partir de 1854 y hasta 1914 sería denominada Escuela Nacional de Medicina, se ocupó a menudo de los temas concernientes al alienismo *en la cátedra de medicina legal*. La cátedra de

---

*apogeo y decadencia*, FCE, México, 1968, pp.55-62; Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*, FCE, México, 1991, pp.23-24; pp.223-224.

<sup>28</sup> Elías José Palti, *op cit*, pp.291-292.

<sup>29</sup> Laura Cházaro, *El surgimiento del pensamiento sociológico mexicano a finales del siglo XIX: Porfirio Parra, Rafael de Zayas Enríquez y Andrés Molina Enríquez*, Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994, p. 84.

<sup>30</sup> *Ibid*; Charles A. Hale, *Op cit*, pp.18-49.

<sup>31</sup> Laura Cházaro, *op cit*, p.346.

enfermedades mentales, inaugurada en 1887, fue impartida por quien está considerado el primer alienista mexicano, Miguel Alvarado, mas no por mucho tiempo, pues en 1890 la clase fue eliminada a causa de su fallecimiento<sup>32</sup>. Siete años más tarde, en 1897, la cátedra volvería a aparecer en el plan de estudios, para dictarse de forma ininterrumpida tres días a la semana, dos horas cada día<sup>33</sup>. La psiquiatría como especialidad no se instauró sino hasta 1906 como parte de la renovación del programa de la carrera de medicina, que incluía otras opciones de especialización como ginecología, oftalmología, dermatología, o bacteriología<sup>34</sup>. Ello sin embargo no se traduce en que hubiera habido desinterés. Los artículos, tesis, traducciones, reportes de médicos legalistas y trabajos presentados en congresos nacionales e internacionales desde mediados del siglo XIX<sup>35</sup>, muestran que el proceso de constitución de la psiquiatría no procedió de la instauración de una cátedra propia o de una institucionalización disciplinar, sino que estos desarrollos han de contemplarse como hitos en un proceso que se venía gestando con anterioridad y que fue más complejo<sup>36</sup>.

Entre 1860 y 1870, cuando el positivismo se afianza en México, se percibe de manera indiscutible la necesidad de una reflexión sistemática sobre la sociedad mexicana. Para la élite gobernante, el único modo de vencer a la anarquía era instituir “una doctrina

---

<sup>32</sup> Alvarado fue superintendente del Hospital del Divino Salvador desde 1860. Sobre Miguel Alvarado Cfr. Ramón de la Fuente y Carlos Campillo, “Perspectivas en medicina. La psiquiatría en México: una perspectiva histórica,” *Gaceta Médica de México*, 3 (1976): 425. También Germán Somolinos D’Ardois, *Historia de la psiquiatría en México*, Sept.-Setentas, México, 1976, pp.140-146.

<sup>33</sup> Archivo Histórico de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México, (Legajo) L. 152, (Expediente) E. 58, (Foja) F.1; Ana María Carrillo y Juan José Saldaña, “La enseñanza de la medicina en la Escuela Nacional durante el Porfiriato”, en Juan José Saldaña (Coord.), *La casa de Salomón en México: estudios sobre la institucionalización de la docencia y la investigación científicas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, p.264.

<sup>34</sup> Ernesto S. Rojas fue el primer médico mexicano titulado como psiquiatra en 1909. Simultáneamente se tituló como ginecólogo. Véase Ernesto S. Rojas, *La histeria psíquica*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1909. Cfr. Elia Patlán Martínez, *Historia de la psicología en México, 1867-1910. Estudio de caso: el Hospital de San Hipólito*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, p.107.

<sup>35</sup> Durante el siglo XIX salieron de las imprentas de la nación al menos 400 títulos de tema psiquiátrico entre artículos, tesis y libros de autores mexicanos e hispanos, así como traducciones de autores extranjeros. A nivel nacional aparecieron en revistas como *La Gaceta Médica de México*, *La Unión Médica de México*, *El Observador Médico*, *La Escuela de Medicina*, *El Estudio* y *El Semanario de Ciencias Médicas*. Cfr. María Cristina Sacristán, “La contribución de La Castañeda a la profesionalización de la psiquiatría mexicana”, en *Salud mental* 33, (2010): 475.

<sup>36</sup> No será sino en 1934, a instancias de Samuel Ramírez Moreno y Juan Peón del Valle, que vea la luz la primera revista de la especialidad, la *Revista Mexicana de Psiquiatría, Neurología y Medicina Legal*. Al año siguiente, Alfonso Millán y Leopoldo Salazar Viniegra fundaron la Sociedad para el Estudio de la Neurología y la Psiquiatría y editaron en 1936 su órgano oficial llamado *Manicomio*, ambos de corta vida. Gracias al esfuerzo de Manuel Guevara Oropeza se amplió este trabajo y en 1937 abrió sus puertas a la afiliación la Sociedad Mexicana de Neurología y Psiquiatría, todavía hoy existente, así como su órgano oficial, los *Archivos de Neurología y Psiquiatría de México*. María Cristina Sacristán, “La contribución”, *op cit*, p.479.

verdaderamente universal que reuniera todas las inteligencias en una síntesis común”<sup>37</sup>. *La moral* se develaba clave en un planteamiento para el que la reflexión sobre la sociedad tenía la finalidad de inculcar en los ciudadanos una conciencia de sus obligaciones tanto morales como políticas. *La nueva moral* era imprescindible si se quería huir tanto del “anárquico e inmoral escepticismo” como del estado metafísico y teológico. Es hora – decía Barreda- de buscar en el hombre mismo y no en los dogmas religiosos la causa y el fundamento de la moral<sup>38</sup>

Si el clero hubiera podido ver en aquel tiempo, con la claridad que hoy percibimos nosotros, la funesta brecha que esas investigaciones científicas al parecer tan indiferentes e inofensivas iban abriendo en el complicado edificio que a tanta costa había logrado levantar, y que con tanto empeño procuraba conservar [...] se habría apresurado sin duda a matar esas luces dondequiera que pudieran presentarse [...] La ciencia, progresando y creciendo como un débil niño, debía primero ensayar y acrecentar sus fuerzas en los caminos llanos y sin obstáculos, hasta que poco a poco y a medida que ellas iban aumentando, fuese sucesivamente entrando en combate con las preocupaciones y con la superstición, de las que al fin debía salir triunfante y victoriosa después de una lucha terrible, pero decisiva [...] No diré tampoco cómo la ciencia ha logrado, en fin, abrazar a la política y sujetarla a leyes, ni cómo la moral y la religión han llegado a ser de su dominio<sup>39</sup>.

Era necesaria una sistematización de la moral sobre una base que fuera evidente y positiva. Para Barreda, influido por Franz Joseph Gall (1758-1828)<sup>40</sup>, el análisis de las facultades intelectuales y afectivas del hombre mostraba que había en éste tendencias innatas que le inclinaban hacia el bien y tendencias innatas que le impelían al mal. Estas inclinaciones tenían sus órganos en la masa cerebral. El hombre, añadía, “no es por lo

---

<sup>37</sup> Gabino Barreda, "Oración Cívica pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre del año de 1867", *Estudios, op cit*, p.69.

<sup>38</sup> Gabino Barreda, "De la educación moral", *op cit*, p.109.

<sup>39</sup> Gabino Barreda, "Oración Cívica pronunciada en Guanajuato el 16 de septiembre del año de 1867", *op cit*, pp.72-73.

<sup>40</sup> Franz Joseph Gall padre de la frenología postulaba que las funciones mentales residían en áreas específicas del cerebro y que esto determinaba el comportamiento, y asumía que la superficie del cráneo reflejaba el desarrollo de estas zonas. El sistema frenológico de Gall se conocía en México por lo menos desde 1841, año en el que se encuentra un escrito del Dr. Rafael Lucio que cuestiona la propuesta. Cfr. Germán Somolinos D'Ardois, *op cit*, pp.131-132; En 1874, el pensador socialista griego afincado en México, Plotino Rodhakanaty inició inspirado en Gall la publicación de un periódico de corta duración *El craneoscopio*. Cfr. Carlos Illades, "Plotino C. Rodhakanaty" en Carlos Illades y Ariel Rodríguez Kuri, *Ciencia, Filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001, pp.19-35.

mismo un ser exclusivamente inclinado al mal, como lo habían supuesto los teólogos y los metafísicos, sino que hay en él, como lo había establecido el buen sentido vulgar, inclinaciones benévolas que le son tan propias como las opuestas”<sup>41</sup>. El perfeccionamiento moral radicaba no en la búsqueda del bien en el *individuo* (error de juicio que con frecuencia cometían las religiones), sino en la búsqueda *social* del desarrollo de los órganos *individuales* que presidían las buenas inclinaciones, y en la disminución, en la medida de lo posible, de aquellos que presidían las malas. La ciencia era la única que permitía fundar la moral sobre una base firme, demostrable y capaz de un continuo e indefinido progreso. No obstante hay que destacar que nunca hubo un positivismo "ortodoxo" perfectamente transparente ni autoconsistente, ni que tampoco en México fue el positivismo doctrina de una sola escuela<sup>42</sup>.

La importancia de la *moral* era asimismo reconocida por los espiritualistas, que se leyeron a través de las obras de Guillaume Tiberghien (1819-1901) y Víctor Cousin (1792-1897), que tuvieron éxito en sectores del liberalismo, y partían de una rigurosa distinción entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales<sup>43</sup>. Las ciencias físicas y naturales, argüían, sometían a los fenómenos que trataban a leyes, causas y conceptos. Pero cuando se trataba de las ciencias psicosociales o ciencias del espíritu estos procedimientos analíticos no tenían cabida porque éstos eran fenómenos de índole completamente distinta. Preocupados por la renovación del hombre, por la condición de su naturaleza y su vida en sociedad, los espiritualistas pensaban que las ciencias morales no podían ser pensadas como si fueran ciencias naturales y pudieran obtener resultados con la aplicación del método experimental.

La coincidencia de intereses en la preocupación por la cuestión moral; las circunstancias históricas y políticas; y los problemas filosóficos propios de cada una de las doctrinas en cuestión, coadyuvieron a que el enfrentamiento entre positivismo y

---

<sup>41</sup> Gabino Barreda, “De la educación moral”, en *op cit*, p.109.

<sup>42</sup> Cfr. Leopoldo Zea, *op cit*, pp.46-72; Charles A. Hale, *op cit*, pp.221-265. A diferencia de estos autores habría que hacer hincapié que no nos referimos a que hubiera un tipo ideal positivista que sufriría desviaciones “locales”; sino que lo que hay que cuestionar en primer lugar, es la existencia de este supuesto tipo ideal. Cfr. Laura Cházaro, *op cit*, pp.81-109.

<sup>43</sup> Guillaume Tiberghien fue seguidor de las ideas de Krause y del idealismo alemán. Cousin junto con Royer –Collard parte de una tradición francesa ecléctica y crítica ante el sensualismo. A pesar de ello hay entre ambas filosofías vasos comunicantes que justifican que hasta cierto punto puedan ser consideradas bajo el rubro espiritualista. Cfr. Leopoldo Zea, *op cit*, pp.313-340; Charles A Hale, *op cit*, pp.278-283; Carlos Illades, “Ciencia y metafísica en el siglo XIX” en Carlos Illades y Georg Leidenberger, *Polémicas intelectuales del México moderno*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México, 2008, pp.69-114; Laura Cházaro, *op cit*, pp.58-80. La presencia del Krausismo en México, a través sobre todo del español Julián Saénz del Río ha sido estudiada recientemente por Antolín C. Sánchez Cuervo, *El krausismo en México*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México /Jitanjáfora Editorial, Morelia, 2004.

espiritualismo fuera mucho más ambiguo de lo que habitualmente se ha querido ver<sup>44</sup>. Los espiritualistas, por su parte y para enredar más la cuestión, consideraban su doctrina como una filosofía no sólo de la mente, *sino también de la materia* y pretendía dilucidar las relaciones entre ambas<sup>45</sup>. Las condiciones de enunciación de los discursos en México vendrían a inscribirse en los propios textos, no como el escenario en el que se desarrollaba la historia, sino como *formando parte del sentido integral de los mismos*. En este marco, y para el caso que nos ocupa, hay que destacar que en el alienismo decimonónico mexicano las ideas y las pasiones, las facultades del entendimiento en suma, *no se manifestarán jamás sin la intervención del cerebro y del sistema nervioso*. A veces el énfasis se situará en las facultades; otras veces en el substrato anatómico objetivable. La cuestión a su vez implica una doble vertiente. En primer lugar, si la locura puede servir de evidencia, en un sentido material, a los efectos de la desviación moral. En segundo lugar, sobre cómo pasar de la cuestión del sujeto concreto que enloquece, a la vinculación de la locura con el orden social.

Volvamos al joven Agustín Roa, que en 1870 para obtener su título de médico presenta *Consideraciones generales acerca de la enagenación mental, precedidas de algunas nociones sobre facultades intelectuales* en lo que es la primera tesis escrita en México sobre el tema. Roa hará hincapié en la cuestión de la fisiología, comprendida como la tentativa de considerar la vida mental como una manifestación o propiedad del organismo a través de la observación de sus funciones. Philippe Pinel (1745-1782)<sup>46</sup> había apelado ya a la observación y el análisis sistemático de los fenómenos perceptibles de la locura a partir del sensacionalismo de Condillac (una reelaboración del de Locke). Lo que un modelo basado en las impresiones sensibles y que ayudara a conceptualizar el modo de funcionamiento normal de la mente proporcionaba a Pinel, era la posibilidad de llevar a cabo un estudio *fenoménico* (y no metafísico) de la locura. A partir de aquí, y progresivamente, el estado mórbido sólo será en el ser vivo una modificación *cuantitativa* de los fenómenos fisiológicos que definen el estado normal de la respectiva función. Y sin embargo, pragmático antes que nada, Pinel ejerció influencia considerable sobre la organización del tratamiento de los alienados a través

---

<sup>44</sup> Cfr. Charles A Hale, *op cit*, pp.278-283.

<sup>45</sup> *Ibid*

<sup>46</sup> Philippe Pinel ha sido considerado el padre de la psiquiatría. Además de ser reconocido como uno de los precursores de la nosología y del trato humanitario a los pacientes a los que habría liberado de las cadenas (como su contemporáneo William Tuke, en el famoso *Retreat* de York). Hay que señalar que ello ha sido discutido en especial por Michel Foucault. Sobre Pinel es imprescindible Dora B. Weiner, *Comprender y curar: Philippe Pinel (1745-1826)*, FCE, México, 2002.

del *tratamiento moral de las pasiones*, al demostrar que hay siempre en el alienado trazas de razón que permiten restablecer, en una especie de alianza terapéutica, el diálogo interrumpido por la locura. Su discípulo, Jean-Étienne Dominique Esquirol (1770-1842) se concentró asimismo en la importancia de la sensibilidad, sin renunciar por ello a subrayar la importancia de las pasiones como raíz de la afección. Pinel y Esquirol consideraban a las pasiones como pertenecientes a la vida orgánica *pero ligadas a la vida moral*<sup>47</sup>. Efectivamente, se trataba de contemplar la moral no como algo inasible e inaprehensible, sino como algo que en cierto sentido *podiera ser materializado*. Por ello, localizaban las lesiones orgánicas causantes de la locura en el epigastrio, “ese lugar de encuentro de las que bien cabe llamar las contradicciones de la afectividad”<sup>48</sup>. Al no identificar la locura con las lesiones cerebrales, podían defender además más claramente que ésta no atacaba todas las facultades intelectuales del individuo, y que era posible la curación<sup>49</sup>.

Cuando Roa escribe su tesis, a la influencia de Pinel y Esquirol se añade la de François Xavier Bichat (1771-1802), padre de la histología moderna; la de François Broussais (1772-1838) que establece una relación directa entre anatomía y fisiología y contempla a la enfermedad como efecto de un mero cambio de intensidad en la acción de los estímulos indispensables para el mantenimiento de la salud; y sobre todo la de Jules Bernard Luys (1828-1898), cuyos descubrimientos sobre la anatomía, la patología y las funciones del sistema nervioso central, permitían -según nuestro joven autor- “demostrar que las facultades intelectuales tienen su sitio en el cerebro”<sup>50</sup>. Fiel al modelo en boga, Roa advierte que “los actos intelectuales son fenómenos puramente naturales [...] que tienen su origen en causas únicamente físicas”<sup>51</sup>. Inmediatamente nos señala que el estado actual de conocimientos permite dar por sentado que la masa nerviosa encefálica se compone de celdillas nerviosas cuya aptitud especial radica en poder comunicarse con otras celdillas que se hallan en otros órganos del cuerpo, y

---

<sup>47</sup> Cfr. Philippe Pinel, *Tratado médico filosófico sobre la enajenación mental o la manía*, Nieva, Madrid, 1988. La obra de Esquirol ha sido publicada en español junto a la de Daquin en una nueva e interesante edición, J. E Esquirol, J. Daquin, *Sobre las pasiones. Filosofía de la locura*, Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2000.

<sup>48</sup> Jackie Pigeaud, “La antigüedad y los comienzos de la psiquiatría en Francia” en Jacques Postel y Claude Quérel (coords), *Nueva historia de la psiquiatría*, FCE, México, 2000, p.149.

<sup>49</sup> Marcel Gauchet y Gladys Swain, *Pratique de l'esprit humain, l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, París, 1980, p.330.

<sup>50</sup> Agustín A Roa, *Consideraciones generales de acerca de la enajenación mental precedidas de algunas nociones sobre facultades intelectuales*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1870, p.6

<sup>51</sup> *Ibid*, pp.5-6.



transmitir a distancia la influencia que las anima. Roa parte por reflexionar sobre las facultades intelectuales en estado *normal* para sólo posteriormente acercarse a la patología.

La atribución a las constantes – cuyo contenido es determinado científicamente por la fisiología- de un valor de normalidad “traduce la relación de la ciencia de la vida con la actividad normativa de la vida [...] con las técnicas biológicas de producción e instauración de lo normal”<sup>52</sup>. Con ello se hace referencia a un proceso general de *normalización* social, política y técnica que abarca a la idea de nación. La norma se considera válida por sí misma y trae aparejados un principio de calificación y un principio de corrección cuya función *no es en principio excluir* sino, como veremos, ligarse a una técnica positiva de intervención y transformación. La normalización es una concepción que admite y espera que el hombre pueda forzar a la naturaleza y hacer que se pliegue a sus intenciones normativas. Ante ella, la alteración que separa lo normal de lo patológico es entonces siempre cuantitativa. Barreda ensalzó “las virtudes de la homogeneidad, del control y hasta del adoctrinamiento”<sup>53</sup>. La locura, curada o evitada, se transformará en la reconstitución de una moral que si bien no dejará de ser artificiosa en tanto que producida; no dejará de ser realidad, porque el artificio, lejos de ser ilusión o máscara, formará la trama misma de la experiencia.

El aparato nervioso- escribe nuestro autor- engendra la fuerza que propaga a lo lejos, la conduce, la recibe, la transforma como “esos admirables sistemas de transmisión eléctrica”<sup>54</sup>. Roa se apoya en el descubrimiento de la corriente eléctrica y su producción y en la importancia que adquieren las partes sólidas, los tejidos, “la fibra nerviosa”<sup>55</sup>. Los nervios, encargados de transmitir las impresiones más diversas, son en todas partes y en todos los órganos de la misma naturaleza. La nueva imagen de las tensiones, el cuerpo como un entrelazamiento de fibras nerviosas y como máquina productora de energía a partir del material sensible, crea una imagen particular, la del “nerviosismo”, como signo de locura. Efectivamente, la emergencia de México como nación moderna, se percibe como la entrada en un mundo saturado de nuevos incentivos, demandas y riesgos, que requieren del sujeto la adaptación constante a nuevas experiencias. En el momento en que Roa redacta su tesis, se cuenta ya con las primeras líneas telegráficas, y a finales de la década de los setenta se inauguraría la primera línea telefónica, en lo

---

<sup>52</sup> Georges Canguilhem, *op cit*, p.176.

<sup>53</sup> Charles A Hale, *op cit*, p.240.

<sup>54</sup> Agustín A Roa, *op cit*, p.7

<sup>55</sup> *Ibid*

que se concebirá como una nueva era subjetiva de comunicación e intercambio. Habría que esperar un poco más para que a finales del siglo XIX y principios del XX se generalizara el uso de lámparas eléctricas y se inaugurara el sistema de tranvía, a través del cual los habitantes deberían aprender a ajustar sus cuerpos y sentidos, a nuevos sentimientos de velocidad y de distancia. Además “las modernas estrategias de mercadotecnia, que incluían el uso de pendones y hasta dirigibles, generaron actitudes receptivas hacia la novedad y lo efímero”<sup>56</sup>. Así, mientras que en el siglo XVIII la neurosis<sup>57</sup> era todavía enteramente desconocida para la mayoría y reservada a las clases pudientes, a finales del siglo XIX la experiencia de la enfermedad nerviosa se habría generalizado ante su identificación social con la exposición del individuo a procesos de estimulación continua vinculados a la vida urbana. Reacciones patológicas acaecían, se pensaba, ante la sobreestimulación que o bien producía la excitabilidad o el agotamiento nervioso. A menudo, la reflexión del Estado mexicano y sus ciudadanos en torno a los costos ocultos del proceso de modernización, se llevará a cabo a través del nuevo idioma especializado de “los nervios”. La asimilación del cuerpo humano a los sistemas de transmisión eléctrica expresaba un principio organizador: la energía eléctrica y la fuerza productiva del sujeto eran manifestaciones vinculadas a una misma ley: la de la conservación de la energía. Para Roa, la celdilla nerviosa requiere de la integridad del tejido y de la renovación incesante del influjo que elabora, un influjo intermitente puesto que, como los combustibles que utiliza la industria, “se gasta poco a poco en las diversas funciones del organismo”<sup>58</sup>. La preocupación posterior radicará en cómo la “utilización” de los “recursos combustibles” y sus cuidados podrá ayudar a los procedimientos preventivos: *una manera de combatir la degeneración junto con un ideal de moralización*.

La propiedad más notable de las celdillas, además de su capacidad de recepción y de retención de largo aliento de las impresiones sensibles, es el *automatismo*: capacidad de suscitar a través de vibraciones la actividad de nuevas celdillas que a su vez entran en acción y al unísono de las primeras. Aunque Roa no extraiga las consecuencias, el automatismo *supone la constatación de que una gran parte de la vida mental se*

---

<sup>56</sup> Cristina Rivera Garza, *La Castañeda. Narrativas dolientes desde el manicomio general. México, 1910-1930*, Tusquets, México, 2010, p.51.

<sup>57</sup> El concepto *Neurosis* designó, desde su introducción por el médico escocés William Cullen (1710-1790), las enfermedades *orgánicas* del sistema nervioso. Posteriormente se atribuyó a afecciones mentales cuya causalidad ya no era orgánica sino psicogenética. Con Freud acabaría señalando a las llamadas psiconeurosis, es decir, a la histeria y la neurosis obsesiva. Jacques Postel, “Las neurosis” en Jacques Postel y Claude Quérel (coords), *op cit*, pp.230-238.

<sup>58</sup> Agustín A. Roa, *op cit*, p.7.

*desarrolla fuera de la conciencia.* Desde su empiricismo, *las ideas* no son sino impresiones sensoriales que el cerebro combina y encadena de distintos modos y es “en virtud del automatismo de las celdillas cerebrales que las ideas se llaman, se unen y se encadenan, que podemos adquirir nuevos conocimientos y referirnos a los antiguos”<sup>59</sup>. *El juicio* consiste “en aprovechar los diversos datos que ha dado la experiencia para establecer sus relaciones y fallar acerca de sus semejanzas y diferencias”<sup>60</sup>. Pero para juzgar con más exactitud es necesario guiarse por la *razón*, facultad que la experiencia mejora que se define por su capacidad de rectificar. *La razón no es la razón individual* sino “la que respecto al mismo objeto hayan formado la mayor parte de los hombres”<sup>61</sup>. *El criterio racional se mide entonces de acuerdo al criterio de conformidad que el individuo presenta con su medio social*, y Roa llega a definir el genio como la capacidad de la imaginación de guiarse por juicios rectos, y de *limitarse a sí mismo* “por un grado extremo de razón”<sup>62</sup>. La salud del juicio se muestra en el proceder ajustado a las normas sociales. Sólo la racionalidad científica plasmada en la lógica positivista asegura que la vida nacional se rija a través del consenso. La carencia de creencias comunes conduce no sólo al error, cuestión por demás grave, sino además, al caos y la violencia, disolviendo la convivencia social. En una carta a Mariano Riva Palacio, gobernador del Estado de México, escrita el mismo año que Roa presentaba su tesis, Barreda aseveraba: “Para que la conducta práctica sea, en cuanto cabe, suficientemente armónica con las necesidades reales de la sociedad, es preciso que haya un fondo común de verdades de que todos partamos, más o menos deliberadamente, pero de una manera constante”<sup>63</sup>.

Se trata de crear un pensamiento lógico y racional cuya uniformidad pueda ser reproducida. ¿Qué es entonces para Roa la enajenación mental? Consiste – nos dice- en un “cambio anatómico o de estructura, o un cambio fisiológico o funcional; es decir una alteración estática o dinámica del cerebro”<sup>64</sup>. La fisiología implica una alteración en las operaciones del cerebro, mientras que la anatomía implica una alteración en la estructura cerebral misma. Predisponen a la locura, el sexo (las mujeres son más propensas a ella que los hombres); las ideas religiosas exageradas que “coincidiendo

---

<sup>59</sup> *Ibid*, p.13.

<sup>60</sup> *Ibid*, p.16

<sup>61</sup> *Ibid*, p.17

<sup>62</sup> *Ibid*, p.22

<sup>63</sup> Gabino Barreda, “Carta dirigida al C. Mariano Riva Palacio, Gobernador del Estado de México, 10 de octubre de 1870”, en *Estudios, op cit*, pp.10-11.

<sup>64</sup> Agustín A Roa, *op cit*, p.28.

con la ignorancia y la superstición [...] han impreso al delirio un carácter particular”<sup>65</sup>; la civilización, que provoca que la enajenación se cobre más víctimas en sociedades destacadas por sus “progresos en las artes y en la industria”<sup>66</sup>; la edad (más frecuente entre los treinta y cuarenta años edad crítica para el hombre, y los cuarenta y cincuenta edad crítica para la mujer) o el estado civil, siendo el más peligroso el celibato (que Roa parece entender como soltería) por favorecer en ambos sexos: “la vida irregular, la prostitución y dejar a los individuos sin apoyo moral en la sociedad”<sup>67</sup>. Roa no se pregunta cómo estos factores, el sexo, la civilización o las ideas religiosas, pueden predisponernos a un cambio anatómico o funcional en el cerebro que provoque la locura. Tampoco se cuestiona sobre la localización específica que tendría dicha alteración en caso de ser anatómica, o sobre cómo podría especificarse orgánicamente su origen cerebral en caso de ser fisiológica. Hay que ver en ello el efecto de un dominio en el que plantear fisiología, anatomía y moral juntas, sin explicitar la relación que hay entre ellas, *todavía no constituye un problema* “Los años posteriores a 1867 presenciaron el ascenso del positivismo como conjunto predominante de ideas sociales en México, de la misma manera que la filosofía positivista se convirtió en guía de la reorganización de la educación superior y la política positiva o científica en el concepto prevaleciente de gobierno”<sup>68</sup>. Las adquisiciones de un conocimiento científico funcionaban por sí mismas como fuente de inferencia. Autorizaban la lectura de los datos tenidos por familiares. El núcleo duro de los conocimientos jugaba como una incitación a creer. Determinaba una propensión a acoger favorablemente cualquier construcción intelectual que lo tuviera en cuenta, o que pareciera acoger sus exigencias.

Roa puede sostener así que la causa predisponente por excelencia para la locura es la herencia, y apelar menos a un mecanismo explícito de transmisión que al debilitamiento de alguna fuerza “genital” que se produce en los matrimonios consanguíneos pero también en aquellos en los que se produce la “unión de una joven y un hombre de avanzada edad, de un joven y una señora próxima a la ancianidad o de dos jóvenes incompletamente desarrollados”<sup>69</sup>. Los ebrios consuetudinarios “engendran hijos con aptitud especial a las enfermedades de los centros nerviosos y a la enajenación

---

<sup>65</sup> *Ibid*

<sup>66</sup> *Ibid*

<sup>67</sup> *Ibid*, p.34.

<sup>68</sup> Charles A. Hale, *op cit*, p.320.

<sup>69</sup> Agustín A. Roa, *op cit*, pp.32-33.

intelectual”<sup>70</sup>. Esta lectura sobre los efectos perniciosos del alcohol, podemos añadir, es coherente con la imagen del “cuerpo como entrelazamiento de fibras nerviosas” que presenta el candidato a médico. La fragilidad nerviosa identifica la aparición de males como el alcoholismo. La imagen como valorización causal de las cualidades simbólicas del espasmo, de la agitación y la convulsión, se inviste y presenta en un fenómeno visible. El alcohol puede, efectivamente, provocar temblores y convulsiones, es decir, “destruir los nervios” y causar daños irreversibles en la propia prole. Roa sin embargo no deja de señalar que

Si bien hay individuos que llevan consigo el germen hereditario y cuyo desarrollo no puede evitarse [...] hay también personas que presentan alteraciones intelectuales cuyo origen puede atribuirse racionalmente a la dirección viciosa de la inteligencia. Cuando a los niños se les permiten sus caprichos, dándoles libre curso a sus pasiones y fantasías se desarrolla en ellos una excitabilidad nerviosa [...] que los vuelve incapaces de soportar la contrariedad más ligera. Lo mismo sucede con esas educaciones precoces y pretenciosas que gastan, por decir así, la inteligencia y desarrollan en el niño una ambición sin fundamento sólido que tarde o temprano los conducirá a la enajenación intelectual<sup>71</sup>.

El estado de cada individuo, su pasado, el cuidado que se dedica, compromete más que nunca a su descendencia y *se transforma en una cuestión moral que justifica los desvelos del Estado por el cuidado de todos*. La locura como enfermedad del cuerpo, como enfermedad de la materia, susceptible de ser identificada y diagnosticada en el marco estricto de la ciencia médica, coexiste con un dominio moral en el que se evidencian sus relaciones con el nuevo orden social que se intenta instaurar en México. Así entre las causas ocasionales de la locura las emociones y las pasiones, advierte Roa, tienen un lugar predominante. Ello se refleja particularmente en relación a las cuestiones que él mismo sitúa al lado de la materialización de la locura: la constitución de la familia, la cuestión de la sexualidad; la educación; la relación con una nueva concepción de la religión y lo religioso; o la preocupación inédita por los efectos de la civilización y el progreso industrial. En suma la relación del individuo consigo mismo, y con el orden social al que se ha de integrar.

---

<sup>70</sup> *Ibid*, pp.31-32.

<sup>71</sup> *Ibid*, p.35.

Hay que volver a insistir en la preponderancia que tendrá la *moral* en el positivismo mexicano. En los planes de estudio que Gabino Barreda propone para la Escuela Nacional Preparatoria, el estudiante comienza por el conocimiento matemático deductivo, continúa con el conocimiento físico inductivo que culmina en el estudio de la botánica y la zoología y que favorece la experimentación, la comparación y la formulación de hipótesis; para, finalmente, llegar a la lógica y la moral<sup>72</sup>. El interés de Barreda por "transformar" la herencia filosófica metafísica del Colegio de san Ildefonso, adoptando un esquema positivista que sincretice con sus intereses acerca de la reforma moral social necesaria en México, da como resultado una lectura concreta del positivismo<sup>73</sup>. Barreda contempla la lógica como una *lógica práctica* que tras haber recorrido el camino de la deducción y, sobre todo, el de la inducción, supone la culminación de la educación intelectual del alumno. La lógica práctica contribuye a la formación de esa nueva moral que ha de ser concebida como ciencia desde la cual se pueden determinar objetivamente los criterios bajos los cuales los individuos se han de relacionar dentro del ámbito social, y desde la cual es posible regenerar a la sociedad. Con ello se evitan dos peligros. El de la moral que demasiado ligada a la metafísica se centra exclusivamente en principios deductivos que retroceden inermes ante la realidad nacional; y el de tener que recurrir a los elementos morales que si bien se hallan en las religiones positivas, se caracterizan por no poseer uniformidad ni criterios firmes<sup>74</sup>. Hay que señalar que la Escuela Nacional Preparatoria "antes que proveer instrucción buscaba disciplinar (educar) los espíritus, formar personajes ascéticos, *maestros en el arte del gobierno de sí*"<sup>75</sup>. La enseñanza debía servir al proceso de selección por el cual identificar aquellos sujetos idóneos para ser funcionarios de Estado, y por ello despojados de todo egoísmo o interés particular. Efectivamente, en tanto que representantes de una ciencia objetiva resultaban en última instancia perfectamente intercambiables entre sí, y por ello estaban capacitados para ejercer la función pública impersonal que la representatividad política requería. En el sistema de funciones

---

<sup>72</sup> Charles A. Hale, *op cit*, pp. 226-230.

<sup>73</sup> Zea señala que una de las diferencias más importantes radica en la actitud de Barreda con respecto al liberalismo, es que a diferencia de Comte ve en el liberalismo una fuerza positiva; otro aspecto es que Barreda no combate al catolicismo para poner en su lugar a la Religión de la Humanidad sino para combatir al clero. Cfr. Leopoldo Zea, *op cit*, p.57. La interpretación de Hale es más sutil con respecto a este último punto, Charles A. Hale, *op cit*, pp.234-235. Laura Cházaro se concentra en el hecho de que Barreda nunca habla de sociología como cumbre del método positivo sino de lógica y moral. Cfr. Laura Cházaro, *op cit*, pp. 104-109.

<sup>74</sup> Gabino Barreda, "De la educación moral", *op cit*, pp.108-109.

<sup>75</sup> Elías José Palti, *op cit*, p.334.

inherente a una sociedad concebida como un todo orgánico, el programa educativo suponía, en este sentido, una política concreta de la subjetividad:

La función específica del político sería la de representar a la nación en su totalidad, antes que a ninguna colección de sus voluntades individuales. Tal función estaría determinada por el doble carácter ético-epistemológico de su rol: lo que confería a dicha clase al mismo tiempo el derecho y el deber de gobernar sería no sólo su posesión de un saber de lo social, sino fundamentalmente, su facultad a la vez moral e intelectual para interpretar y expresar “el sistema de las necesidades generales”. Es en este punto donde el gobierno de Barreda se revela como un estadio intermedio en el tránsito entre la vieja teoría de la soberanía y el nuevo arte de gobierno. En su orientación a la sociedad civil como el ámbito del cual debe emanar la nueva clase dirigente anticipa motivos fundamentales del arte de gobierno [...] Sin embargo aun comparte con la anterior teoría de la soberanía su destinatario (el gobierno trascendente) y su meta (enseñarle cómo gobernar)<sup>76</sup>.

Para fortalecer y concretar su idea sobre la nueva moral, Barreda señaló la necesidad de reconocer un ámbito de eventos morales que era necesario abordar como fenómenos derivados de las facultades mentales. La correspondencia entre las facultades mentales y morales y su localización cerebral u orgánica será precisamente el tema elegido por uno de sus discípulos, Porfirio Parra, que en 1878 le dedicará su propia tesis al respecto, *Ensayo sobre la patogenia de la locura*, presentada para obtener asimismo el título de médico-cirujano<sup>77</sup>. Lo que en Agustín A. Roa todavía no constituía un problema, el que la locura como enfermedad de la materia, susceptible de ser identificada y diagnosticada en el marco estricto de la ciencia médica, coexistiera sin más con el dominio moral, en Parra ya lo era. Efectivamente, a finales de la década de los 70 e inicio de los 80:

Los éxitos que el positivismo con su concepto de ciencia decía haber aportado al saber mexicano, fueron cuestionados desde muchos aspectos: a nivel filosófico, político y hasta religioso [...] el supuesto triunfo de la ciencia sobre el dogma dejó de ser una certeza y el idílico triunfo terminó siendo el tema más debatido de la época. En medio de esta serie de debates que se abrieron con la llegada del positivismo en voz de Gabino Barreda, se pusieron en evidencia los problemas que

---

<sup>76</sup> *Ibid*, p.337.

<sup>77</sup> La biografía de Porfirio Parra (1856-1912), uno de los médicos más prolíficos e interesantes del Porfiriato se trata sucintamente en Laura Cházaro, *op cit*, p.190.

el ocaso del siglo pasado enfrentó para plantearse el estudio de las ciencias en general y el de las ciencias morales o subjetivas [...] De hecho, esta situación provocó que dentro del mismo grupo de positivistas surgieran redefiniciones<sup>78</sup>.

La serie de reformas curriculares en la Escuela Nacional Preparatoria, que darían lugar a encendidas polémicas en la prensa y en el Congreso<sup>79</sup>, supuso, el año en que Parra le dedicaba su tesis, la separación del cargo de Barreda y su asignación a una misión diplomática en Berlín. El núcleo del programa de reforma educativa de Barreda había girado en torno al ideal de una clase política profesional capaz de desprenderse de todo atributo personal y representar al conjunto de la sociedad. Lo que en su proyecto no llegaba a plantearse era “*cómo someter a la obediencia* a la masa de ciudadanos comunes, por qué habría ésta de aceptar a aquella suerte de aristocracia del saber surgida de la Escuela Nacional Preparatoria como a la (única) legítima depositaria del poder”<sup>80</sup>. El paradigma barrediano de una voluntad que el sujeto doblegaba en aras de una decisión lógica, y por ello impersonal y desinteresada, se percibía como ciertamente insuficiente. La cuestión era tanto más acuciante debido a los disturbios generados en los últimos años del gobierno juarista y de Lerdo de Tejada. Porfirio Díaz iniciaba, en 1877, su primer mandato presidencial, que concluiría en 1911, meses después de haber estallado la Revolución. El objetivo del régimen porfirista giraría en torno a las condiciones subjetivas de posibilidad del orden político y social; a las premisas materiales para la constitución de un ciudadano, a la vez individual y social. Ello condujo, en primera instancia, a una redefinición más incisiva sobre las facultades subjetivas que contribuyera a perfilar un tipo de ciudadano. En segunda instancia, al establecimiento de una serie de instituciones que lidiaran con las tendencias antisociales del cuerpo social, y frente a las cuales la racionalidad del Estado habría de ser afirmada. En la redefinición de las facultades subjetivas emprendida por el alienismo había dos caminos. El primero iba en el sentido de *una reducción integral* que suponía una reducción en regla del rol de la conciencia. El segundo se orientaba hacia *un dualismo funcional* de instancias en el interior de la organización mental.

---

<sup>78</sup> *Ibid*, pp.110-111.

<sup>79</sup> En 1877, precedido por otras modificaciones como las de 1873, Ignacio Ramírez aprobó la ley por la que eliminó en algunas carreras la obligación de estudiar lógica y gramática. El positivismo vería así declinar su influencia, para renacer en torno a 1890.

<sup>80</sup> Elías José Palti, *op cit*, p.338.



¿Qué era la locura según Porfirio Parra? Al igual que Roa, Parra subrayaba su carácter de afección fisiológica pero destacaba que su principal nota era la de suponer *la destrucción del carácter moral del individuo*. El completo desorden cerebral del maniaco, con sus ideas atropelladas, sus incoherentes determinaciones, su incansable locuacidad, sus desordenados movimientos, sus múltiples impulsiones, sus furores inmotivados, sus indescriptibles alucinaciones e ilusiones,

el sombrío espectáculo del melancólico asaltado por terrores panofóbicos, sumergido en el tenaz silencio y la doliente inmovilidad; [...] el monomaniaco intelectual, que ora se arrulla en el optimismo de quiméricas grandezas, ora se cree la víctima infeliz de encarnizadas persecuciones [...] el monómano impulsivo a quien una fuerza irresistible obceca la inteligencia, arrebatada la libertad moral, y le transforma en dócil instrumento, empujándole a ejecutar actos represibles, odiosos y aún execrables [...] a pesar de su infinita variedad [...] en todos, la inteligencia está profundamente alterada, pervertidos los afectos, viciadas las impulsiones en fuerza y dirección, en una palabra, *el ser moral en ruinas*<sup>81</sup>.

No era extraño entonces que en torno a los enigmas de la locura se agrupara no sólo la medicina sino la *ley* – cuya función era mantener el orden- y la *filosofía*, que se interrogaba por el carácter de las relaciones entre razón y sinrazón. Parra reconocía tres maneras de abordar el asunto. En primer lugar, la de la patología de Pinel, Esquirol, Baillarger, Falret y otros que “bajo el punto de vista clínico [...] han allanado las mil dificultades que ofrece su espinoso diagnóstico, descrito y clasificado sus formas clínicas, desenmarañado su etiología, delineado su propósito y fundado su terapéutica racional” sin llegar a vencer, a pesar de tan notorios adelantos, “el atrasado estado de su patogenia”<sup>82</sup>. El criterio meramente sintomático – parecía querer decir- descuidaba la búsqueda de los fundamentos fisiológicos y anatomopatológicos de la enajenación mental. En segundo lugar, la manera de la metafísica, estadio del conocimiento que impedía una evaluación racional y científica de la cuestión de la locura ya que con “sus concepciones embrolladas, sus arbitrarias divisiones, sus sutiles distinciones y el carácter ontológico de sus determinaciones”, contribuía más a oscurecer que a

---

<sup>81</sup> Porfirio Parra, *Ensayo sobre la patogenia de la locura*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1878, pp.9-10.

<sup>82</sup> *Ibid*, p.7.

dilucidar<sup>83</sup>. En tercer lugar, la de la psicología pseudocientífica: cuyas vagas concepciones referían “las proteicas manifestaciones vesánicas [...] a la inconcebible alteración de un principio ontológico y simple [...] a la desviación de las facultades del espíritu”<sup>84</sup>. Al igual que Roa, Parra pensaba que el estado mórbido sólo era una modificación cuantitativa de los fenómenos fisiológicos que definían el estado normal de la respectiva función. La fisiología, era la doctrina que permitía un análisis científico del ser orgánico y moral del hombre que redundaba, a su vez, en la propuesta de una moral asentada en bases evidentes y objetivas. Escribía nuestro autor

Provista de rigurosos medios de investigación, de métodos severos de raciocinio, de doctrinas de carácter definido y susceptibles de verificación, [la fisiología] reclama como su propiedad el estudio completo del hombre sin que la deslumbré el resplandor de los fenómenos intelectuales, ni la arredre el insondable abismo de los morales, ha sabido arrancar al tejido nervioso el secreto de sus misteriosas propiedades”<sup>85</sup>.

Una vez más, lo que en Roa no había sido necesario, era sin embargo necesario en Parra. Así, comenzaba por precisar que para no perderse en el tortuoso laberinto de la psicología metafísica era imprescindible limitarse a considerar las facultades mentales como “simples hechos de observación, a descubrir las relaciones que las ligan y las condiciones de su manifestación”<sup>86</sup>. Al observar al hombre, proseguía, nos percatamos de que coexisten en él dos factores: “uno visible, tangible, la organización” (lo que Roa había identificado con la *anatomía*) equiparable a lo que para los físicos era la materia; y otro “inmaterial, intangible, las funciones” (lo que Roa había identificado con la *fisiología*), equiparable a lo que para los físicos era la fuerza. Por ejemplo al contemplar a un individuo pensando, por un “simple hecho de observación distinguiremos el factor material o estático *cerebro*, y el factor inmaterial o dinámico *pensamiento*”<sup>87</sup>. Parra consideraba necesario precisar las relaciones entre cerebro y pensamiento: “Un acto cualquiera sea intelectual, sea afectivo, supone siempre un cerebro en condiciones apropiadas, sin que pretendamos de ningún modo desentrañar la misteriosa naturaleza

---

<sup>83</sup> *Ibid*, p.8

<sup>84</sup> *Ibid*, pp.8-9.

<sup>85</sup> *Ibid*, p.8.

<sup>86</sup> *Ibid*, p.11

<sup>87</sup> *Ibid*

de su mutua relación [...] todas estas cuestiones las consideramos como ociosas, fuera del alcance de los métodos científicos”<sup>88</sup>.

Intentaba recusar así, adelantándose, la acusación de *materialismo* que se suscitaba con fuerza entre los críticos del positivismo desde finales de la década de los setenta. La acusación de *materialismo* realizada frecuentemente desde el *espiritualismo*, suponía que el positivismo reducía al hombre a sus funciones orgánicas y eliminaba con ello el libre albedrío y la verdadera definición del ser moral. Los liberales de la vieja escuela llegarán a argumentar así, que el positivismo violaba la constitución de 1867 ya que con su reduccionismo organicista negaba la libertad de enseñanza y la libertad de credos<sup>89</sup>. Parra advertía: “protestamos enérgicamente contra tal cargo supuesto que las doctrinas expuestas difieren esencialmente del materialismo clásico en que no consideramos al cerebro [...] como el artífice del pensamiento, ni mucho menos tratamos de penetrar en la producción íntima de tan eminente función. Nos limitamos, como lo hemos dicho ya, a considerar el cerebro y el pensamiento como términos correlativos [...] inseparables”<sup>90</sup>. Lo que Parra quería defender era que la fisiología era capaz de llevar a cabo un estudio científico del hombre que abordara su aspecto orgánico sin renunciar por ello al ideal positivista de una moral *que poseyera causas regulares y fuera capaz de determinar objetivamente* los criterios bajo los cuales los individuos se relacionaran dentro del ámbito social.

Comenzaba entonces por describir el cerebro, que caracterizaba por la presencia de tubos nerviosos que centrípetamente conducían impresiones del exterior al interior, y centrífugamente impulsos motrices que iban del interior al exterior. Las celdillas nerviosas recibían las impresiones y de ellas partían asimismo los impulsos motrices. Se ligaban entre sí a partir de una serie de “hilos nerviosos” que, como redes de comunicación, procedían o se dirigían hacia fuera. En el sistema vegetativo y espinal, la celdilla nerviosa transformaba la fuerza que recibía a partir del estímulo externo en actos reflejos o movimientos complejos. En el cerebro, la celdilla nerviosa transformaba las impresiones sensibles en actividad consciente: “Transformación desconocida e incognoscible en su misteriosa intimidad – reconocía Parra- que en vano se esforzaría la

---

<sup>88</sup> *Ibid*, p.12.

<sup>89</sup> Cfr. Carlos Illades, “Ciencia y metafísica en el siglo XIX”, *op cit*, pp.69-114. Estas disputas se acrecentaron en torno al debate de 1880, sobre los libros de texto que debía prevalecer en el plan de estudios. Véase también Leopoldo Zea, *op cit*, pp.320-328; Charles A. Hale, *op cit*, pp.266-319; Laura Cházaro, *op cit*, pp.150-195.

<sup>90</sup> Porfirio Parra, *op cit*, p.12.

ciencia en desentrañar limitándose a consignar tan grandiosa transformación”<sup>91</sup>. Ello sin embargo no significaba de ningún modo poner en tela de juicio la fisiología cerebral puesto que “Cuando nos aseguran los químicos que el cloro y el hidrógeno expuestos a los rayos solares entran inmediatamente en combinación, estamos muy lejos de conocer por qué [...] no se nos ocurre ni por asomo dudar por esto de la Química. ¿Por qué pues hemos de ser con la Fisiología más exigentes que con las demás ciencias?”<sup>92</sup>.

La actividad nerviosa centrípeta explicaba un fenómeno subjetivo básico: *la noción de la personalidad humana, del yo*. Según Parra, sólo con la toma de conciencia de lo externo aparecía la conciencia del sí mismo como resultado del conflicto de las actividades conscientes frente a un conjunto de impresiones sensibles. A través de la *reviviscencia* una suerte de fosforescencia orgánica de las células, las celdillas eran impresionadas por los sentidos o el contacto con el exterior y ello dejaba una impresión en el cerebro tal, que parte se transformaba en otros modos de actividad nerviosa y en parte permanecía en estado latente pronta a reaparecer bajo un estímulo adecuado. La memoria y el desarrollo de las actividades abstractas y superiores del cerebro: la ideación, la comparación y el juicio, nacían así como resultado de la acción colectiva y simultánea de las celdillas cerebrales. Parra advertía entonces que la capacidad de transmisión de las celdillas cerebrales ya fuera por herencia o adquirida:

Da una base sólida a la perfectibilidad indefinida de nuestra especie [...] la mala coordinación de las aludidas propiedades nos explica las falsas asociaciones de ideas, los malos hábitos cerebrales que llegan a hacer al hombre refractario a todo nuevo modo de pensar, enemigo de toda iniciativa, hostil a toda innovación; este fecundísimo estudio nos hace concebir fundadas esperanzas en los benéficos resultados que es capaz de producir en el desarrollo intelectual un sistema de educación filosóficamente concebido y metódicamente realizado<sup>93</sup>.

En el Estado, encarnado en una élite del saber, la educación intelectual del individuo debía llevar a la reconstrucción de la sociedad. El proyecto de normalización de la nación se caracterizaba por un procedimiento constante y una referencia a un estado terminal u óptimo. Así, la fuerza nerviosa no sólo se transformaba del exterior al interior

---

<sup>91</sup> *Ibid*, p.16.

<sup>92</sup> *Ibid*

<sup>93</sup> *Ibid*, pp.20-21

transformando las impresiones sensibles en actividad consciente, además se transformaba desde el interior hacia el exterior transformándose en impulsión motriz:

Esta impulsión motriz nacida en la periferia del cerebro puede considerarse como el elemento inicial de la voluntad, viene ella a cerrar el ciclo de las transformaciones cerebrales de la fuerza nerviosa y psicológicamente hablando representa las determinaciones que el hombre toma en virtud de sus diversas impresiones, emociones, ideas, juicios, etc.; de simple receptáculo de las excitaciones que provienen de cuanto le rodea, transfórmale la voluntad en ser activo, *capaz de reobrar sobre el mundo exterior y de modificarle de la manera más adecuada a la satisfacción de sus necesidades*<sup>94</sup>.

Lo que Parra no planteaba explícitamente era qué conclusiones podían extraerse si la voluntad capaz de actuar, tanto reprimiendo como excitando el movimiento, no fuera la fuente de donde procedían al mismo tiempo la incitación, la coordinación y las excitaciones inmediatas de las contracciones musculares, sino sólo una potencia dotada de cierta autoridad sobre el sistema motor. Si la sensibilidad general en sus diversas formas táctil, muscular y visceral que ponían en contacto con el exterior, contribuían a producir la idea de *yo*, ahora nos explicamos – señalaba sin embargo-

como las alteraciones ilusorias o alucinatorias de las diferentes formas de sensibilidad general, viciando en su fuente la noción de personalidad, inspiran a ciertos monómanos concepciones tan extrañas acerca del estado de su persona, unos pretenden carecer de peso cuando la sensibilidad muscular está abolida, otros se creen de vidrio o cuadrúpedos cuando dicha sensibilidad está pervertida; es obvio concebir que las ilusiones y las alucinaciones que pasan en la sensibilidad visceral, consolidan la mayor parte de los delirios hipocondriacos<sup>95</sup>.

El *sensorium*, que Parra definía como un conjunto de sentidos y nervios que empujaba a los individuos a mantener un intercambio con las impresiones que le venían del mundo exterior y que se localizaba entre el medio ambiente y la actividad cerebral, percibía las impresiones y suministraba los elementos de las distintas operaciones

---

<sup>94</sup> *Ibid*, pp.21-22.

<sup>95</sup> *Ibid*, p.24

psíquicas y coordinaba además la serie de actos voluntariosos centrífugos encaminados a la realización de una acción en el mundo:

Libre albedrío, libertad moral, actos voluntarios y otras frases sinónimas empleadas con tanta frecuencia en los estudios psicológicos, significan para nosotros la perfecta y armónica coordinación que normalmente existe entre las fases del dinamismo cerebral; así un hombre estará en posesión de su libre albedrío en el momento de ejecutar determinado acto si la tendencia que lo impele a su ejecución es normal en dirección y fuerza, si la percepción que suscita es la exacta representación de la realidad, si son debidas y conducentes las ideas que la iluminan, atento y despreocupado el juicio que la discierne, deliberadas y conducentes al fin, según el dictamen del juicio, las determinaciones voluntarias destinadas a realizarla<sup>96</sup>.

Libertad y necesidad debían dejar de aparecer como términos antinómicos. La facultad del individuo para actuar libremente no radicaba ya en la posibilidad de contradecir las funciones fisiológicas, sino en la de llevarlas a cabo consciente, voluntaria y coordinadamente. En la esfera moral la necesidad no obligaba inmediatamente (como acaecía en el mundo físico), sino *sólo en la medida en que era capaz de reflejarse en la conciencia*. El interés de Parra por el cerebro consistía en que le permitía colocar el substrato de la moralidad del hombre en un órgano material y huir del psicologismo espiritualista que contemplaba la libertad como una entidad ontológica que constituía un principio independiente del organismo. Y sin embargo su postura era más ambivalente de lo que parecía. En su afán de no identificar completamente cerebro y pensamiento, y de señalar cierta diferencia entre el ámbito físico (de la pura necesidad) y el moral (la libertad ligada al reflejo de la necesidad en la conciencia), se acercaba más de lo que hubiera querido al espiritualismo que consideraba su doctrina: “Como un intento de reconciliar materialismo e idealismo. Para los espiritualistas, las ideas derivaban experimentalmente tanto de las sensaciones como de la conciencia a la cual llamaban el sentido último o la razón”<sup>97</sup>. El dualismo descriptivo de Parra que admitía la autonomía de los niveles de explicación postulando al mismo tiempo la coincidencia; aunque fuera operativo y limitado, era suficiente para permitir, llegado el caso, la reintroducción de un cierto dualismo metafísico. A diferencia de Roa, Parra parecía percatarse de que si

---

<sup>96</sup> *Ibid*, pp.26-27.

<sup>97</sup> Charles A. Hale, *op cit*, p.280.

seguía la tesis del automatismo, se podía llegar a proponer una reducción integral del rol de la conciencia.

Al recusar la acusación de materialismo su camino era explícito y lo acercaba nuevamente a los espiritualistas. Ello será todavía más evidente posteriormente, en las disputas que entabló con algunos de ellos, como José María Vigil<sup>98</sup>. A efectos de lo que aquí nos interesa, hay que señalar sin embargo que Parra conocía el concepto de “acto reflejo” como conexión entre los nervios sensitivos y la respuesta motora automática, del sistema nervioso inferior (médula y nervios periféricos); pero lo separaba del cerebro (sistema nervioso superior o central) que vinculaba exclusivamente con la conciencia y las funciones superiores<sup>99</sup>. El cerebro era el responsable de “la más sorprendente metamorfosis de la actividad nerviosa, la conciencia”<sup>100</sup>. No establecía la *continuidad anatómica* entre el sistema nervioso inferior y ni tampoco la *continuidad funcional*. Y sin embargo tampoco dejaba pasar la cuestión. Es más, su insistencia al respecto era recurrente: “convergerán [las impresiones] hacia su centro común, el cerebro, en donde transformándose en conscientes *mantendrán encendido sin cesar el fanal de la conciencia* [...] La llegada no interrumpida de impresiones percibidas produce *la continuidad de la acción conciente* [...] [Hay] un fenómeno de *no interrumpida activa conciente*”<sup>101</sup>. Y añadía, “Téngase presente para mejor inteligencia de lo expuesto que la actividad cerebral propiamente dicha es *conciente en todas sus formas*”<sup>102</sup>. Por un lado, se trataba de vincular estrechamente la conciencia al cerebro a través de los aspectos estático (material) y dinámico (inmaterial), sin llegar a identificarlos de manera unívoca. Por otro de no negar la singularidad de una conciencia que no se encontraba en el sistema vegetativo-espinal sino sólo en el cerebro y en las facultades superiores, *que por ello no tenían ninguna actividad inconsciente*. Se postulaba así una diferencia sutil entre el reino de la naturaleza y de la pura necesidad; y el reino de la moral en el que la necesidad era capaz de presentarse a la conciencia. Ello implicaba la posibilidad de reconocer simultáneamente *las bases orgánicas de la condición humana sin minar la representación, necesaria al proyecto de nación, de un sujeto cuya intención conciente y voluntaria se transformara de manera efectiva en acción moral*.

---

<sup>98</sup> Laura Cházaro, *op cit*, pp.172-195

<sup>99</sup> Porfirio Parra, *op cit*, p.14

<sup>100</sup> *Ibid*, p.15

<sup>101</sup> *Ibid*, pp.24-25.

<sup>102</sup> *Ibid*, pp.30-31.

La ambivalencia de Parra se reflejaba asimismo en la inexistencia de exigencia experimental alguna que "comprobara" que la constitución del cerebro tenía alguna injerencia en la moralidad, y en que tampoco hizo diseño experimental alguno que lo probase: "No es posible – escribía- en el estado actual de la ciencia señalar la alteración estática correspondiente, pero *creemos* firmemente que existe [...] esta conclusión *se deduce* lógicamente [...] consideramos a la locura como una neurosis entendiendo por esta palabra no una enfermedad sin lesión, *sine materia*, sino cuyas lesiones son variables y no siempre susceptibles de ser rigurosamente comprobadas por la autopsia"<sup>103</sup>. Ante un sustrato material tan "inasible", y fiel sin embargo a la validación empírica, Parra buscará la evidencia de la moral y de sus desviaciones en el *comportamiento*. Ello supondrá no quedarse sólo en la fisiología, sino acercarse a la naciente criminología. Lo que el itinerario de Parra mostraba era que la reapropiación de lo orgánico a través del estudio fisiológico del cerebro tenía como consecuencia una paradoja. *La de la presencia de una incognoscibilidad última en el organismo, por parte del sujeto que lo contemplaba como un dominio objetivo y positivo.*

En su *Ensayo sobre la patogenia de la locura* observamos sus primeros pasos hacia el comportamiento social, a través de la noción de *temperamento cerebral*. Si en la antigua teoría de los temperamentos los humores materializaban en el cuerpo desde la complejión hasta la idiosincrasia del individuo, para Parra se trataba de disposiciones orgánicas del cerebro debidas a la herencia o a la educación que no obstante imprimían a la actividad mental una dirección especial que sólo podía ser observada *a través del comportamiento*. Y sin embargo, al igual que antaño, los temperamentos se concebían como básica dependencia de lo físico y moral y, al igual que antaño, servían para contemplar todos los tipos como mezclas de los mismos elementos, y reconciliar así unidad y diversidad, articulando varias clases de complementariedad y de jerarquía social<sup>104</sup>. El estudio sobre la locura no se reducía sólo a la sensación ni a la localización cerebral, a través de la noción de temperamento cerebral, Parra pretendía situar asimismo la importancia del *medio*. Efectivamente, el temperamento cerebral indicaba la manera en la que cada hombre reaccionaba ante el mundo exterior, y Parra se

---

<sup>103</sup> *Ibid*, p.43

<sup>104</sup> Esta cuestión ha sido muy bien dilucidada respecto a la Nueva España por Carlos López Beltrán, "Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas" en Carlos López Beltrán y Frida Gorbach (coord.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008, pp.298-342. Ver también en ese mismo volumen, Miruna Achim, "La querrela por el temperamento de México: hipocratismo, meteorología y reforma urbana en el México del siglo XVIII", *op cit*, pp.235-261.



centraba específicamente en tres tipos. En el *primero*, predominaba el modo pasional de reaccionar: “comprende a las personas emotivas, apasionadas y violentas; en hombres desprovistos de educación [...] fatales condiciones los arrastrarán al crimen”<sup>105</sup>. El *segundo* se refería a individuos caracterizados “por lo moderado de sus tendencias, la rectitud de sus ideas, la exactitud de sus apreciaciones, lo lógico de sus determinaciones y la constancia que despliegan en la ejecución de ellas”<sup>106</sup>. Si la falta de una buena educación encaminada al bien moral, les empujaba al crimen, dichos individuos se caracterizaban por “su paciencia, astucia y la habilidad que pondrán en juego para la consumación de sus delitos”<sup>107</sup>. El *tercer* temperamento cerebral describía por último a individuos que poseían una “manera imaginativa de reaccionar [...] su imaginación es fecunda [...] caracteriza de preferencia a los artistas, poetas y oradores populares”<sup>108</sup>.

La locura no era sino la modificación *cuantitativa* que provocaba por ejemplo que la reviviscencia de las celdillas nerviosas hiciera aparecer impresiones pasadas dando lugar a las *alucinaciones*, percepciones sensibles sin un objeto real que las suscitara; o a que el sujeto no pudiera conciliar las impresiones de su medio con sus juicios o sus reacciones. La locura *no podía ser identificada con un acto espontáneo del cerebro*. Todo individuo dependía del *medio exterior* para tener conciencia de sí mismo y la enajenación mental no podía considerarse producto de una fuerza independiente de cualquier estímulo externo, sino de una modificación que alteraba el *sensorium que ponía en contacto con el medio*. Pero ¿cuál era la causa de las modificaciones cuantitativas que signaban el paso de la razón a la sinrazón? La excitabilidad exagerada de las celdillas cerebrales, respondía Parra. Así, la excitabilidad de las celdillas cerebrales hacía que el juicio, en lugar de llegar a una conclusión a través de la suma creciente de impresiones actualmente percibidas, de ideas, de recuerdos, etc., llegara a una conclusión *delirante* bajo la influencia de una sola idea, recuerdo o impresión: “basta que un loco víctima del delirio de las persecuciones, note que alguien le ve, para que sobre este dato precario, su juicio excitable base la inmotivada conclusión de que se le espía con el fin de hacerle mal”<sup>109</sup>. Las diferencias entre los cuadros clínicos, por ejemplo entre la tumultuosa agitación del maniaco y la quietud impasible del melancólico, indicaban que la excitabilidad anormal de las celdillas cerebrales se

---

<sup>105</sup> Porfirio Parra, *op cit*, p.30

<sup>106</sup> *Ibid*

<sup>107</sup> *Ibid*

<sup>108</sup> *Ibid*

<sup>109</sup> *Ibid*, p.35.

manifestaba de distintas formas *según el temperamento cerebral del individuo y según sus circunstancias*. En virtud del temperamento cerebral, la excitabilidad del cerebro *exageraba patológicamente* lo que antes eran, simplemente, sus rasgos. *En virtud de las circunstancias* en las que su locura aparecía, se producían las formas particulares de la manifestación delirante. Las ideas reinantes y el carácter general de una época, imprimían también al delirio su forma característica: “¡Cuán comunes eran también las diversas formas de monomanía religiosa en concordancia con las arraigadas convicciones en materia de religión que tan generales eran entonces!”<sup>110</sup>. Y sin embargo, había algo que todas las manifestaciones de locura compartían y que permitía que se emparentasen entre sí: “La excitabilidad cerebral aumentada [...] determina un estado de conciencia de marcado subjetivismo *en que se exagera el yo*, ya exaltándose e inspirando al individuo una noción exagerada de sus prendas, ya deprimiéndose y dando un giro triste a sus ideas”<sup>111</sup>.

¿Qué condiciones tendían a reproducir la excitabilidad nerviosa del cerebro y se constituían por tanto en causa de locura? Entre las más significativas, Parra mencionaba la herencia que “transmitía el germen de la excitabilidad patológica”<sup>112</sup> y “el abuso de los alcohólicos”<sup>113</sup>. La locura podía ser una predisposición en un sujeto que estallara no obstante en sus descendientes “bajo influencia de la menor causa ocasional”<sup>114</sup>. Toda clase de impresiones intensas y repetidas podían producir en el cerebro un aumento de excitabilidad, de ahí la importancia de las emociones morales fuertes tales “como profundos pesares ocasionados por un cambio de fortuna, por esperanzas fallidas, pasiones contrariadas”<sup>115</sup>. Las costumbres viciosas “como el onanismo, los excesos venéreos de la razón” podían ser causantes de locura por “el estado de eretismo o excitabilidad despertada en el sistema nervioso”<sup>116</sup>. En consecuencia, con el objetivo que se había propuesto, Parra señalaba además la importancia en la etiología de la locura, de una educación incompleta o inconveniente que excitara de manera inconveniente la imaginación o careciera de la disciplina necesaria para motivar al individuo a someter a “la ilustrada decisión del juicio todas las determinaciones”. En cambio, escribía

---

<sup>110</sup> *Ibid*

<sup>111</sup> *Ibid*, p.41

<sup>112</sup> *Ibid*, p.44

<sup>113</sup> *Ibid*

<sup>114</sup> *Ibid*, pp.44-45.

<sup>115</sup> *Ibid*, p.45.

<sup>116</sup> *Ibid*

Creemos que una educación sólida, completa, de carácter objetivo y enciclopédico, que ejercitara convenientemente todas las aptitudes cerebrales, fortificando los órganos del pensamiento, así como robustece los del movimiento el ejercicio metódico, lejos de figurar en la etiología de la locura, serviría para prevenirla: así es, que por nuestra parte no vacilaríamos en aconsejarla encarecidamente, en el tratamiento de las predisposiciones susceptibles de diagnosticarse, o siquiera de presumirse, tanto más cuanto que en la edad oportuna para recibirla es rarísimo el desarrollo de la locura<sup>117</sup>.

El orden subjetivo que debía reflejar el orden social, y viceversa, era garantizado por el ejercicio progresivo, graduado, que expondría con detalle a lo largo de una escala temporal, el crecimiento y el perfeccionamiento de la disciplina que había de venir impuesta y ser voluntariamente aceptada. El desarrollo de la moral dependía del mayor menor desarrollo funcional de los órganos de la armonía sobre los órganos del egoísmo y dicho desarrollo estaba en relación directa a la cantidad de "ejercicio" al que se sometiera la parte orgánica de alguna de las facultades. Educar bajo los criterios positivistas consistía en desarrollar una *gimnasia moral* que haría predominar los buenos instintos sobre los malos, "robusteciendo los órganos que presiden a los primeros, menguando a los segundos"<sup>118</sup>.

Al leer a Roa y a Parra, ¿cómo aparece inscrita la cuestión de la locura? No podemos decir que entre uno y otro las ideas hayan cambiado. Lo que cambia es la condición de enunciación de los discursos que revelan un complejo conceptual, abigarrado y dinámico que hace que, más bien, lo que se entiende en las ideas ya no sea exactamente lo mismo. Efectivamente, mientras que en Roa la locura se asocia con una fisiología cerebral centrada en un individuo abstracto; en Parra se dan los primeros pasos para la definición de un individuo que sólo puede ser pensado en relación *con su medio concreto*. Hay en ambos varios aspectos que conviene destacar.

*En primer lugar*, la locura les permitía el acceso, más allá de sí misma, a la comprensión del hombre en su conjunto, porque aunque los estudios partían de la descripción de las funciones en estado normal, debían apoyarse en sus desarreglos si se quería captar de manera *objetiva* el funcionamiento *regulado* del espíritu humano. Gobernar la enfermedad significaba conocer sus relaciones *con el estado normal*, que el hombre deseaba restaurar. La insistencia de Roa de que el estado mórbido sólo era en el

---

<sup>117</sup> *Ibid*

<sup>118</sup> Gabino Barreda, "De la educación moral", *op cit*, p.113.

ser vivo una modificación cuantitativa de los fenómenos fisiológicos que definían el estado normal, o la de Parra de que “un cerebro excitable en alto grado, que en tal virtud reacciona ante la excitación más mínima se encuentra para su dinamismo en las mismas condiciones que otro cerebro de excitabilidad normal sujeto a excitaciones intensas”<sup>119</sup> mostraba esta solución de continuidad por la cual lo patológico, entendido como alejamiento de la normalidad, era también el alejamiento significativo por el cual la normalidad venía a revelarse por contraste. La locura se transformaba así en “contenido y condición” del conocimiento positivo del ser humano.

*En segundo lugar*, reducir las diferencias entre lo normal y lo patológico implicaba además postular su carácter relativo (eran reducibles) y reconocer sin embargo la realidad de su diferencia. Lo que se sancionaba no era la distancia indivisa entre la locura y la razón, sino los grados de la locura, de peligrosidad para sí mismo y para los otros, instancia compleja que poco después, en consonancia con la política científica de la época, va a requerir del *experto*. El médico, escribía Roa reivindicando su función, “consultado acerca de la oportunidad de ciertos matrimonios, no perderá de vista ninguno de los casos que se acaban de citar. Si la mayor parte de los enagenados llevan consigo el vicio hereditario [...] no dejará a las personas interesadas, en la ignorancia de los peligros que más tarde tendrán que afrontar”<sup>120</sup>.

*En tercer lugar*, la normalización que operaba reduciendo las diferencias no podía aplicarse como una regla siempre recta sobre un relieve sinuoso, debía adaptarse a los contornos y normas de aquello que normaba. Debía singularizarse para determinar con precisión el lugar ocupado por su objeto en la gradación fluida y sutil que iba de la razón a la locura. Efectivamente, aunque tanto Roa como Parra conocían la distinción de la locura bajo el eje de la alucinación y el delirio, se trataba de hacer reinar bajo las especies el principio de lo único. “Cualquiera que sea la causa, cualquiera que sea la forma de las alteraciones intelectuales, el hecho fundamental es idéntico en el fondo” volvía a señalar Roa<sup>121</sup>. De ahí la ausencia de criterios nosográficos estables, ora se hablaba de la lipemanía como una subespecie de la melancolía, ora de monomanía, ora de delirio, ora de locura moral, algunas categorías desaparecían de un autor a otro, otras se multiplicaban hasta la extenuación. “En medio de [...] las diversas formas de la enagenación intelectual, no hablaré de las mil combinaciones de ideas extravagantes, los

---

<sup>119</sup> Porfirio Parra, *op cit*, pp.34-35.

<sup>120</sup> Agustín A. Roa, *op cit*, p.33.

<sup>121</sup> *Ibid*, p.28.

juicios erróneos y las numerosas concepciones delirantes que presentan los individuos enagenados”<sup>122</sup>. Parra por su parte añadía: “Fértil la locura en tipos clínicos como ninguna otra enfermedad [...] como los más variados matices de una idea, como las múltiples formas de un juicio, los innumerables grados de una pasión y las mentidas apariencias de una sensación engañadora [...] a pesar de su infinita variedad hay en todos ellos un carácter común”<sup>123</sup>. La reducción de las diferencias entre lo normal y lo patológico suponía, además del surgimiento de múltiples estados intermedios, que la nueva ciencia dependiera de las autoridades para extender su intervención a través de las competencias específicamente asignadas. Asimismo, suponía que la locura se tejiera en un tejido continuo de relaciones cotidianas y fuera objeto de una justicia ejercida por la sociedad, sobre ella misma, transversalmente. A mediados del siglo XIX, en México solía pedirse un certificado médico que acreditara el padecimiento si el enfermo ingresaba por petición de su familia, pero si lo remitían los funcionarios autorizados se obviaba el diagnóstico probatorio de su locura, lo cual daba indicio

del grado de subordinación de la naciente medicina mental respecto *al poder público*. Para el egreso, los pacientes podían salir estuvieran curados o no, a petición de quien hubiera tramitado su ingreso, hecho que evidenciaba el escaso control de la medicina pues, por lo general, quedaba sujeto a *la voluntad de la familia*. Conforme avanzó el siglo, las modificaciones introducidas en los reglamentos favorecieron el control de la incipiente psiquiatría, pero de manera aún muy restringida [...] Se exigía que el certificado estuviese firmado por dos médicos y avalado por el director del hospital, y se reducía el número de las autoridades competentes para remitir enfermos, quienes debían hacerlo siempre por escrito, *aunque sin necesidad del diagnóstico*. Todos los ingresos eran de carácter «provisional» hasta comprobar su pertinencia mediante un periodo de observación que no podía exceder de 30 días, declarándose en ese momento el internamiento «definitivo». Si la familia solicitaba la salida de algún [...] paciente sin estar plenamente restablecido [*sic*] [...], se aceptaba su petición bajo la condición de no volverlo a admitir en el futuro, una medida de presión que no hacía sino mostrar la debilidad de la medicina mental frente a las familias de los internos<sup>124</sup>.

---

<sup>122</sup> *Ibid*

<sup>123</sup> Porfirio Parra, *op cit*, pp.9-10.

<sup>124</sup> María Cristina Sacristán, “Entre curar y contener”, *op cit* 67-68. Sacristán ha analizado la problemática de los juicios de interdicción, interpuestos por las familias para evitar la dilapidación de bienes por parte de ciertos sujetos como un proceso de resistencia de las autoridades del antiguo régimen, en este caso la familia, frente al Estado liberal. Cfr. María Cristina Sacristán, *Locura y justicia en México. La*

La ausencia de una legislación federal que regulara el internamiento, los vacíos legales —que en un principio pudieron parecer atractivos— restaron a la naciente psiquiatría capacidad de acción frente a las familias, frente al poder judicial (en el caso de los pacientes remitidos por la justicia) y frente al poder estatal<sup>125</sup>. El Estado mexicano, al negar a la psiquiatría una ley especial sobre alienados, tantas veces exigida, pretendía arraigar su autoridad como mediador indispensable, y evitar espacios que contasen con la certeza jurídica necesaria para desarrollar, de manera efectiva, su autonomía. No habrá en México un espacio autónomo bajo el control de la psiquiatría<sup>126</sup>; los muros del asilo no conformarán el punto válido donde lo que es válido fuera debe interrumpirse dentro. Lo que es válido fuera se prolongará en el interior del asilo. Ello tampoco impedirá que las intervenciones del poder político sean a menudo fruto de soluciones coyunturales.

*En cuarto lugar*, la uniformidad y la homogenización eran a la vez la condición y el *telos* de un proyecto de nación que en el caso de México implicaba a menudo el proyecto de identificar al Estado con la sociedad, y suponer entre los locos y los que no lo eran, una sola naturaleza. Por una parte entonces era necesario reconocer, como lo hacía Roa que “Es un error creer que en esta temible enfermedad, siempre la asociación de ideas, los juicios y los raciocinios no conservan indicios del estado funcional normal: lo más frecuente, los pensamientos se encadenan con una lógica rigurosa; pero el punto de partida siendo falso, falsas serán también las consecuencias aunque deducidas lógicamente deben tener el mismo carácter”<sup>127</sup>. El conocimiento y tratamiento de la locura exigían, en este sentido, que el individuo volviera a conectarse con la parte inalienable de su naturaleza. Por otra parte, era necesario que en la locura, para serlo, se alojara un principio de diferencia, una raíz tenaz que resistiera la uniformización. En la locura, advertía Parra: “siempre el yo ocupa el lugar prominente del *sensorium* enagenado sobreponiéndose a los afectos más caros del enfermo; esta notable

---

*psiquiatría, la familia y el individuo frente a la modernidad liberal: El caso Raygoza (1873-1877)*, Tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 1999. A mi modo de ver es sin embargo particularmente pertinente la observación de Andrés Ríos Molina de que no hubo “instancia alguna del Estado interesada en tramitar un juicio de interdicción [...] ¿Dónde está el conflicto entre la familia que buscaba el control sobre el loco y el Estado que pretendía arrebatárselo? En ninguna parte”, Andrés Ríos Molina, *La locura durante la revolución mexicana: Los primeros años del Manicomio General La Castañeda, 1910-1920*, El Colegio de México, México, 2009, p.202. La visión de Ríos se ajusta más a nuestra percepción de un Estado que si bien jurídicamente no reconoce a las antiguas autoridades corporativas, negocia con ellas como mediador indispensable y busca su convivencia.

<sup>125</sup> María Cristina Sacristán, *op cit*, p. 73.

<sup>126</sup> *Ibid*, pp.65-80.

<sup>127</sup> Agustín A Roa, *op cit*, pp.41-42.

particularidad psíquica le hace extraño a cuanto le rodea, le hace despreciar las conveniencias sociales y descuidar su persona, le constituye en malísimo observador, le aísla de los otros reduciéndole a vivir en un mundo imaginario poblado únicamente por las creaciones fantásticas de su delirio”<sup>128</sup>. El conocimiento y el tratamiento de la locura impelían, en este sentido, que se extirpara de su interior el elemento de singularidad para adaptarse a la uniformidad moral exigible a todos.

En el anhelo positivista de transformar el cerebro humano en una imagen exacta del orden social, en su visión de la anarquía como el mayor obstáculo en el camino hacia la reconstrucción social a través de la educación científica, las tendencias altruistas eran innatas en el hombre y si se le educaba adecuadamente podrían prevalecer sobre el egoísmo o amor a sí mismo. Efectivamente, la solidaridad y el orden social estaban dados en función de los sentimientos altruistas que, *de forma coercitiva*, impondría una moral práctica. La locura era el epítome del egoísmo, del repliegue del individuo: “el marcado subjetivismo”<sup>129</sup> que provocaba en palabras de Parra que “ocupado el individuo solamente de su yo, descuide lo que le rodea e interprete de un modo erróneo las relaciones que tiene con su medio”<sup>130</sup>. Su carácter *patológico* permitía indicar que la tendencia altruista sometida a influencias favorables triunfaba *normalmente* por encima de la tendencia egoísta. La insistencia de Parra era en ello tajante, *sólo a partir de la toma de conciencia del orden externo podía aparecer la verdadera conciencia del sí mismo*. La necesidad de mostrar, no sólo si en la locura se hacían palpables los efectos de la desviación moral, sino de mostrar su vinculación con ese medio externo transformado ahora en sociedad, le llevará como hemos señalado ya, a centrar su atención en el *comportamiento*. En su teoría de los temperamentos cerebrales había dado al respecto un paso significativo. Efectivamente, contemplada desde ese lugar la locura no era sino la exacerbación de las disposiciones anímicas habituales en el individuo sólo que en función de sus circunstancias y en un grado no autorizado por las convenciones sociales. El gesto de la locura *no era el de la ruptura sino el del exceso*. Ante respuestas como que la razón de la locura había de buscarse en la sobreestimulación de las celdillas cerebrales, dentro del esquema de Parra se producía un desplazamiento *de la interioridad a la exterioridad*. Si sin estímulos externos no había ninguna posible noción de yo, ¿qué estímulos externos sobreexcitaban las

---

<sup>128</sup> Porfirio Parra, *op cit*, p.41.

<sup>129</sup> *Ibid*

<sup>130</sup> *Ibid*, p.42

celdillas cerebrales del enajenado pervirtiendo sus relaciones consigo mismo y con el medio? Una vez más ello significaba centrar la atención en el comportamiento social. El alienismo mexicano se inauguraba así bajo una paradoja, el callejón sin salida de la fisiología desplazaba la atención de lo que pensaba el individuo a observar lo que *hacía*. Lo que estaba en juego era la demostración de la razón científica de su capacidad para extender sus principios a la totalidad de los comportamientos humanos, y a reintegrar en sus marcos aquello que parecería oponérsele sin remedio. Esta exigencia lo situaba en una fragilidad peculiar porque implicaba continuamente minimizar lo disímil, para subrayar el continuum entre lo normal y lo patológico. Es decir al minimizar la diferencia entre lo normal y lo patológico el alienismo mexicano *desdibujaba la singularidad y especificidad de su objeto de estudio* porque introducía en todas partes lo relativo, relativizando con ello la autonomía de su propio campo disciplinar que intersectaba así con el de la ley, la higiene o la educación; y que además se veía ya considerablemente mermada por el Estado. En otro nivel, suscitaba preguntas inquietantes: ¿por qué se podía hablar sólo de diferencia de grado como criterio de diferenciación entre lo normal y lo patológico, y al mismo tiempo conservar intacta una atribución a esos conceptos que no era cuantitativa sino moral? ¿Por qué no era posible mantener a la sinrazón en la diferencia pura?

#### **1.4 Los extraños parentescos: locos, criminales, suicidas**

La existencia duradera de toda asociación real implica necesariamente la influencia constante, bien directora, bien represiva, ejercida entre ciertos límites [...] para restituir en el orden general a los que tienden, por su naturaleza, a desviarse más o menos, y a los que se desviarían infinitamente si se les abandonara absolutamente a sus propios impulsos.

Auguste Comte

Los avances de la fisiología nerviosa que indicaban la difícil conceptualización de los límites de la conciencia, tenderían progresivamente una red en la que todos los hilos de la *herencia* irían a reunirse y anudarse. Se trataría de un recurso, primero *metafórico* y luego *sustancial*, que permitiría enunciar los vínculos entre unos sujetos y otros en



términos de caracteres familiares, tribales, o nacionales<sup>131</sup>. Ya el padre del positivismo, Auguste Comte había entrevisto en la locura la desviación del sujeto del *legado* que los muertos habían dejado, y que a su vez debía ser transmitido a los futuros descendientes. Las perturbaciones psíquicas y colectivas, “como lo sugiere su nombre, se producían “sobre todo por el efecto de desviar al individuo de su destino social”. Cuando el individuo *se desviaba de la herencia* que los muertos legaban a los vivos y rehusaba su pertenencia a la Humanidad, optaba por la anarquía, “el síntoma de una verdadera alienación crónica”<sup>132</sup>. La Humanidad, convertida por Comte en objeto de veneración, exigía “incorporarse íntimamente [...] simpatizar con sus vicisitudes anteriores y presentir sus futuros destinos, concurriendo activamente a prepararlos”<sup>133</sup>. En México, Gabino Barreda retomó ciertos aspectos de esta lectura, y aunque “no [...] abrazó los pormenores idiosincrásicos de la religión de la humanidad [...], adoptó también el culto comteano a los santos difuntos [...] una parte integral del sistema positivista de moral y su fundamentación en la educación científica fue la adoración de la humanidad, [...] *la resurrección de los muertos en el alma de los vivos*”<sup>134</sup>. La resurrección de los muertos en el alma de los vivos arraigará a través de una concepción muy definida de la historia y el *ethos* nacional. El culto a los héroes de la patria y las ceremonias cívicas, celebrarán la formación de la nación y la defensa de su soberanía, así como también de las instituciones liberales, de las cuales el Porfiriato se proclamará heredero y defensor. El interés por *la herencia* adoptará asimismo formas menos devotas a través de la preocupación por la degeneración de la raza, su posible relación con los límites de la conciencia individual y con un factor condicionante que el sujeto portaría en sí mismo, pero que no obstante lo excedería. Se trataba de la pregunta por lo que marcaba la continuidad entre los vivos y los muertos, pero *según las imbricaciones de la progenie*. A este respecto, podemos decir metafóricamente que si Comte optaba por lo que podríamos considerar un modelo *adorcista* de reconciliación con los muertos,

<sup>131</sup> Carlos López Beltrán, “Enfermedad hereditaria en el siglo XIX: discusiones francesas y mexicanas” en Laura Cházaro (ed), *Medicina, ciencia y sociedad en México, Siglo XIX*, El Colegio de Michoacán Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2002, p.99.

<sup>132</sup> Paul Arbousse Bastide, *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, t.2, PUF, Paris, 1957, p.543. Habría que añadir que toda esta exposición de Comte tuvo su raíz en el acceso de locura, su famoso “episodio cerebral”, que sufrió en 1826 cuando llevaba a cabo su curso de filosofía positiva. Hubo de ser internado en el establecimiento de Esquirol, el célebre discípulo de Pinel. Fue a raíz de esta experiencia que Comte pudo acceder a la ley de los tres estadios. La locura y el culto a los muertos serán preocupaciones recurrentes en la obra de Comte. Cfr. el espléndido libro de Raquel Capurro, *Le positivisme est un culte des morts: Auguste Comte*, EPEL, Paris, 2001.

<sup>133</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive*, t.1, *Oeuvres d'Auguste Comte*, t.7, Anthropos, Paris, 1969, p.353.

<sup>134</sup> Charles A. Hale, *op cit*, pp.234-238.

la deriva posterior adoptaría un modelo *exorcista* de prevención y defensa<sup>135</sup>. Toda la inscripción de la psiquiatría en la patología evolucionista, toda la inyección de la ideología evolucionista en psiquiatría, habría de tomar en cuenta esta concepción de la *herencia*. Se desarrollarán dos vertientes. La primera, la de la higiene, la purificación y la *corrección de lo hereditario a partir de la depuración*<sup>136</sup>. La segunda, la *normalización de lo hereditario* a partir del análisis minucioso de una supuesta caracterología nacional<sup>137</sup>. La adopción de los principios básicos del evolucionismo, reconocida directa o indirectamente, tendría mucho que ver que en este desplazamiento. Pero, ¿cómo se llegaron a aceptar en México estos principios?

Hay que recordar que aunque suponía que la causa de la locura radicaba en una lesión funcional o anatómica del cerebro, Porfirio Parra, como hemos visto, no postuló exigencia experimental alguna, y tampoco hizo diseño experimental alguno que lo probase. Miguel Alvarado, que impartiría en 1887 la primera cátedra de enfermedades mentales, llevó a cabo autopsias en el Hospital del Divino Salvador, intentando hallar la causa material de la locura. En dos casos publicados en 1881 correlacionaba observaciones junto al lecho de las pacientes con los reportes *postmortem*. Prestaba atención al entorno social, identificando la edad, estado civil, ocupación. Procedía posteriormente a señalar los antecedentes familiares y los casos de alcoholismo presentes. Anotaba cuidadosamente lo que podía reportar de la evolución de los órganos reproductivos: menarquía, embarazos, abortos. Advertía que ambas habían sido

---

<sup>135</sup> Cfr. François Laplantine, *Antropología de la enfermedad*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999, pp.215-227.

<sup>136</sup> Cfr; Laura Luz Suárez y López Guazo, *Determinismo biológico: La eugenesia en México*, Tesis de Doctorado en Ciencias Biológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000; Alexandra Stern “Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario 1920-1960” *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 21-81 (2000):57-92; Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México, 2007.

<sup>137</sup> Los primeros estudios en este tenor fueron Justo Sierra, *México y su evolución social* (1900-1902); Ezequiel Chávez, “Ensayo sobre los rasgos distintivos de la sensibilidad como factor del carácter del mexicano” (1901); Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México: Ensayo de psiquiatría social* (1901); Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales* (1908); Martín Luis Guzmán, “La querrela de México” (1915), Manuel Gamio, *Forjando patria* (1916), y C. Trejo Lerdo de Tejada, *La revolución y el nacionalismo* (1916). Posteriormente la reacción antipositivista de Antonio Caso y José Vasconcelos hará aportaciones relevantes a la caracterología de un espíritu nacional. La reacción contra el nacionalismo revolucionario de *los contemporáneos* creará durante los años 30 el perfil del *homo mexicanus* a partir sobre todo de la obra de Samuel Ramos. A partir de 1950 destaca la obra de Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Bajo la dirección de Leopoldo Zea se inaugura una serie de estudios sobre lo mexicano (en la que destacan los estudios de Jorge Carrión, José Gaos, Salvador Navares y Emilio Uranga). A este corpus se agrega posteriormente un conjunto de estudios psicológicos y sociológicos (escritos por Aniceto Aramoni, Raúl Béjar, Rogelio Díaz-Guerrero, Santiago Ramírez etc). A pesar de ser estudios diferentes, todos ellos comparten el interés por definir el *ethos* y el *pathos* del “sujeto nacional típico”.

conducidas al nosocomio afectadas por delirio de persecución, alucinaciones, amnesia parcial, y en uno de los casos una postura corporal rígida en la que las piernas y el torso formaban un ángulo recto. El factor que había disparado su locura había sido el consumo de alcohol<sup>138</sup>.

Alvarado reportó los resultados de las autopsias que realizó 24 horas después de ocurrido el deceso. Con escritura clara y sucinta, estos reportes incluyeron notas de anormalidades observadas en el cerebro: en un caso paredes cerebrales delgadas, gruesas meninges, sustancia cerebral pálida; en el otro meninges secas, en especial en los lóbulos frontales, y sustancia encefálica semejante “al puré de papas” en términos de consistencia y color. Alvarado, no obstante, evitó redactar conclusiones finales a partir de estas observaciones. Además de anotar la presencia de características inusuales en el cerebro no hizo mucho más. Como sus colegas, que trabajaban en otras naciones, Alvarado no tuvo éxito en detectar la fuente física de la demencia<sup>139</sup>.

El aprendizaje de la anatomía estaba vinculado al conocimiento de la imagen ideal que presentaban los textos. La disección se llevaba a cabo con la ayuda y guía del simulacro de la imagen que proyectaban en el cuerpo. Los textos de anatomía se esforzaban por ser cada vez más realistas y llegarían a apelar a la fotografía como recurso de objetividad<sup>140</sup>. El mapa, sin embargo por así decirlo, precedía al territorio. Los procesos de los cuales derivaba la experiencia moderna de la enfermedad mental tenían en común que no obedecían, como a su *telos*, al proyecto de una aprehensión puramente científica de la locura. La erección de la locura como objeto de estudio tenía otros orígenes además del progreso de la ciencia, otros objetivos que los de un conocimiento finalmente positivo. La fisiología había insinuado la posibilidad de algo que molestaba y que perturbaba en la raíz de la imagen establecida del hombre como amo y dueño de sí mismo. Los primeros alienistas habían tratado de defender el método positivo y, al mismo tiempo, el carácter moral del individuo que haría viable la regeneración social guiada por el Estado. Mariano Rivadeneyra, alumno de Miguel Alvarado, escribía así en 1887, *Apuntes para la estadística de la locura en México* en el que se proponía señalar

---

<sup>138</sup> Miguel Alvarado, “Casos clínicos”, *La Escuela de Medicina* 3-10 (1881):155-156

<sup>139</sup> Cristina Rivera Garza, *op cit*, p.97. Hay que señalar que en México la cirugía de tumores intracraneales empieza a llevarse a cabo en 1891, el paciente no sobrevivió. Cfr. F. Chico Ponce de León, “Historia de la cirugía de cráneo, de los tumores cerebrales y la epilepsia en México”, *Neurocirugía* 20 -4 (2009): 388-399.

<sup>140</sup> Cfr. Lorraine Daston y Peter Gallison, *Objectivity*, Zone books, New York, 2007, pp.115-190

que las causas de la locura, afección de carácter cerebral, eran dos: “una situación o conjunto de ellas que impresionan dolorosamente al ser psíquico; [...] [y] el modo como el individuo reacciona, según el sentido de su educación social en lo que tiene de más lato, modelando aquella situación e imprimiéndole las huellas que en él han dejado los recuerdos de su pasado”<sup>141</sup>. Rivadeneyra registraba las partidas de los enfermos del Hospital de san Hipólito de 1786 a 1886, y de las enfermas del Hospital del Divino Salvador de 1866 a 1886 con la finalidad de elaborar sus tablas. La normalización implicaba el establecimiento de medidas, jerarquías y regularizaciones en torno a una idea de una norma de distribución estadística que pudiera valorar la gradación de lo normal a lo patológico. Si bien hubo en la colonia numerosos censos poblacionales, lo novedoso radicó en que en el siglo XIX, “la estadística dejó de ser un secreto de Estado y se volvió parte del conocimiento público en una pedagogía nacional [...] Se constituyó en una indagación científica con la que se esperaba re-descubrir al país y acuñar las medidas objetiva de la patria. La nueva disciplina nació con la misión de ofrecer las medidas e imágenes de su población, los medios para contenerla y controlarla en su camino al progreso”<sup>142</sup>. La autoridad y credibilidad otorgada a la estadística haría de sus constructos algo real, que a su vez produciría la fabricación de nuevos sujetos<sup>143</sup>. En el breve ensayo introductorio a su estudio estadístico, Rivadeneyra se proponía establecer la relación existente entre la causa de la locura y la posición social que él contemplaba estrictamente ligada a la educación:

La sociedad [...] arregla esas circunstancias que muchas veces se atraviesan en nuestros días, lastimándonos al punto de enloquecernos, aunque sea sólo por unos instantes [...] Por educación de un individuo entendemos su fondo, su carácter, la manera propia que tiene de reaccionar como resultado del conjunto de todas las circunstancias, de todos los hechos que, simples en su mayor sencillez cuando

---

<sup>141</sup> Mariano Rivadeneyra, *Apuntes sobre la estadística de la locura en México*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1887, p.9.

<sup>142</sup> Laura Cházaro, “Imágenes de la población mexicana: Descripciones, frecuencias y cálculos estadísticos”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 88-12 (2001): 18. Para lo relacionado con la estadística en México es imprescindible Laura Cházaro, *Medir y valorar los cuerpos de una nación: un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX*, op cit. Véase también Claudia Agostoni y Andrés Ríos Molina, *Las estadísticas de salud en México: Ideas, actores e instituciones 1810-2010*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.

<sup>143</sup> Margaret Lock y Vinh –Kim Nguyen, *Anthropology of Biomedicine*, Wiley-Blackwell, Massachusetts, 2010, p.45.

comenzamos a recibirlos *en nuestra infancia*, son en mayor escala a medida que nuevos se les unen en el transcurso de nuestra existencia<sup>144</sup>.

A medida que el Estado desplegaba una serie de mecanismos (control sanitario, de natalidad, etcétera) para producir y regular la vida de la población, la infancia aparecía como una etapa distintiva de la vida del individuo que requería vigilancia y cuidado ya que en ella debían inculcarse las aptitudes adecuadas que más adelante debería poseer cualquier buen ciudadano. El marco escolar se convertía en una zona de protección donde evitar que el niño se enfrentara a las malas influencias de la calle, o como criticaba Roa, de la propia familia. La educación era gratuita y obligatoria, con programas y textos oficiales. Aunque una vez más, a efectos prácticos y de infraestructura, el proyecto educativo pronto reveló sus carencias. “Se concentró en las zonas urbanas y aun en ellas resultó insuficiente: en 1895 sólo 15% de la población sabía leer y escribir, cifra que apenas aumentó a 20% en 1910”<sup>145</sup>. Rivadeneyra identificaba al niño como un ser en peligro cuyo cuidado era primordial. La vida social urbana e industrializada suponía una fuente continua de agitaciones y pasiones que se cobraban su precio en la vida mental de los sujetos volviéndolos “nerviosos” y que se agudizaba en el caso de aquellos cuyas circunstancias los exponían de manera incesante a emociones lacerantes. Citaba así a Joseph Guislain (1797-1860), para quien la causa de la locura radicaba en la reacción del cerebro ante una impresión moral dolorosa. El temperamento cerebral de Parra se desplazaba a un mayor énfasis en el contexto del sujeto (lo que en Parra eran las circunstancias), y la disposición orgánica parecía más producto del *afuera* que del *adentro*; un *afuera* en el que *el medio en el que se crecía* cobraba un papel determinante:

El medio favorable en que se desenvuelven las primeras impresiones ejerce tan notable influencia sobre las disposiciones futuras [que] se concibe que el estado

---

<sup>144</sup> Mariano Rivadeneyra, *op cit*, pp.13-14.

<sup>145</sup> Elisa Speckman Guerra, “El Porfiriato”, *op cit*, p.390. Sobre la importancia de la infancia en este periodo y en el inmediatamente posterior, Cfr. Beatriz Alcubierre y Tania Carreño, *Los niños villistas. Una mirada a la historia de la infancia en México 1900-1920*, INHERM, México, 1996; Alberto del Castillo Troncoso, *Conceptos, imágenes y representaciones de la niñez en la Ciudad de México 1880-1920*, El Colegio de México/Instituto Mora, México, 2006; Elisa Speckman Guerra, “Infancia es destino. Menores delincuentes en la ciudad de México (1884-1910)”, en Claudia Agostoni y Elisa Speckman Guerra (eds.), *De normas y transgresiones, enfermedad y crimen en América Latina (1850-1920)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, pp.225-253. También Alexandra Stern, “Madres conscientes y niños anormales: la eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario”, Laura Cházaro (ed), *op cit*, pp.293-336.

contrario puede producir los más deplorables resultados [...] Ahora, si fijamos la atención en los recuerdos más salientes de las humildes mujeres que entran en nuestro estudio y buscamos sus impresiones más fuertes, más constantes, se nos figura tal vez [...] el papel de la educación que en ésta encontramos, si no completamente, al menos algo de la causa de su locura. ¿Por qué nuestras desgraciadas molenderas cifran su aspiración en su bebida matutina que les da fuerza a la vez que las envenena y enloquece? ¿Qué motivo existe para que el alcohol no sea lo que más entretenga la conversación sempiterna de las costureras [...] y en su lugar es el amor [...]? [...] Es la educación social de unas y otras la que lo determina, que insensiblemente hace encerrar las necesidades y aspiraciones de las primeras en su bebida favorita; y a las segundas les ha formado aspiraciones semejantes [...] Este es el principio: *El cerebro se despierta* en las unas con sentimientos, con aspiraciones más elevadas que en las otras, cuyos ojos cuando comenzaron a fijarse encontraron con frecuencia seres que la embriaguez balanceaba<sup>146</sup>.

Rivadeneira enfatizaba la importancia de la herencia, “el terreno tan innegable”, pero parecía estar más interesado en *la herencia moral (psicológica) que en la física*: “En una locura suicida en que la herencia es hasta similar, ¿el recuerdo de la muerte desesperada de un padre, o las relaciones que del mundo llegan al fondo del corazón de un hijo, no habrán dejado su huella despertando en él extrañas ideas, gérmenes de la desesperación que se le ha enseñado?”<sup>147</sup>. Citando a Benjamin Ball (1833-1893), advertía que la alucinación era “la irrupción del inconsciente en el terreno de la conciencia”. Ello suponía “la reproducción de los recuerdos que más impresión han hecho y [que] hundidos hace largo tiempo de las profundidades desconocidas de nuestro pensamiento, resucitan fuera de nuestra voluntad bajo influencia del excitante”<sup>148</sup>. El determinismo de Rivadeneira, *al vincular tipos de oficios con tipos de locura*, tenía una orientación precisa. Controlar las profundidades desconocidas del pensamiento que podían irrumpir en la conciencia, implicaba observar “el minucioso estado del cerebro [...] donde la silenciosa labor de la educación creaba primero cierta predisposición a la locura”<sup>149</sup>. Esta observación había de acompañarse de una actuación que favoreciese impresiones morales favorables en los primeros estadios de la vida.

---

<sup>146</sup>Mariano Rivadeneira, *op cit*, pp. 18-19.

<sup>147</sup>*Ibid*, p.21

<sup>148</sup>*Ibid*, p.22

<sup>149</sup>Cristina Rivera Garza, *op cit*, p.96.

“Exigía, de forma implícita, una psiquiatría que trascendiera las paredes del hospital, donde sólo existían casos declarados de demencia y que llegara hasta los niveles iniciales y menos obvios de locura, donde tuvieron lugar”<sup>150</sup>. La observación sería el primer paso para instaurar una intervención preferiblemente temprana, en *las clases más desfavorecidas* cuya conducta y medio en que vivían, las hacía indefectiblemente propicias a la depravación. Rivadeneyra sin embargo concluía con el mismo interrogante que sus predecesores: “Este conjunto de fuerzas que forman o modifican con los años el carácter del individuo ¿no alterarán también la estructura de sus celdillas cerebrales [...]? ¿Es posible que engendren tan solo perturbaciones dinámicas sin alterar en lo más mínimo los atributos estáticos de su cerebro?”<sup>151</sup>

La fidelidad a la validación empírica y la identificación de la cuestión de la locura con la cuestión moral provocó, como hemos señalado, que se diera el paso del interés por la fisiología al interés por el comportamiento social. El evolucionismo de Spencer con el postulado de que el progreso era el avance en la manera en que los hombres se adaptaban a los cambios inevitables *en su medio concreto*, permitió sustituir la unidad de estudio que era el cerebro, por una aproximación que daba importancia “a la variedad de pueblos y razas, costumbres, comportamientos, y características mentales”<sup>152</sup>. El evolucionismo de Darwin, que llegó a México en la década de los setentas<sup>153</sup>, no fue sin embargo aceptado por Gabino Barreda. La idea de la selección natural le parecía implicar que se le atribuía a la naturaleza un modo de operar intencional que sólo era característico de la acción humana, cuando en realidad todo proceso de optimización biológica suponía una intervención humana consciente y limitada. Para Barreda, Darwin no respetaba los criterios de demarcación positivista. Había confundido ciertas correlaciones observadas entre las especies, con una relación de causalidad que lleva de unas a otras. Lo que discutía en el fondo tenía que ver con dos aspectos. En primer lugar, no podía ser que se atribuyera a la constitución moral del hombre las mismas causas que a la constitución morfológica en los animales. Si bien el hombre podía ser analizado desde la biología, poseía las operaciones, que le eran propias, del raciocinio y

---

<sup>150</sup> *Ibid*

<sup>151</sup> Mariano Rivadeneyra, *op cit*, p.26.

<sup>152</sup> Charles A Hale, *op cit*, p.331.

<sup>153</sup> Para el evolucionismo en México Cfr. Roberto Moreno de los Arcos, *La polémica del darwinismo en México siglo XIX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984. Rosaura Ruiz Gutiérrez, *Positivismo y evolución: La introducción del darwinismo en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987. Leopoldo Zea, *op cit*, pp. 162-165; Charles A. Hale, *op cit*, pp.322-379; Laura Cházaro, *El surgimiento del pensamiento sociológico mexicano a finales del siglo XIX*, *op cit*, pp. 234-256.

la moral. En segundo lugar, rechazaba la idea que se derivaba de la lucha por la existencia, de que los individuos perseguían intereses particulares y egoístas por encima de los generales, por *su convicción comteana de que el altruismo era el sentimiento que se imponía en la vida social a través de la educación*<sup>154</sup>. Barreda seguía a Comte en su adhesión a Cuvier con respecto a la naturaleza fija de las especies. Aunque sentía atracción por la doctrina de Lamarck, que aseveraba que las necesidades impuestas por el medio podían modificar cualquier órgano<sup>155</sup>.

Los discípulos de Barreda adoptarían el evolucionismo de Herbert Spencer, que les permitiría encontrar las peculiaridades de su sociedad en el esquema universal de la evolución. Frente al progreso de Comte más abstracto y ligado finalmente al culto de la Humanidad, Spencer consideraba al estado positivo no como transición sino como cúspide. Ante las vicisitudes del proceso de modernización en México era particularmente pertinente subrayar, siguiendo su planteamiento, que las sociedades como los organismos se desarrollaban irremisiblemente de lo simple y homogéneo, a lo complejo y diversificado. Era importante hacer hincapié en que este desarrollo significaba, también irremisiblemente, una diferenciación progresiva acompañada por una diferenciación gradual de funciones. Frente a Comte, que se había apegado a la doctrina de Cuvier de la naturaleza fija de las especies, Spencer adoptó tanto la teoría de la transformación como la de la transmisión por herencia de las características adquiridas y habló de “*selección social*”. Ello era particularmente sugerente en una sociedad como la mexicana en la que eran visibles

Los logros y limitaciones de la modernización porfiriana [...] las obras públicas, la arquitectura europea y la policía urbana [...] los procesos de industrialización [...] no sólo crearon expectación y esperanza, sino también temor y agitación pues, a pesar de su certeza en el progreso, la élite porfiriana también tenía numerosas oportunidades para experimentar aprensión y alarma. Los rumores de violencia incontrolable en el campo confirmaron sus temores al salvajismo endémico del México rural. Las noticias sobre enfermedades epidémicas de los barrios bajos de la ciudad capital dieron como resultado una creciente alarma por la posibilidad de contagio<sup>156</sup>.

---

<sup>154</sup> Cfr. Roberto Moreno de los Arcos, *op cit*, pp.17-42.

<sup>155</sup> *Ibid*, p.63.

<sup>156</sup> Cristina Rivera Garza, *op cit*, pp.50-51.



Efectivamente, si en cifras aproximadas, en 1877 el país tenía nueve millones de habitantes, en 1895 contaba con trece millones y para 1910 con quince millones. Si bien la sociedad era eminentemente rural, durante el Porfiriato los centros urbanos crecieron de forma destacada. Además de la capital, sobresalieron también Guadalajara, Puebla, San Luis Potosí y Monterrey<sup>157</sup>. En la ciudad de México

Los confiados miembros de la élite porfiriana se las arreglaron para replicar a Europa con éxito [...] en el Zócalo e incluyendo los nuevos suburbios a lo largo de la avenida Reforma. Los costosos restaurantes y modernos hoteles [...] competían por la preferencia de la mejor gente de la ciudad [...] el este de la ciudad pronto evolucionó hasta convertirse en un área saturada de barrios bajos y de pobreza. Originada en el Zócalo y con vecindarios de mala reputación como Tepito y la Bolsa, la ciudad pobre recibió a la mayoría de los inmigrantes recién llegados del campo [...] esa zona de la ciudad [tenía] un aspecto rural que la mayoría de la élite porfiriana hubiera preferido prohibir. Los pobres urbanos habitaban populosas vecindades o chozas de adobe las cuales muy a menudo se asemejaban a corrales indios a lo largo de las calles sin pavimentar [...] La carencia de servicios urbanos en la ciudad pobre acentuaba los problemas sanitarios durante la temporada de lluvias<sup>158</sup>.

Ante la realidad nacional, la segunda generación de positivistas anhelaba que el estudio sistemático, científico, de la sociedad les permitiese comprender las leyes que regían su funcionamiento y conducir las, con lo cual podrían eliminar las trabas que obstaculizaban el progreso social. Si la primera generación había fincado sus expectativas en un programa educativo abierto del cual emergieran los mejores; para la segunda generación se trataba no sólo de inculcar las virtudes de la ciudadanía a través de una educación pública que ya mostraba sus insuficiencias, sino de identificar y disciplinar a aquellos que, por una u otra causa, no se conformaban a los nuevos estándares nacionales. La oposición entre lo normal y lo patológico daba forma y legitimaba otras exclusiones ligadas a la raza o al género. La insistencia en la adopción de una “política científica” emanada de este método, fincó el interés por reformar el sistema penitenciario, inaugurar el primer manicomio general de la nación, expedir

---

<sup>157</sup> Elisa Speckman Guerra, “El Porfiriato”, *op cit*, p. 376

<sup>158</sup> Cristina Rivera Garza, *op cit*, pp.52-53.

códigos penales y sanitarios y crear reglamentos de policía. El Estado porfirista se proponía regular *a través de nuevas redes institucionales* “múltiples aspectos de la vida del individuo, desde sus compromisos con [...] la sociedad, hasta sus relaciones conyugales y familiares, sus hábitos de higiene y sus diversiones”<sup>159</sup>. El entrelazamiento entre darwinismo y lamarckismo proporcionaba al *establishment* mexicano el anhelado revestimiento de científicidad para ligar el conocimiento objetivo de la patología a la normatividad y al comportamiento social, y provocaba que en México el mendelismo no fuera aceptado hasta bien entrado el siglo XX<sup>160</sup>. Así, aun cuando se aceptaban y conocían las ideas de evolución, “algunos médicos negaban o disminuían el papel de la selección natural y la variación [...] para los higienistas que atribuían al medio muchas patologías, las ideas de Lamarck eran un argumento más eficaz. Por lo menos su tesis de los caracteres adquiridos se adaptaba mejor a la idea higiénica de la transmisión de elementos debilitadores de la raza”<sup>161</sup>. Efectivamente, mientras que en la teoría de Darwin las variaciones eran producidas azarosamente, las ideas de Lamarck permitían sostener las variaciones como una respuesta de los organismos al medio concreto; lo cual justificaba la intervención en nombre de la profilaxis. La lectura de Spencer en México no impidió sin embargo que de un modo cualitativo más sutil, “el pensamiento y la política social mexicana mostraran un sello comteano”<sup>162</sup>. Así, mientras Spencer advertía que la *organicidad* de la vida colectiva debía estar sometida a la vida de las partes, al ser el todo producto de su interdependencia; el problema político de la desunión nacional y la existencia de una población no integrada a la naciente nación, llevó a subrayar una *organicidad* regida por la necesidad de las partes de someterse al Estado<sup>163</sup>.

A partir de la *herencia* y de su énfasis en la recepción evolucionista *sui generis*, la psiquiatría mexicana del siglo XIX y XX iba a poder devolver a los ámbitos de la enfermedad y la medicina mental todos los trastornos, todas las irregularidades de conducta que hasta entonces no competían a la locura propiamente dicha. La herencia aparecía calificada por adjetivos diversos que apuntaban a establecer dicotomías y oposiciones. Las más comunes eran la herencia fisiológica (o normal) y la herencia

---

<sup>159</sup> Elisa Speckman Guerra, *op cit*, p.378.

<sup>160</sup> Carlos López Beltrán, “Enfermedad hereditaria en el siglo XIX: discusiones francesas y mexicanas” en Laura Cházaro(ed), *op cit*, p.107.

<sup>161</sup> Laura Cházaro, *Medir y valorar los cuerpos de una nación: un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX*, *op cit*, p.217.

<sup>162</sup> Charles A Hale, *op cit*, p.335.

<sup>163</sup> Cfr. Elías José Palti, *op cit*, p.295 n.3.

patológica; la herencia física y la herencia moral (o psicológica). La herencia además podía ser directa (de padres a hijos), indirecta (a través de saltos generacionales), atávica, y de influencia<sup>164</sup>. Los primeros escritos en torno a la locura desde esta perspectiva se desarrollarán en el ámbito de la medicina legal y los realizarán médicos y abogados. La cátedra de medicina legal prácticamente se hizo cargo, hasta la primera década del siglo XX, de la cátedra en enfermedades mentales, coincidiendo con el desplazamiento del alienismo, de los estudios abstractos de fisiología cerebral, a la conducta de los individuos en el medio social. Efectivamente, la identificación de la locura con la transgresión de la norma social supuso que, ante la comisión del delito, cupiera la duda de si el acusado se hallaba o no en posesión de sus facultades mentales, una de las funciones de los médicos legistas debía ser fungir como peritos en los tribunales para definirlo. Los Códigos Civil (1870) y Penal (1871) conforme a los principios del liberalismo que los habían inspirado, y que los positivistas consideraban *espiritualistas* y *metafísicos*, consideraban el delito en relación con el libre albedrío y la responsabilidad moral de tal modo que la normalidad del libre albedrío era condición necesaria para la imputabilidad. La segunda generación de positivistas consideraba que, en el peor de los casos, estos principios eran abstracciones; en el mejor, una utopía. Libertad y necesidad, como hemos visto en Porfirio Parra, no eran términos antinómicos. Todos los fenómenos tanto orgánicos como inorgánicos se sometían a plenitud a las leyes que los determinaban. La facultad del individuo para actuar libremente no radicaba ya en la posibilidad de contradecir la ley, sino en la de ver reflejada su necesidad en la conciencia. La libertad no era la facultad de hacer o querer cualquier cosa sin sujeción a fuerza alguna que dirigiese, porque el organismo humano era influenciado inevitablemente por estímulos externos, y el cerebro no era una excepción. Abogaban así por una observación científica inductiva de la sociedad mexicana que permitiera detectar las leyes que regían su desarrollo social y legislar en consecuencia. Ello haría posible detectar y prevenir la presencia del crimen en sectores sociales concretos.

En 1885, el abogado Rafael de Zayas que dos años después con su obra *La redención de una raza. Estudio sociológico* dedicada a Porfirio Díaz, ganaría la Medalla de Oro en el Certamen Literario de Orizaba, publicaba *Fisiología del crimen: Estudio Jurídico*

---

<sup>164</sup> Carlos López Beltrán, *op cit*, p.108. López Beltrán señala que la herencia de influencia es aquella en la cual un embarazo previo deja alguna influencia en la madre que puede ser transmitida a un vástago posterior. Así, un hijo de un segundo matrimonio puede heredar algo del primer marido.

*sociológico*. Zayas partía de que la disminución o ausencia del sentido moral era un defecto fisiológico de la organización mental, producto de una herencia ya fuera física o moral. Criticaba además el que los jueces no advirtieran la dificultad inherente a la hora de discernir las relaciones prevalecientes entre lo normal y lo patológico:

La jurisprudencia ha visto hasta hoy las afecciones mentales con una indiferencia marcada, pues aunque ha elevado en tesis general no responsables a los locos por las acciones que cometen en sus arrebatos, no se ha detenido a establecer doctrinas juiciosas [...] tal parece que para los legalistas no hay más que dos estados perfectamente definidos: el de la razón completa y el de la demencia absoluta; es decir, que o se está loco o se está cuerdo. *No hay matices, no hay gradaciones* y lo que es peor aún, no se admite la locura sino en personas que han dado prueba de enajenación mental perfectamente caracterizada, con anterioridad al hecho criminal<sup>165</sup>.

Ello significaba que los jueces inspirados por los principios abstractos del código jurídico, no observaban los hechos en su singularidad y para ellos la enajenación se traducían irremisiblemente en inimputabilidad. Así, descartaban los episodios de locura pasajera o transitoria, y no tomaban en consideración la remisión o la recurrencia. Había que advertir además que la inteligencia era “una reunión de facultades como son la percepción, la memoria y las facultades reflectivas que existen independientes unas de otras, de manera que no puede haber tal unidad y que perfectamente puede lesionarse una, sin que por eso deba seguirse que la lesión interesa forzosamente a las demás”<sup>166</sup>. Por todo ello, Zayas enfatizaba la dificultad para distinguir la locura: “los sentimientos, así como los actos de las personas cuya situación mental es dudosa, se acercan de tal modo en muchas circunstancias al estado normal que puede llegar a ser muy difícil para el médico decir si hay o no locura. ¿Dónde cesa la pasión llevada al más alto grado y dónde cesa el delirio o la alteración de la voluntad? En otros términos ¿cuáles son los límites donde cesa la razón y empieza la locura?”<sup>167</sup>.

El parentesco entre crimen y locura se estrechaba aún más si se consideraba que el crimen suponía una ausencia total o parcial de sentido moral provocada por un defecto en la organización cerebral, y que este defecto en el sentido moral era asimismo la

---

<sup>165</sup> Rafael de Zayas, *Fisiología del crimen. Estudio jurídico-sociológico*, Imprenta de R. de Zayas, Veracruz, 1885, p.3.

<sup>166</sup> *Ibid*, p.100.

<sup>167</sup> *Ibid*, p.73

causa de locura: “El estudio de los criminales ha convencido a todos los que lo han practicado de que la falta parcial o total del sentido moral es muy a menudo, en esta clase especial, la consecuencia de un vicio de organización; y la observación de los alienistas más distinguidos establece que la ausencia del sentido moral es uno de los efectos ocasionales de la existencia de la locura en la familia”<sup>168</sup>. Sin embargo el loco no era, *en principio*, un criminal: “la consecuencia del estado mental del enajenado por regla general no es la impulsión al crimen sino que el individuo que padece *la insensibilidad moral*, si siente alguna tendencia al mal incitado por alguna perversidad, no tiene la fuerza suficiente para poder sustraerse de la influencia nociva, del deseo violento, es decir no tiene la voluntad suficiente para dejar de querer”<sup>169</sup>.

En lugar de constreñirse a una simple dicotomía entre razón y sin razón; la continuidad entre lo normal y lo patológico llevaba a Zayas a presentar una tipología de conductas propias de *criminales alienados* que incluían desde la locura temporal a las compulsiones (controladas e incontroladas); el delirio e incluso las alucinaciones auditivas. Como hemos señalado ya, la locura y el crimen eran afecciones orgánicas caracterizadas por un debilitamiento del sentido moral, que se transmitía a través de una herencia que asimismo podía ser moral o física. En el criminal alienado, señalaba Zayas, que seguía aquí las lecciones de la escuela antropológica italiana de Cesare Lombroso (1835-1909)<sup>170</sup>, predominaba a menudo la *herencia atávica*, alternativa y discontinua, de caracteres físicos que no poseían sus antecesores directos pero cuya existencia se demostraba en hombres prehistóricos: “los asesinos nacieron con caracteres que fueron propicios a las razas prehistóricas: caracteres que han desaparecido en las razas actuales y que vuelven en ellos por una especie de atavismo. El criminal considerado de esta manera es un anacronismo, un salvaje en un país civilizado”<sup>171</sup>. Asimismo podía ser producto de los “progresos de la civilización, los descubrimientos de la ciencia, las

---

<sup>168</sup> *Ibid*, p.31

<sup>169</sup> *Ibid*, pp.123-124.

<sup>170</sup> Lombroso propuso la concepción del delito como resultado de tendencias innatas, de orden genético, observables en ciertos rasgos físicos o fisonómicos de los delincuentes. Otro autor fue Enrico Ferri (1856-1929) que cuestionó el énfasis en características fisiológicas de los criminales, campo de estudio de Lombroso. En su lugar, se centró en el estudio de las características psicológicas, que creía eran las responsables del desarrollo de la criminalidad en el individuo. En México hubo asimismo interés por la criminología francesa. Se leyó a Gabriel Tarde (1843-1904) que criticó la idea lombrosiana de criminal innato y subrayó la importancia de la imitación y la innovación como fuerzas de la vida social. Destacó asimismo el planteamiento de Paul Broca (1824-1880) que descubrió el centro del habla en la tercera circunvolución del lóbulo frontal desarrollando la ciencia de antropometría craneal. También fue importante Henry Maudsley (1835-1919) que estudió las relaciones entre criminalidad y locura desde la teoría de la degeneración. Cabe señalar que en México prevalecía un uso “eclectico” de estos autores.

<sup>171</sup> Rafael de Zayas, *op cit*, p.35

invenciones de la industria y principalmente en nuestro siglo las agitaciones de la política”<sup>172</sup> que provocaban en los sujetos afecciones nerviosas o propensiones a la impulsividad, que serían transmitidas a su proge.

En esas circunstancias, el crimen podía cometerse contra los demás pero también contra uno mismo. Zayas definía al *suicidio* como una extinción o atenuación patológica del principio de conservación. En los casos de suicidio premeditado, la patología había iniciado tiempo atrás, en los casos de suicidio sin premeditación, se trataba de un acceso puntual. Gabino Barreda, en su artículo “Algunas consideraciones sobre el suicidio” publicado dos años antes, consideraba que el suicidio era producto del triunfo patológico de las tendencias egoístas sobre las altruistas y que el mejor medio para prevenirlo era “robustecer por medio de disposiciones legales esas simpatías altruistas haciendo recaer las consecuencias del suicidio sobre las personas más caras al criminal de manera que [...] ninguna disposición testamentaria de un suicida sea respetada.”<sup>173</sup> Si bien la locura también era consecuencia de la exacerbación de las mismas tendencias egoístas, la diferencia entre un suicida que estaba loco y uno que no lo estaba, radicaba en que en el primero el método para robustecer las tendencias altruistas tenía muchas más dificultades para prosperar, dado que en la enajenación mental podía suponerse “que la idea de hacer recaer las funestas consecuencias del acto que se va a cometer no se presenta a la mente de un hombre”<sup>174</sup>. Con anterioridad, en 1876, Ignacio Maldonado y Morón en su *Estudio sobre el suicidio en México fundado en datos estadísticos*, había subrayado la necesidad de distinguir claramente los casos en los que el suicidio era producto de una alteración patológica en la organización física y los casos en los que la alteración patológica existía en la “psíchyca”<sup>175</sup> y había añadido “No todos los suicidas son locos. Su diferencia entre estos y los suicidas razonables, está hoy perfectamente establecida”<sup>176</sup>. Con Zayas, sin embargo, la gradación entre la razón y la sinrazón se calibraba de manera muchísimo más sutil, lo cual hacía a su juicio

---

<sup>172</sup> *Ibid*, p.99

<sup>173</sup> Gabino Barreda, “Algunas consideraciones sobre el suicidio”, *La Escuela de Medicina* 4-14 (1883):161.

<sup>174</sup> *Ibid*

<sup>175</sup> Ignacio Maldonado y Morón, *Estudio del suicidio en México fundado en datos estadísticos*, Tesis de medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1876, p.82. Para analizar la reacción que la sociedad porfiriana tenía respecto al suicidio se han editado recientemente los expedientes periodísticos y novelescos (bajo la autoría del escritor decimonónico Ángel del Campo) realizados a partir del suicidio de Sofía Ahumada. Joven que se lanzó de la torre de la catedral de la ciudad de México el 31 de mayo de 1899. Cfr. Miguel Ángel Castro (comp), *El de los claveles dobles & Ni amor al mundo ni piedad al cielo. El suicidio de Sofía de Ahumada. Expediente de prensa y literatura mexicanas (1899)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

<sup>176</sup> *Ibid*

absolutamente imperioso el juicio del especialista. El suicidio no era producto ni de una voluntad libre ni de una inconsistencia puramente biológica sino de un organismo social vulnerable que, agotado, se sentía inerme frente a las dificultades de la vida: “Hay en nuestra época una marcadísima tendencia a revolucionarlo todo; nadie está contento con su posición, con su modo de vivir, con la profesión que ha abrazado. El agricultor quiere abandonar el campo por la ciudad, el obrero quiere abrazar las artes liberales, todos desean tomar parte en la cosa pública”<sup>177</sup>.

Los científicos positivistas, hay que señalar, eran selectivos en su entusiasmo por el progreso y aspiraban a mantener y preservar el orden moral y social que sustentaba la diferencia entre los grupos sociales, las jerarquías étnicas y la familia nuclear. Su impulso regulador radicaba en la producción de conocimiento sobre las situaciones sociales y humanas de inestabilidad que, si no eran supervisadas, corrían el riesgo de socavar las bases de la naciente modernización. Siguiendo los principios evolucionistas en boga, Zayas definía la modernización *como una lucha por la supervivencia del más apto*. Así, hacía referencia al crecimiento de la industria y la división laboral que creaba una lucha encarnizada por la subsistencia que *en los más débiles* se traducía a menudo en instinto de muerte:

El hombre va a la fábrica a aprender un oficio rudo, mal retribuido; es un candidato para la embriaguez, para la enfermedad, y para el crimen. La mujer entra a servir como doméstica y es un candidato para la prostitución, para la miseria y para el crimen. El obrero hace competencia al obrero, y la máquina hace competencia al hombre. Cada nuevo invento en este sentido, elimina multitud de brazos, que quedan en la ociosidad haciendo mayor plétora de trabajadores: el jornal disminuye, la miseria crece y llega el caso ¡horrible atrocidad! en que se considera por el obrero la venida de una epidemia, como una bendición del cielo<sup>178</sup>.

Por un lado, Zayas subrayaba la *herencia atávica, física* del criminal alienado: “El rostro de este tipo es grosero, anguloso, estúpido: el color sucio. Las mujeres son feas de formas, de facies y de movimientos; todas tienen una expresión de fisionomía y de actitud tan siniestra como repulsiva”<sup>179</sup>. Por otro, al hablar del suicidio, la embriaguez, la prostitución y de homicidio, esta vez provocados por una civilización que debilitaba a

---

<sup>177</sup> Rafael de Zayas, *op cit*, p.242.

<sup>178</sup> *Ibid*, p.247

<sup>179</sup> *Ibid*, p.133.

los individuos, se refería a la *herencia moral* particularmente presente en los individuos de sectores de baja extracción social. El entorno de dichos sujetos parecía orillarlos casi irremisiblemente a la afección fisiológica que se traduciría en ese defecto del sentimiento moral causante del crimen y la locura. En las ciudades en ebullición, la élite a la que Zayas pertenecía, interactuaba no sin disgusto, con un número creciente “de campesinos desplazados y trabajadores que migraban [...] llevando sus trajes tradicionales y mostrando la piel oscura característica de indios y mestizos. La participación de las mujeres en la fuerza laboral así como su acceso creciente a la educación [...] alertaba en contra de la influencia del feminismo. Indudablemente [...] se alababa el progreso, pero nunca a costo del orden”<sup>180</sup>. Zayas subrayaba además la dificultad de distinguir de manera clara y distinta a criminales de criminales alienados y de aquellos que, sin ser criminales, eran alienados sin más, de manera que lo patológico ampliaba inusitadamente sus alcances. Su conclusión era la siguiente: la herencia provocaba que el defecto fisiológico del sentido moral se pudiese traducir en la ejecución de la acción criminal contra uno mismo o los demás: “Se es criminal no porque se quiera serlo sino porque no se puede dejar de serlo en virtud del imperio que ejerce sobre el individuo una razón más o menos dislocada, más o menos imperfecta”<sup>181</sup>. La insistencia de Zayas en la gradación entre lo normal y lo patológico, entre la enajenación momentánea o permanente, que el médico legalista debía declarar, pretendía signar simultáneamente dos operaciones aparentemente contradictorias: la que mostraba un sujeto a merced de “algo”, que cobraba el relieve de una herencia que lo superaba. Y la circunscripción de un margen de maniobra para ese sujeto según su grado de enajenación, a través de la intervención dirigida a la prevención y a la corrección en lo que después llamará *la redención de una raza*<sup>182</sup>.

El peritaje del alienista que exigía Zayas producía así una paradoja. El delito pasaba del acto a la a la manera de ser, como si esta última no fuera sino el delito mismo pero en el estado de generalidad presente en la conducta habitual de un individuo. Aunque ninguna ley prohibía ser pobre, mestizo, indio, moralmente insensible, o afectivamente desequilibrado, lo que se penalizaba finalmente no era un acto concreto contra la ley, sino una irregularidad con respecto a una serie de reglas que podían ser sociales,

---

<sup>180</sup> Cristina Rivera Garza, “Dangerous Minds: Changing Psychiatry Views of the Mentally Ill in Porfirian Mexico 1876-1911”, *Journal of the History of Medicine* 56 (2001): 40

<sup>181</sup> Cfr. Rafael de Zayas, *op cit*, p.120.

<sup>182</sup> Cfr. Rafael de Zayas, *La redención de una raza. Estudio sociológico*, Tipografía de Rafael de Zayas, Veracruz, 1887.



fisiológicas, morales, psicológicas, etcétera. La atención dejaba de estar en el crimen. Lo que había que señalar era *un modo de existencia social* en el que debía cabalgar y pesar el aparato judicial. Ello producía a su vez otro desdoblamiento. El médico se transformaba en juez. Hacía un acta de instrucción no en el nivel de responsabilidad *jurídica* de los sujetos sino de su responsabilidad “*real*”. Y simultáneamente el juez se transformaba en médico. Imponía al individuo medidas correctivas, de readaptación y de reinserción, proporcionaba *la cura normalizadora* que restablecía la salud del organismo social.

En el *Primer Concurso Científico* organizado en México en 1895, en el que se hizo una evaluación científica de la situación del país, el médico Rafael Lavista, bajo la influencia del evolucionismo de Spencer, reflexionaba sobre las relaciones que había de haber entre medicina y jurisprudencia. La transgresión a la ley, la criminalidad, era una enfermedad del organismo social: “Se engendra el estado que constituye la salud, siempre que se contemple la integridad funcional de los elementos anatómicos que constituyen la individualidad orgánica [...] De la misma manera en el orden social se observa el perfecto equilibrio de la vida de ese organismo cuando las unidades que lo constituyen *cumplen las leyes que les imponen las leyes sociales*”<sup>183</sup>. Y concluía: “tan fundamental es el conocimiento de las leyes biológicas para explicar el organismo como lo es el conocimiento de las leyes sociales para comprender los desórdenes en la sociedad”<sup>184</sup>. En el limbo jurídico en el que se hallaba el incipiente alienismo mexicano este postulado sin embargo se traducirá en una sumisión del médico transformado en juez, al juez que finalmente combatía y curaba a través de la ley<sup>185</sup>.

En el concurso de 1895, los vínculos inextricables entre locura, crimen y suicidio se hicieron aun más evidentes a través del hilo conductor de *la herencia* que eligieron los miembros de la Academia de Medicina. José Olvera propuso que el Estado impidiera la unión matrimonial de individuos con patologías psíquicas: “se unen nervioso y nerviosa para engendrar por acumulación de herencias, neurosis más o menos graves, pero todas iguales para sellar la raza con la marca de la nerviosidad, traducida en unos [...] por

---

<sup>183</sup> Rafael Lavista, “Relaciones entre la medicina y la jurisprudencia”, *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, 12 (1895):244. Para un análisis del grupo social de los médicos incorporados al debate con la jurisprudencia. Cfr. Elisa Speckman Guerra, “El cruce de dos ciencias: conocimientos médicos al servicio de la criminología (1882-1901)” en Laura Cházaro (ed), *op cit*, pp.214-218.

<sup>184</sup> *Ibid*

<sup>185</sup> En 1886 se había creado el Consejo Médico-Legal para ayudar a jueces y magistrados en casos dudosos. Sin embargo ello no canceló la dependencia del alienismo de los poderes públicos. Cfr. Andrés Ríos Molina, *op cit*, pp.69-70

suicidio, o también por la locura, o la demencia y lo más triste, los crímenes”<sup>186</sup>. En las exposiciones aparecían recurrentemente dos conceptos que se unían al de *herencia*: el de *raza* y el de *degeneración*. Para comprender la idea de *raza* que se imponía en los ámbitos científicos, hay que tomar en cuenta los factores que signan su desplazamiento con respecto al sistema colonial de castas.

La idea de pureza de sangre española se asienta en su opuesta, la de impureza, y se basa en una situación de matrimonios y descendencia mixta –religiosa y culturalmente–, en la noción de una transmisión hereditaria (a lo largo del linaje), de una mácula espiritual o moral, debida al vínculo genealógico con infieles, moros o judíos [...] *no se refería a caracteres físicos ni fisiológicos*, sino a cualidades y proclividades morales, sobre todo ligadas a la infidelidad, al rechazo de Cristo. En la situación americana, los indios (y luego los africanos) no pueden ocupar el nicho de los moros o judíos infieles. Son muy pronto concebidos como paganos, primitivos, cristianizables: ignoran, no rechazan a Cristo. [...] “La idea de ‘mezcla de razas’ está de ese modo ausente de la manera en la que se concibe la cuestión de la pureza hereditaria [...] el judío o el musulmán no son ya el equivalente del Indio, así como los ‘impuros’ no lo son de los mestizos”. Fue la situación colonial misma la que con el decurso fatal de sus interacciones humanas, sociales y sexuales, forzó –por decirlo así– la reificación de la noción de pureza de sangre genealógico-espiritual a la española, enfocada en el origen genealógico-geográfico (español-europeo, indio-americano, negro-africano) y en las peculiaridades de la complejión física (blanco, moreno, negro). La valoración se desplaza así a los componentes materiales de la herencia; a los temperamentos y la complejión física, concebidos en términos hipocráticos como predominio de humores, y como básica dependencia de lo físico y moral de estos<sup>187</sup>.

La querrela por los temperamentos cobró una relevancia inusitada en el Nuevo mundo, en el que desde Fernández de Oviedo a Bartolomé de las Casas hasta llegar por lo menos a Alexander von Humboldt fue discutido el temperamento que podía serles atribuido a los naturales de Indias. En las descripciones de autores como Juan de

---

<sup>186</sup> José Olvera, “La epilepsia y la histeria, la neurosis hereditaria y degenerativa ¿deben considerarse como impedimento para el matrimonio?”, *Primer Concurso científico*, Tipografía de la Secretaría de Fomento, México, 1895, pp.8-9.

<sup>187</sup> Carlos López Beltrán, “Sangre y temperamento. Pureza y mestizaje en las sociedades de castas americanas”, *op cit*, pp.303-304.

Cárdenas (1591), Enrico Martínez (1606), y Diego de Cisneros (1618)<sup>188</sup>, se hallaban en juego a) las características físicas y morales de los indígenas; b) la influencia perniciosa o no, del clima y el medio ambiente sobre la constitución y el temperamento; c) los efectos benignos o nocivos del mestizaje; o d) las vicisitudes acaecidas física y psíquicamente a los españoles que se afincaban en tierras novohispanas<sup>189</sup>. La teoría de los humores irá adquiriendo – bajo los auspicios de la Ilustración- una comprensión de la complejidad cada vez menos flexible y más ligada a la superficie del cuerpo, apuntando a lo que será el concepto de “raza” que, sin embargo, en el siglo XIX se interioriza para localizarse en la estructura ósea y en la sangre<sup>190</sup>. El evolucionismo abrió además una nueva perspectiva de análisis. La reconstrucción científica hacía a los grupos parte de la naturaleza observable, y los convertía en objeto teórico a través del concepto de *especie*<sup>191</sup>. La raza se transformaba así, en el siglo XIX, en la manera *científica* de ligar la pertenencia a la familia, el grupo o la nación con un sustrato material transmitido de generación en generación, que se reflejaba en los rasgos físicos y morales de las personas y las colectividades<sup>192</sup>. Como José Olvera había manifestado en su intervención en el Concurso científico en la que mostraba el temor de que el matrimonio entre nervioso y nerviosa pudiera *marcar a la raza* con el sello de la neurosis, a través de la herencia la raza se vinculaba asimismo la noción de *degeneración*. La teoría de la degeneración conocida a través de Bénédicte Agustin Morel (1809-1873) y Valentin Magnan (1835-1916) era definida como

Un deterioro hereditario constante, aunque no necesariamente irreversible, en el transcurso de cuatro generaciones [...] [incluía] síntomas como depravación moral, manía, retardo mental y esterilidad. Los médicos atribuían una variedad de causas a la degeneración incluso alcoholismo, inmoralidad, dieta insuficiente y condiciones

---

<sup>188</sup> Los títulos de las obras son: Juan de Cárdenas, *Problemas y secretos maravillosos de las Indias*; Enrico Martínez, *Repertorio de los tiempos e historia natural de la Nueva España*; Diego de Cisneros, *Sitio, naturaleza y propiedades de la ciudad de México*.

<sup>189</sup> Cfr. Jorge Cañizares-Esguerra, “New World, New Stars. Patriotic Astrology and the invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650”, *The American Historical Review* 104, (1-1999): 33-68. También Miruna Achim, *op cit*, pp.235-261.

<sup>190</sup> Cfr. Roxanne Wheeler, *The Complexión of Race: Categories of Difference in Eighteenth- Century British- Culture*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.

<sup>191</sup> Laura Cházaro, *El surgimiento del pensamiento sociológico mexicano a finales del siglo XIX*, *op cit*, p.237

<sup>192</sup> Carlos López Beltrán, “Para una crítica de la noción de raza”, *Ciencias* 60-61 (2001):68.

domésticas y ocupacionales insalubres. Sin embargo la causa principal de la degeneración [...] era la herencia<sup>193</sup>.

El éxito de la teoría de la degeneración se debió a las posibilidades que abría para interpretar las desviaciones de los comportamientos. Al definir los comportamientos patológicos en términos sociales, biológicos y psicológicos, hacía intervenir la herencia en un sentido colectivo superando así la noción individual y localizada de la fisiología anatomopatológica. Porfirio Parra, a quien vemos participar en el concurso científico de 1895 cercano ahora a la criminología, afirmaba que los criminales “degenerados o hereditarios” constituían “una faz de evolución regresiva en el ser humano”<sup>194</sup>. La responsabilidad moral debía determinarse conforme al grado de libertad moral, es decir, *en la medida en que la necesidad de cometer el acto se reflejase en la conciencia*. Parra hacía hincapié, una vez más, en la gradación que iba de lo normal a lo patológico y en los grados progresivos de patología. Locos y degenerados eran producto de la herencia patológica, pero *degenerado no era sinónimo de loco*: “La naturaleza no salta del cuerdo al loco sino que entre uno y otro se interpone, como término medio, un grupo de hombres que no son ni locos rematados ni “sanos de espíritu” [...] son los degenerados, algunos alcohólicos, morfínómanos y cocainómanos, y también algunos de los criminales natos”<sup>195</sup>. Los degenerados eran individuos sobre cuyo sistema nervioso pesaba, “como fardo abrumador, la durísima ley de la herencia morbosa”<sup>196</sup>. Parra los describía así :“son de inteligencia escasa, aunque a veces no carezcan de imaginación y de locuacidad, de carácter irascible, de trato difícil, de ánimo apocado, de afectos movibles y variables, están sujetos a numerables antojos y a indecibles caprichos y su postura es muy poco sensata”<sup>197</sup>.

Lo que se había de juzgar o sancionar, una vez más, no era el delito en sí mismo, sino conductas irregulares que a través del concepto de *herencia* física y moral, normal y patológica, se proponían *como el lugar de formación de la infracción*. Parra proponía

---

<sup>193</sup> Ian R. Dowbiggin, *Inheriting Madness: Professionalization and Psychiatry Knowledge in Nineteenth-Century France*, University of California Press, Berkeley, 1991, pp.1-2. Cfr. J. Edward Chamberlin y Sander L. Gilman (eds), *Degeneration: The Dark side of Progress*, Columbia University Press, New York, 1985; Nancy Stepan, *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*, Cornell University Press, New York, 1996. También, Rafael Huertas, *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, CSIC, Madrid, 1987.

<sup>194</sup> Porfirio Parra, “Según la psiquiatría ¿puede admitirse la responsabilidad parcial o atenuada?”, *Anuario de Legislación y Jurisprudencia* 12 (1895):232.

<sup>195</sup> *Ibid*

<sup>196</sup> *Ibid*,

<sup>197</sup> *Ibid*, p.233

así que el código penal admitiera la responsabilidad atenuada “en los crímenes cometidos por individuos que sin estar locos eran socialmente disfuncionales; es decir, los degenerados, los alcohólicos, los desequilibrados, los drogadictos, así como aquellos que entraban dentro de la categoría de criminales natos [...] [que deberían quedar] sujetos a estrictas medidas preventivas y profilácticas”<sup>198</sup>. Rafael Lavista ponía en evidencia el meollo del asunto cuando advertía el carácter que había de regir las relaciones entre medicina y jurisprudencia dentro de la ambigüedad que ya hemos descrito. La ley, advertía, *combatía y curaba la enfermedad*: “Es la sociedad la agrupación de múltiples personas que viven en comunidad ordenada, con deberes y obligaciones recíprocos aceptados de común acuerdo [...] la infracción de esas obligaciones y deberes ocasiona enfermedades sociales que toca a las leyes respectivas combatir y curar”<sup>199</sup>. Del problema jurídico de la atribución de responsabilidad al criminal alienado se había pasado entonces a otro problema distinto: ¿era curable o readaptable? ¿Peligroso para la sociedad? Al asemejar la locura al crimen y exponer posteriormente la necesidad de reconocer valores intermedios y ambivalentes a través de la degeneración, el alienismo por un lado constituía a la locura como portadora de una serie de riesgos que lo conminaban a actuar como instancia de higiene pública de *prevención*, y por otro hacía funcionar su saber como instancia de *regeneración y protección* social. Cuestiones como la elevada mortalidad, sobre todo infantil, la disminución de la talla, la miseria, las condiciones de trabajo, la extensión de la prostitución, la transgresión de la moralidad, eran simultáneamente consideradas causa y síntoma de la degeneración de la raza.

A la cuestión de clases se unió el fenómeno racial; una minoría de individuos blancos o mestizos deseaba establecer gobiernos liberales pero al mismo tiempo, debía asegurar su dominio sobre una población de origen étnico distinto al suyo, mayoritariamente indígena [...] y a la que no deseaba conferir derechos ciudadanos. La Constitución consideró a los mexicanos iguales ante la ley, pero utilizó el mecanismo de elección indirecta para restringir el número de votantes [...] ¿Cómo sustentar la eliminación política de un sector social en el marco de una propuesta legal que acentuaba la igualdad? Si bien el principio de igualdad jurídica no se podía eliminar pues constituía un elemento importante en la legitimidad, era necesario atenuarlo e introducir criterios de diferenciación para justificar el que

---

<sup>198</sup> Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México*, *op cit*, p.130.

<sup>199</sup> Rafael Lavista, *op cit*, p.244

sólo algunos gozaran de una ciudadanía completa. El positivismo respondió a esta necesidad pues con base en principios científicos con términos evolucionistas concluyó que unos eran más aptos que otros para la vida social<sup>200</sup>.

La gradación de lo patológico a través de los hilos sutiles de la herencia y la degeneración permitía establecer, fijar, dar su lugar, asignar sitios, definir presencias, en el seno del orden social. Había que establecer diferencias y observarlas constantemente. Así, los *criminales degenerados* serán con mayor frecuencia los indígenas y los mestizos de las clases inferiores que se hacinaban en los sectores pobres y urbanos<sup>201</sup>. Los gobiernos mexicanos adoptaron el principio de la igualdad jurídica y se esforzaron por homogeneizar a la población. Pretendieron uniformar lengua y costumbres; algunos incluso promovieron el mestizaje con el fin de, como se decía en la época, “blanquear” a los indios, a quienes consideraban flojos, bárbaros y supersticiosos. Las opiniones que relacionaban a los sectores depauperados con la criminalidad se asociaban entonces, indefectiblemente, al origen étnico del indígena y del mestizo “no lo suficientemente blanqueado”.

F de la Hoz [...] sostuvo: “El crimen recluta la inmensa mayoría de sus corifeos en las clases bajas de nuestro pueblo que, perteneciente a la raza indígena se compone de individuos que tienen los signos característicos de un tipo siempre uniforme y muy poco variado”. Miguel Macedo depositó la criminalidad en el sector mestizo. Sin embargo, al hablar de mestizos se refería al mismo grupo que otros autores veían como indígena, es decir, a los habitantes de la ciudad en los cuales, como sostuvo el propio autor predominaba la sangre indígena. Sostuvo que subsistían en ellos los defectos propios de esta raza- caracterizada por su “profunda apatía” y por no aspirar sino a la holganza endulzada “con las delicias de la embriaguez y los placeres brutales a que ella conduce”- y que cercana a la “barbarie” era capaz de realizar todos los actos de violencia [...] Más tarde, Emilio Álvarez sostuvo que el robo era característico de los indígenas y estaba causado entre otras cosas “por una ley de herencia perfectamente determinada”<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> Elisa Speckman Guerra, *Crimen y castigo: Legislación penal, interpretaciones de la criminalidad y la administración de justicia*, op cit, p.113.

<sup>201</sup> Cfr. *Ibid*, pp.71-114; Beatriz Urías Horcasitas, *Indígena y criminal. Interpretaciones del derecho y la antropología en México*, op cit; Pablo Piccato, “La construcción de las perspectivas científicas: miradas porfirianas a la criminalidad”, *Historia mexicana* 48 (1997):133-181.

<sup>202</sup> Antonio Padilla Arroyo, *De Belem a Lecumberri. Pensamiento social y penal en el México decimonónico*, Archivo General de la Nación, México, 2001, pp.89-93 citado en Gerardo González Ascencio, “Positivismos y organicismos en México a fines del siglo XIX: La construcción de una visión

Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara publicaban en 1892 sus *Estudios de antropología criminal*. Influidos por Lombroso y Broca, crearon un gabinete de antropología criminal en la penitenciaría de Puebla<sup>203</sup>. La conformación asimétrica de los cráneos analizados, pertenecientes a indígenas, era para ellos la muestra de su degeneración, y de la patología moral que los incitaba al delito. Martínez Vaca y Vergara consideraban que había en la raza indígena indicios de una *herencia atávica* por la que les eran transmitidos rasgos que no provenían de sus antecesores directos *sino primitivos*. Estos rasgos podían encontrarse asimismo en la anatomía craneana de algunos mestizos:

Estas razas, bastante degeneradas en razón de su cruzamiento, del medio social en que viven y de muchas otras circunstancias [...] han conservado ciertos caracteres atávicos que permiten clasificarlos y colocarlos como miembros de las razas primitivas prontas a extinguirse [...] de aquí la contrariedad de la aparición de ciertos caracteres, signos de progreso en la raza, con otros propios de las razas degeneradas; de aquí, en fin, que haya tanta desproporción entre las medidas de un cráneo hasta el grado de constituir la causa eficiente de la criminalidad en la raza indígena<sup>204</sup>.

Aunque durante el Porfiriato estas ideas ciertamente contaron con difusión y aceptación, no se vieron reflejadas en el código penal. Los principios liberales habían constituido la legitimidad de la nación, de la que el Porfiriato se proclamaba heredero. No será hasta 1929 que los redactores del nuevo Código anuncien su afiliación a la escuela positivista, pero con limitaciones: “aplicar sus premisas hubiera exigido contemplar una justicia diferenciada en razón al criminal, lo que violaría la igualdad jurídica garantizada por la Constitución”<sup>205</sup>. En lo que sí se concordaba en el periodo, era en que el indígena, si bien propenso al crimen, como estableció Rafael Caraza en 1878, al realizar el primer

---

determinista sobre la conducta criminal en alcohólicos, mujeres e indígenas”, *Alegatos* 76 (2011):717-718.

<sup>203</sup> Ver nota 170

<sup>204</sup> Francisco Martínez Baca y Manuel Vergara, *Estudios de antropología criminal*, Imprenta de Benjamín Lara, Puebla, 1892, p.41. Francisco Martínez Baca publicó también, *Los tatuajes. Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, Tipografía de la Oficina Impresora del Timbre, Palacio Nacional, México, 1899. Esta propuesta tuvo sus detractores. Cfr. Elisa Speckman Guerra, *Crimen y castigo, op cit*, p.95 n.96.

<sup>205</sup> Elisa Speckman Guerra, “Los jueces, el honor y la muerte. Un análisis de la justicia (Ciudad de México, 1871-1931)” *Historia mexicana*, 55-4 (2006): 1421

examen psiquiátrico a un otomí, *no se volvía loco*<sup>206</sup>. Su cercanía a la naturaleza lo identificaba con el primitivismo (el indígena *era* primitivo, no devenía primitivo). Ligada a los males de la civilización, la locura sin embargo era la patología de lo que *dentro* de la incipiente vida civilizada amenazaba a la vida civilizada haciéndola devenir lo que no era: incivilizada y salvaje. *Ubicua*, su presencia era a veces mucho más difícil de detectar porque no necesariamente se la sospechaba a partir de un delito jurídicamente sancionado. Si el indígena era el criminal por excelencia, pero no estaba loco, lo que se trataba de demostrar entonces no era que todo criminal estaba loco, *sino que todo loco era un posible criminal*. El proyecto normalizador insistía en la necesidad de proteger a la sociedad y la manera de hacerlo se diversificaba. Las tensiones entre la jurisprudencia y la medicina se debían no que fueran dos formas opuestas, sino dos formas de velar por las conductas que contribuían al proyecto normalizador y que a menudo intersectaban. Si había que defender a la sociedad de los criminales había que hacerlo también de la locura, porque en el corazón de toda locura estaba inscrita la posibilidad de un crimen. *No era necesario esperar a que el crimen fuera cometido, era ineludible para el naciente alienismo la labor de la prevención* para justificar su profesionalización en el seno del orden social en nombre de la protección y también de la regeneración social.

En el México del siglo XIX y principios del XX, dos formas de locura acaparaban, *como ilustración de la relación entre locura y crimen*, toda la atención de los alienistas: *el alcoholismo y la epilepsia*<sup>207</sup>. Las dos ejemplificaban una *crisis* en la que sujetos que se percibían en posesión de sí mismos parecían poseídos *por una fuerza superior*. Las dos ejemplificaban la necesidad de hacer desaparecer una crisis que podía ser peligrosa; la crisis que podía provocar la muerte de otro. Las dos, por último, se constituían bajo formas identificables que permitían *adelantarse* a unos hechos que si bien todavía no se producían, podían acaecer y facilitaban que el alienismo propusiera medidas de

---

<sup>206</sup> Rafael Caraza, “Informe que el médico cirujano del Hospital de san Hipólito que suscribe rinde sobre el estado mental de Marcelino Domingo”, *El observador médico* 5 (1879):34-39.

<sup>207</sup> Me refiero a las disputas señaladas que se ubican en el ámbito de la medicina legal. Ello no significa obviamente que no hubiera otras formas de locura relevantes sino únicamente que fueron éstas las que en los debates criminológicos concentraron la atención y acapararon las publicaciones del periodo. Una de las enfermedades que más atención ha recibido (aunque no debido al número de publicaciones suscitadas en la época) ha sido la histeria. Cfr. Frida Gorbach, “La histeria y la locura: tres itinerarios en México de fin del siglo XIX”, en Laura Cházaro y Rosalina Estrada (eds), *En el umbral de los cuerpos: Estudios de antropología e historia*, El Colegio de Michoacán / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp.97-116; Martha Lilia Mancilla Villa, *Locura y mujer durante el Porfiriato*, Círculo psicoanalítico mexicano, México, 2001, pp.206-212; también Andrés Ríos Molina, *op cit*, pp.85-109; Cristina Rivera Garza, *La Castañeda*, *op cit*, pp.127-165.



profilaxis y de salvaguarda. En teoría, la locura borraba el crimen, no podía ser el crimen y a la inversa, el crimen no podía ser la locura. El espacio de la psiquiatría no era el de la jurisprudencia y viceversa. Cuando lo patológico entraba en escena, la criminalidad de acuerdo a la ley debía desaparecer y ceder su terreno al alienismo. Y sin embargo, en realidad, se trataba de un *continuum* ligado a una normalización en la que ambas eran los dos polos de una red continua de instituciones cuya función era *responder al peligro*. Que existiera algo como el peritaje psiquiátrico o la medicina legal, mostraba el cruce de las dos disciplinas en un proyecto normalizador que, *no sin vicisitudes*, las integraba a ambas.

Hacia el fin del siglo XIX, una vez afianzado el orden político, la emergencia de la cuestión relativa a un sistema regular impersonal vuelve a problematizar las distinciones entre lo normal y lo patológico, diluyendo nuevamente las fronteras entre lo permitido y lo prohibido. Desde el momento en que el objetivo era [...] disciplinar a una sociedad entera, el “nuevo arte de gobierno” demandaría la elaboración de un nuevo tipo de conocimiento (el catálogo completo de las patologías humanas y conductas sociales aberrantes) y el establecimiento de una red de instituciones (capaz de regenerar la sociedad desde dentro, detectando los mecanismos de las patologías en evolución de los sujetos, así como las formas de su manifestación y difusión en el caso social)<sup>208</sup>.

*Alcoholismo y epilepsia* permitían que el eje de interrogación se desplazara a los modos específicos de la *espontaneidad* del comportamiento. Ello significaba que el funcionamiento sintomatológico de una conducta se medía ya no sólo a partir de la distancia que esa conducta representaba con respecto a las reglas de normatividad social, sino respecto a la manera en que esa conducta se inscribía en el eje de lo voluntario y lo involuntario. Es importante señalar el desplazamiento que se había producido con respecto a las ideas que vimos ilustradas en Porfirio Parra. Efectivamente, Parra había defendido la imposibilidad de la locura como un acto espontáneo del cerebro. Todo individuo dependía del *medio exterior* para tener conciencia de sí mismo y la enajenación mental no podía considerarse producto de una fuerza independiente de cualquier estímulo externo, sino de una modificación que alteraba el *sensorium que ponía en contacto con el medio*. El medio había servido de

---

<sup>208</sup> Elías José Palti, *op cit*, p.462.

hilo conductor al positivismo criminológico que se interrogaba por la relación entre locura y crimen en sectores sociales concretos. Sin embargo, había supuesto la apertura de la caja de Pandora. Al anhelar extender su intervención en el campo social el alienismo se veía obligado a reconocer la presencia ubicua de la locura, pero defender simultáneamente la necesidad de la profesionalización implicaba asimismo reconocer su invisibilidad, excepto para un ojo singularmente entrenado. Había que postular al mismo tiempo el condicionamiento del medio, y que no obstante era difícil a primera vista detectar en ese mismo medio los individuos en riesgo. Cierta idea en torno a la imprevisibilidad de la locura que haría necesaria la vigilancia experta, acababa reforzando entonces, paradójicamente, la idea del automatismo y de la locura como acto espontáneo, que hacía aún más acuciante la necesidad de multiplicar y concentrar en los detalles más nimios, la necesidad de la profilaxis. Así, cuando la distancia y el automatismo eran mínimos, se consideraba que el sujeto *estaba en posesión de sí*, y que presentaba una conducta, en términos generales, *normal*. Cuando la distancia y el automatismo crecían se advertía un estado *patológico* que había que situar con precisión en función de esa distancia y ese automatismo creciente. En la dislocación del control voluntario del comportamiento se unían la norma que se oponía a la irregularidad y el desorden, y la norma que se oponía a lo patológico y lo mórbido. El concepto de prevención y de cura implicaba sin embargo una tensión insoluble que atravesaba las discusiones que hemos contemplado. Por un lado en aras de la regeneración, se aseveraba que las conductas *eran maleables* a partir de las instituciones. Por otro era necesario aceptar que había en los individuos *tendencias naturales* que los predisponían a la transgresión, porque si no ¿cómo justificar la necesidad de llevar a cabo la profilaxis allí donde se consideraba necesaria?<sup>209</sup>

El *alcoholismo* era la forma de locura que asociaba más claramente la inquietud por la degeneración y el recurso a la reacción moral. Morel consideró el daño físico causado por el alcoholismo como uno de los factores clave de la degeneración humana. Por su parte, Valentín Magnan fue el autor que hizo las más brillantes aportaciones al estudio del alcoholismo, en varias publicaciones. En su libro, *De l'alcoholisme* consideraba al alcohol como el principal veneno social, capaz de producir la decadencia física y orgánica en los individuos y sus descendientes. En México, Sebastián Labastida lo

---

<sup>209</sup> *Ibid*, p.456.

definió como “un mal de familia que afecta a la raza”<sup>210</sup>. Se consideraba que los descendientes del alcohólico acababan formando un museo patológico donde podían contemplarse toda clase de monstruosidades de índole física y moral. Tan sólo en la capital del país entre 1885 y 1894, los médicos declararon cinco mil novecientas diecinueve personas fallecidas a causa del alcohol que era considerado asimismo causa de la neurosis, el histerismo, la tendencia al suicidio, la pérdida de facultades, el delirium tremens y la demencia alcohólica<sup>211</sup>.

En el siglo XIX, el *delirium tremens* se consideraba como una manifestación del alcoholismo crónico. Después de un periodo prodrómico en el que había tristeza, insomnio y agitación, aparecían alucinaciones primero por las noches y luego durante el día [...] El paciente luchaba violentamente e interpelaba a sus visiones con miedo y cólera. Cuando las alucinaciones eran numerosas y fugaces, el delirio tomaba el aspecto de manía violenta [...] El señor Jiménez describía en México a los enfermos atados a la cama, con camisa de fuerza, vociferando e insultando con la cara enrojecida y cubierta por sudor; sus ojos estaban encendidos y brillantes y eran presa de temblores [...] Frecuentemente se observaban ataques epileptiformes<sup>212</sup>.

Juan Peón del Valle subrayaría, en 1905, que la embriaguez habitual no era necesariamente voluntaria. La distinción en el Código Penal que sólo eximía de delito cuando la embriaguez en el momento de cometerlo era completa y no se producía habitualmente, le parecía absolutamente insuficiente porque la embriaguez completa implicaba el coma y un sujeto en tal estado no podía cometer un delito; además los alcohólicos tendían a infringir la ley ocasionalmente. Peón del Valle pensaba “que muchos individuos eran arrastrados a excesos alcohólicos por una *fuerza superior a todo razonamiento*. El ebrio habitual comenzaba por ser un vicioso, pero acababa siendo un enfermo, un dipsómano [...] Se oponía a que se negara que la embriaguez perturbaba la razón aun cuando fuera incompleta y habitual [...] El uso prolongado del alcohol alteraba el carácter. El alcohólico era impulsivo, colérico, celoso, padecía amnesia

---

<sup>210</sup> Sebastián Labastida, “Acción del alcohol más allá del individuo”, *Gaceta médica de México* 14-15 (1879):309

<sup>211</sup> Cfr. Nicolás Ramírez de Arellano, *El alcoholismo en México*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1895, citado en Ana María Carrillo, “La profesión médica ante el alcoholismo en el México moderno”, *Cuicuilco* 9-26 (2002): 305.

<sup>212</sup> Blanca Viesca Treviño, “La mujer y el alcoholismo en México en el siglo XIX”, *Salud mental* 24-3 (2001): 27.

alcohólica (anestesia moral) y debilitamiento intelectual”<sup>213</sup>. Secundino Sosa coincidía con Peón del Valle: “Durante la embriaguez se cometen actos delictuosos sin que la inteligencia vea y sin que la conciencia sienta”<sup>214</sup>. Ello hacía ineludible el aislamiento del ebrio para que no perjudicara a los otros. Al alcohólico había que sujetarle a la interdicción no como un asunto de justicia penal sino de justicia civil y de beneficencia. Sosa sugería ser severo con los bebedores voluntarios para que no se convirtieran en dipsómanos, pero para los que ya lo eran pedía “tutoría, terapéutica, y caridad”<sup>215</sup>. Las medidas coercitivas como el aislamiento del alcohólico y la petición al gobierno para que dictara medidas contra los bebedores voluntarios y fundara sociedades de temperancia, al igual que las terapéuticas y las curativas, tenían sin embargo una función. Eliminar el peligro de la embriaguez como amenaza para la salud biológica de la nación y como amenaza criminal para los ciudadanos. La especie, la raza, en definitiva la patria, pagaban los excesos individuales a través de una herencia que se metamorfoseaba en todo tipo de deshechos sociales. El alcohol – recordaba Sosa al respecto- es un “terrible segador de vidas que enloquece y embrutece”<sup>216</sup>. La ingestión de pulque, asociada al alcoholismo de las clases populares, fue ligada al acto delictivo porque se consideraba que, a diferencia de otras bebidas, ejercía un efecto peculiar sobre el sistema cerebro-espinal. El pulque, se aseveraba, convierte a los individuos en “locos armados”<sup>217</sup>.

*La epilepsia* proponía un modelo en el que la distancia con respecto a la norma de la conducta y el grado de inmersión en el automatismo permitían inscribir más claramente un comportamiento en el registro de patología. El modelo era la convulsión, *prueba visible de lo invisible*, en cuanto liberación automática y violenta de los mecanismos fundamentales e instintivos del organismo humano. La epilepsia era el trastorno funcional que se manifestaba por esta liberación involuntaria, *susceptible sin embargo de innumerables gradaciones*. Eduardo Corral hacía referencia así a la “epilepsia

---

<sup>213</sup> Citado en Ana María Carrillo, *op cit*, p.303.

<sup>214</sup> Secundino Sosa, “La embriaguez y la dipsomanía”, *Gaceta médica de México* 1-2ºserie (1901):35.

<sup>215</sup> *Ibid*, p. 231.

<sup>216</sup> *Ibid*, p.20

<sup>217</sup> Roque Macouzet, “Por qué riñen los bebedores de pulque”, *El Imparcial*, México DF, 24 de noviembre de 1900, p.1. El pulque de hecho como bebida fermentada provocaba menos daño que el alcohol refinado. Hay que señalar que la preocupación por el alcohol no se tradujo en el cierre de expendios. Según Crispín Castellanos ello se debía a que desde la Colonia el alcohol había fungido como medio de control social y a los intereses de los dueños de haciendas pulqueras, introductores de la bebida, comerciantes y funcionarios públicos. Margarito Crispín Castellanos, “El consumo de Pulque en la ciudad de México durante el Porfiriato”, *Cuaderno para la Historia de la Salud*, Secretaría de Salud, México, 1997, pp.15-34.

enmascarada” que carecía de síntomas físicos, aunque los sujetos que la padecían experimentaban desde alucinaciones, hasta tendencias suicidas y homicidas<sup>218</sup>. Hidalgo y Carpio distinguía entre epilepsia simple y locura epiléptica<sup>219</sup>; y Secundino Sosa diferenciaba entre *tener* carácter epiléptico y *sufrir* del mal epiléptico<sup>220</sup>. Lo realmente peligroso, se subrayaba, era *el carácter epiléptico*, es decir, no las convulsiones sino el conjunto de *trastornos morales* ligados al padecimiento. Distinguir el carácter epiléptico era una empresa delicada que requería de una observación constante. La convulsión proporcionaba la imagen de lo que *preventivamente* había que detectar en el sujeto en un nivel más sutil, la propensión larvada *a seguir los propios instintos*. Ligada estrechamente a una herencia física o moral (el epiléptico tenía familiares “nerviosos”, “histéricos”, alcohólicos, onanistas, etc.), Eduardo Corral sostenía que su mayor característica *era la impulsividad*, puesto que las crisis provocaban *la degeneración* de las facultades afectivas y morales. Los epilépticos eran propensos al homicidio, al suicidio, a provocar incendios y a provocar o provocarse lesiones porque movidos por el automatismo actuaban involuntariamente siendo incapaces de reflexionar o de premeditar sus actos<sup>221</sup>. Ernesto Rojas llegará por su parte a hablar, siguiendo a Cesare Lombroso, de *epilepsias criminales* en las que *tras las convulsiones*, el sujeto sufría un delirio alucinatorio terrorífico que conducía a un *furor* “cuyo solo nombre da la idea de lo peligrosos que pueden ser los enfermos en tal estado”<sup>222</sup>.

La imagen de la pura y simple liberación de los automatismos, la cuestión general de los automatismos mentales o motores, unía a las dos formas de locura: epilepsia y alcoholismo que prevalecerían hasta entrado el siglo XX. Rafael Serrano afirmaba que en estado de ebriedad un individuo oscilaba entre el sueño y la vigilia y podía cometer crímenes por la convicción de estar siendo atacado y en respuesta a reacciones motrices *independientes de su voluntad*. Ernesto Rojas advertía que después de las convulsiones epilépticas se producían en los pacientes actos inconscientes que iban del “*automatismo ambulatorio*, exhibiciones genitales, robo [...], homicidios, suicidios, automutilaciones,

---

<sup>218</sup> Eduardo Corral, *Algunas consideraciones médico-legales sobre la responsabilidad criminal de los epilépticos*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1882.

<sup>219</sup> Luis Hidalgo y Carpio, *Compendio de medicina legal arreglado a la legislación del Distrito Federal*, t.1, Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1877, p.489.

<sup>220</sup> Secundino Sosa, “La responsabilidad en los epilépticos”, *Gaceta médica de México* 29-3 (1893):96-106.

<sup>221</sup> Eduardo Corral, *op cit.*

<sup>222</sup> Ernesto Rojas, *Epilepsias criminales*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1908, p.33.

incendios y otros por el estilo”<sup>223</sup>. Ambas enfermedades hacían referencia a lo que Mariano Rivadeneyra había definido como la irrupción de lo inconsciente, transformado ahora en impulso e instinto. En la gradación que iba de la razón a la sinrazón esta última se planteaba, finalmente, como triunfo de lo involuntario. Esta gradación que iba de lo normal a lo patológico (de la embriaguez ocasional al alcoholismo crónico, del carácter “peculiar” al epiléptico) era sin embargo infinita y volvía a plantear una cuestión inquietante, la de un peligro que no pudiera ser lo suficientemente previsto: ¿cómo podría delimitarse de una vez por todas la enfermedad de la salud, el vicio de la virtud?<sup>224</sup> Lo que permanecía sin ser pensado en *los extraños parentescos forjados entre la locura, el crimen y el suicidio*, era cómo en estos trayectos se atisbaba la inquietud por un doble fantasmático que habitaba al hombre *como un reverso de su conciencia. Un reverso que se le presentaba bajo la figura de una muerte que vivía en él y que él infringía o se autoinfringía; y bajo la figura de una vida, la herencia, que le había sido transmitida y que él a su vez generaba o degeneraba.*

### ***Exempla***

#### ***Loco, anómalo y responsable: la fabricación del caso de Alberto Nicolat Talocín***

¿De qué incertidumbre individual y social se trataba entonces en lo patológico, y desde qué certezas se creía resolver mediante la Ciencia y la Ley? Llegar a un diagnóstico certero, distinguir para conocer, será a partir de aquí la fórmula del deber del alienista ante un sujeto “dudoso”. Nuestro propósito a continuación es hacer legible la trama de discursos entre la locura y el crimen, que toman su punto de apoyo en una vida singular, en este caso, la de Alberto Nicolat Talocín. El Manicomio General de la Castañeda considerado por propios y extraños como la cuna de la psiquiatría pública mexicana, fue inaugurado, en 1910, por el entonces presidente de la república Porfirio Díaz a escasos meses del estallido de la Revolución mexicana, para dar inicio a los festejos conmemorativos del Centenario de la independencia de México, hecho simbólico que fue interpretado como una evidencia de la modernización del país. Situado en Mixcoac, en el Distrito Federal, la importancia del manicomio estribaría en su extensión, más de ciento cuarenta mil metros cuadrados, y en su larga vida, durante la cual abrió sus puertas a más de sesenta mil pacientes procedentes de cualquier punto

---

<sup>223</sup> *Ibid*, p.31.

<sup>224</sup> Elías José Palti, *op cit*, p.459.

de la república. Aunque su proceso de desmantelamiento se inició en los años cuarenta (con la creación de las llamadas Granjas-hospitales y el establecimiento de la consulta externa) no fue definitivamente cerrado y demolido sino hasta 1968, año del movimiento estudiantil<sup>225</sup>. Entre los sesenta y dos mil expedientes que conforman el legado documental de La Castañeda, se encuentra el de Alberto Nicolat Olivera o Alberto Nicolat Talocín, que en calidad de reo acusado de robo, permaneció por orden del Juzgado Cuarto de Instrucción en el *Pabellón de peligrosos* del manicomio desde el 9 de octubre de 1919 hasta finales de agosto de 1923, para regresar posteriormente en 1933 y fallecer poco después entre sus muros.

El área de intersección entre psiquiatría y jurisprudencia admitía categorías aún más huidizas que las que hemos visto. Era el caso del *charlatán* o del “pícaro”. El *instinto* al que ya hemos hecho referencia, se transformaba en normal en su existencia, y en anormal en su funcionamiento anárquico, cuando no lograba ser dominado. El “pícaro”, el “imaginativo”, características con las que se describirá a Talocín, era aquel que en la lucha por la vida y debido a su amoralidad *dejaba aflorar su instinto de supervivencia simulando y engañando*. El diagnóstico que la psiquiatría propondrá al respecto será el de *paranoico paranoide*. La historia de Alberto Nicolat Talocín, a la que únicamente podemos llegar a través de las declaraciones y las parcialidades del alienismo y la jurisprudencia, fue objeto de estudio de la tesis de Gregorio Oneto Barenque, *Un loco, un anómalo ¿puede ser responsable?* que presentó en 1924 para obtener el título de psiquiatra<sup>226</sup>. Oneto había conocido a Talocín en La Castañeda, donde fue remitido, ante lo inédito de sus declaraciones y de su comportamiento, por los médicos consultados por el Juzgado Cuarto de instrucción. Nuestra intención al revisar su caso no es aseverar que es posible escuchar su voz, “*la voz del loco*”<sup>227</sup>, porque no contemplamos esta voz como algo que existe *a priori*, y que *a priori* opina sobre el asunto que le concierne. Podemos preguntarnos si nos quedaría algo de lo que la

---

<sup>225</sup>Cfr. El monográfico, “Para una historia de la psiquiatría en México”, *Secuencia* 51 (2001).

<sup>226</sup>Gregorio Oneto Barenque años después recorrió diferentes prisiones de la capital mexicana para ver a los internos fumar marihuana y analizar los efectos que ésta producía. Fue autor de *La marihuana ante la psiquiatría y el Código Penal. Estudio presentado al Tercer Congreso de la Asociación Médica Panamericana*. Además, asesoró a Juan Bustillo Oro en la realización de la película *El hombre sin rostro*, donde se narran los problemas edípicos de un médico que estrangulaba prostitutas de Reforma, al mejor estilo de Hitchcock. Este médico fue ampliamente conocido por la sociedad mexicana en septiembre de 1942 por haber sido el primer psiquiatra en analizar detalladamente al muy famoso multihomicida Gregorio Cárdenas Hernández, *Goyo*, el “Estrangulador de Tacuba”. Cfr. Andrés Ríos Molina, “Un mesías ladrón y paranoico en el manicomio de La Castañeda. A propósito de la importancia historiográfica de los locos”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea en México* 37 (2009):72. Este artículo de Ríos es el que exhumó el caso Talocín.

<sup>227</sup>*Ibid*, p.76. Mi lectura disiente en este aspecto de la de Ríos. También mi interpretación del expediente.

biografía de Talocín ha sido, si no la contempláramos a la luz de un expediente. Lo que sabemos sobre él nos llega a partir de un objetivo muy particular, *el de fabricar un caso*. Nicolat funge como ejemplo a través del cual lo que se descubre, según el alienista, es la *paranoia paranoide* que lo constituye en anómalo, más no en irresponsable. En el caso Talocín, Oneto – el joven aspirante a psiquiatra- discute con los alienistas que habían declarado al paciente inimputable y arduamente se esfuerza en mostrarles su error. El único discurso que tenemos es el del médico o el del juez que es el que recopila los escritos, selecciona los recortes de prensa, los ordena, los trabaja y los usa, para sustentar con ellos su argumentación. El sujeto (Nicolat) aparece en él, enunciándose dentro de los propios términos del mismo discurso, pero al hacerlo lo altera, lo descentra. Cuando asume los lugares que quieren otorgarle y se define a sí mismo como “ladrón” o “loco” trastorna de tal manera la instancia de enunciación *que sin embargo anhela calificarlo de esa manera*, que es descrito por la misma como *simulador y amoral*. La biografía de Talocín, *relatada y transcrita por el alienista*, se integra en un expediente médico y en una tesis de psiquiatría destinada a dilucidar la cuestión de la responsabilidad a la luz de la “medicina legal y la moral médica”<sup>228</sup>. Esta biografía oral no tiende a un sentido oculto que tengamos que descubrir, descubriendo con ello la intencionalidad que la anima. Para hablar, Alberto Nicolat debía responder y ordenar su discurso con base en las preguntas que se le hacían o en los hechos que eran reconocidos como tales, en el marco de inteligibilidad reconocida en los discursos del alienismo y la medicina legal. Sin embargo, como he señalado ya, organizado *en el mismo discurso médico*, su discurso llevaba la marca de *otro lugar de enunciación*. *El discurso de Talocín narrado a (y por) el psiquiatra, hace funcionar de otro modo las relaciones internas que definen el sistema*. Hay que analizar la urdimbre que une los discursos; hemos seguido a Talocín a través de Gregorio Oneto que en su tesis inserta la biografía oral, cartas y escritos y casi la totalidad del expediente clínico de su paciente. En el dossier se cruzan discursos de origen, de forma y organización, *enlazados se presentan, enlazándolos hay que intentar comprender*.

En 1924, Gregorio Oneto era un joven médico, alumno del Dr. José Mesa Gutiérrez, primer director del Manicomio General, que se había iniciado precisamente en la profesión haciendo prácticas en la Castañeda y en el Sanatorio del Dr. Lavista. Aludía a

---

<sup>228</sup> Gregorio Oneto Barenque, *Un loco, un anómalo, ¿puede ser responsable?*, Tesis de Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1924, p.15. El expediente clínico de Talocín puede consultarse en el Archivo Histórico de la Secretaría de Salud (AHSS), *Fondo Manicomio General (,F-MG), Sección Expedientes Clínicos (S-EC)*, caja 97, expediente 25.



su acercamiento “al abismo sin fondo de la locura” en el que “contemplando a los locos vi en ellos la caricatura de los cuerdos”<sup>229</sup>; y advertía insistentemente que “para conocer a los locos es menester vivir entre ellos y muy íntimamente”<sup>230</sup>. La idea inicial de Oneto para su tesis, había versado sobre moral médica, concentrándose en la figura *del charlatán*. El auge en la comercialización de la idea y el ideal de ciencia durante el Porfiriato y poco después, “el incremento en la concesión de patentes para nuevos medicamentos, la publicación de anuncios promoviendo el consumo de elixires, tónicos, remedios milagrosos y productos novedosos para el cuidado de la salud y del cuerpo, así como los consejos y recomendaciones que pasaban de boca en boca, fomentaba que en la capital el gremio médico se sintiera acosado por prácticas médicas consideradas como “ilícitas”<sup>231</sup>. El proyecto no se había llevado a cabo, pero ello no era impedimento para que en su tesis recién impresa publicase el retrato de Alfonso Islas Escandón que se autodenominaba cirujano-dentista y era “un paranoide [...] el cual se hizo cultivando su afán de lucro desmedido, un orgullo profundo y aprovechando la estulticia de las gentes de México que está fuera de toda comparación”<sup>232</sup>. Aunque ya no fuera el objetivo de su tesis formular procedimientos para combatir la charlatanería; sí lo era discutir “un punto de trascendental importancia: la responsabilidad y su relación con la locura”<sup>233</sup>.

En la primera parte de su tesis, Oneto analizaba la categoría que le permitía ocuparse, desde la psiquiatría, de sujetos como Alfonso Islas y como Alberto Nicolat, es decir, *la paranoia* en su manifestación *paranoide*. La escuela francesa de Paul Sérieux (1864-1947) y Joseph Capgras (1873-1953)<sup>234</sup>, advertía, se había percatado de la existencia de “interpretadores puros”, de esos sujetos que, sin ver visiones ni oír voces, desvariaban pero a la vez manifestaban una extraña articulación entre la locura y la razón que les hacía merecedores del calificativo de “locos razonantes”. Oneto señalaba que la dificultad de la escuela francesa radicaba en identificar las locuras razonantes y de la interpretación pura con los delirios sistematizados<sup>235</sup>. La escuela alemana de Émil

---

<sup>229</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, p.15

<sup>230</sup> *Ibid*, p.18

<sup>231</sup> Claudia Agostoni, “Práctica médica en la ciudad de México durante el Porfiriato: Entre la legalidad y la ilegalidad”, Laura Cházaro (ed), *op cit*, p.180.

<sup>232</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, p.16.

<sup>233</sup> *Ibid*

<sup>234</sup> Sobre ambos autores, Cfr. José María Álvarez, Fernando Colina y Ramón Esteban, “A propósito de las locuras razonantes. *El delirio de interpretación* (1909) de Paul Sérieux y Joseph Capgras”, *Frenia* 9 (2009):135-140. Hay traducción reciente de esta obra, Paul Sérieux y Joseph Capgras, *Locuras razonantes. El delirio de interpretación*, Ergon, Madrid, 2007.

<sup>235</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, p.20

Kraepelin (1856-1926) y de Kraft- Ebing (1804-1902)<sup>236</sup> la identificaban asimismo con la asociación de ideas delirantes y conceptos absurdos<sup>237</sup>. Oneto se inclinaba por la definición del psiquiatra italiano Eugenio Tanzi (1856-1934)<sup>238</sup> *que obviaba la cuestión del delirio* y para quien la paranoia se ajustaba “rigurosamente a una modalidad de anómalos mentales que de hecho existen sucediendo únicamente que no son los huéspedes habituales de los frenocomios –donde forman las famosas aristocracias- sino que por circunstancias especiales viven en sociedad donde se prestigian con el título de extravagantes”<sup>239</sup>. Entre los paranoicos había que distinguir al propiamente paranoico, que se presentaba rara vez, y al paranoide. El primero *nacía* con un defecto en la sensibilidad que pervertía su sentido crítico. Este defecto, como había advertido Tanzi, era producto de una *herencia degenerada* y conducía al sujeto a una *egolatría* parecida a la del niño, o a la del hombre primitivo, que creía que con su pensamiento controlaba al mundo. El paranoide en cambio *se hacía*: “no nace como el paranoico, sino que se hace y lo hacen; lo hace su orgullo y la utilidad que le reporta su cultivo; lo hacen los aduladores que le rodean, los ingenuos que lo apoyan, los necios que lo ensalzan, los ignorantes que lo creen”<sup>240</sup>. Los paranoicos en sus dos formas de manifestación conservaban la plena lucidez de la inteligencia pero ello no significaba que fueran sujetos normales. En tanto anómalos eran “*semilocos, fronterizos*”<sup>241</sup> que requerían un tratamiento especial. Así, no debían estar en un frenocomio: “no es el lugar apropiado [...] Su presencia será funesta tanto para [ellos] como para los enfermos que en el manicomio se encuentren”<sup>242</sup>. Debían ser sujetos a la tutoría de un alienista y, en caso de cometer un acto punible por la ley, no ser enviados a la cárcel: “no es tampoco el lugar que corresponde como justo castigo a su acto. 1- porque en ella es y pueden ser nocivos. 2- No se les sujeta a ningún régimen modificador dado que las cárceles no están dirigidas por psiquiatras”<sup>243</sup>. Si caían bajo la jurisdicción de la ley “como responsables merecían un castigo, como anómalos un tratamiento”, y ello se podía lograr “en una colonia agrícola bajo la dirección de un alienista y con un régimen

---

<sup>236</sup> A Émil Kraepelin, figura central en la historia de la psiquiatría volveremos a verlo cuando hablemos de la demencia precoz. Kraft Ebing pasó a la posteridad por la publicación de *Psychopathia Sexualis* (1886), el primer libro dedicado enteramente a las perversiones sexuales.

<sup>237</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, pp 19-20

<sup>238</sup> Mario Maj y Filippo.M Ferro, *Anthology of Italian Psychiatry Texts*, World Psychiatric Association, 2002, pp.199-214. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470986714.fmatter/pdf>

<sup>239</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, p.20

<sup>240</sup> *Ibid*, p.20

<sup>241</sup> *Ibid*, p.23

<sup>242</sup> *Ibid*, p.61

<sup>243</sup> *Ibid*

penitenciario”<sup>244</sup>. Lo que caracterizaba al paranoico en sus dos manifestaciones no era ni la alucinación, *ni mucho menos el delirio, sino la delusión*, idea errónea que implicaba “el pre-juicio, el pre-concepto, la aceptación de hechos que llegan a la conciencia y que no pasan por el tamiz del razonamiento, de la lógica”<sup>245</sup>. Ello se vinculaba con *los instintos*, pero una vez más había que hacer una diferencia entre el paranoico y el paranoide. En el caso del paranoico, describía Oneto citando a Tanzi:

A la necesidad del conocimiento de la causa de las cosas, se opone *el instinto* de aceptar con un mínimo de esfuerzo, las más sencillas interpretaciones y soluciones fácilmente hechas y en insistir que son las únicas y verdaderas. El hombre primitivo y el hombre moderno, agotado en sus facultades mentales, son incapaces de tolerar el estado psíquico de dudas científicas y por ese camino [...] originan sus explicaciones por analogías, la personificación del mundo y sus fenómenos, la representación de la naturaleza como un antropomórfico conjunto de títeres grandes y pequeños, grotescos y terribles, pigmeos y gigantes”<sup>246</sup>.

El paranoide sin embargo, recibe “del mundo exterior una idea o la inventa, le da cuerpo, la cultiva, la embellece, la condimenta y después la utiliza; si su afán de lucro se ve satisfecho desde ese instante en su cerebro no queda lugar para el razonamiento”<sup>247</sup>. Oneto retomaba la hipótesis de que en el paranoico, la patología podía ser producto de la falta de simultaneidad en la excitación de las fibras y las células nerviosas cerebrales. Ello explicaría “la falta de autocritica en estos sujetos”<sup>248</sup>, sin embargo reconocía que era una hipótesis que hacía falta probar. Como fuera, la vulnerabilidad innata del paranoico hacía que frente a las vicisitudes del mundo moderno *en su instinto de supervivencia, prevaleciese un rasgo de primitivismo* al favorecer las más sencillas interpretaciones y soluciones frente a la indagación del conocimiento de las causas. En el caso del paranoide, la patología no se explicaba por una creación primaria del cerebro que hiciera al sujeto más propenso, o por alguna modificación de los tejidos nerviosos. La paranoia paranoide no era innata, se desencadenaba debido a “un vicio de educación [...] el paranoide es un generador de corrientes fraudulentas y tales corrientes son engendradas obedeciendo a una necesidad que en la lucha por la vida se presenta como

---

<sup>244</sup> *ibid*

<sup>245</sup> *Ibid*, p.31

<sup>246</sup> *Ibid*, p.24

<sup>247</sup> *Ibid*, pp.24-25.

<sup>248</sup> *Ibid*, p.25

medio para vencer las dificultades y salvar los escollos”<sup>249</sup>. *En la lucha por la vida el instinto de supervivencia del paranoide afloraba* y como a causa de su educación viciada era un amoral, y por tanto “nave de sus pasiones”, para “no zozobrar en el piélago de las vicisitudes humanas”, se veía obligado “a mentir, engañar, cohechar, adular”<sup>250</sup>. Aunque podía simular moralidad, el paranoide- definía Oneto- “es un instintivo que no oye la voz de la conciencia porque ha hecho de su “Yo” un Dios [...] Toda manifestación altruística entraña el deseo de verse glorificado”<sup>251</sup>. Oneto se percataba de que la paranoia paranoide se agrandaba

cuando la manifestamos como vicio de la educación [...] a expensas de la frecuencia con que éste se presenta en el medio en que vivimos que no es otra cosa que un verdadero paraíso de semilocos [...] el edificio humano que adolece de la falta de un cimiento moral sólido y bien construido, está inevitablemente condenado al derrumbe; y el derrumbe no es otra cosa en el hombre *que el triunfo lento, seguro y permanente de los afectos e instintos del orden inferior*, que la glorificación de las pasiones bajas: esto es lo que sucede en esa modalidad de paranoia adquirida, a la que denominamos paranoide<sup>252</sup>.

Como “El alienista” en el cuento magistral de Machado de Assis, a medida que crecía su vocación aséptica, Oneto incorporaba más y más pacientes de todas las clases sociales al diagnóstico de paranoia, hasta terminar encerrando en su hospicio a toda la población local, sólo para luego liberarla y encerrarse a sí mismo. La anomalía, explicaba, era un trastorno del *instinto* que se advertía en la *conducta*. En el caso del paranoico, la anomalía se veía reflejada en el instinto a favorecer las interpretaciones más sencillas y beneficiosas para sí, sacrificando la lógica y la inteligencia. En el caso del paranoide, en el instinto de engañar y fingir, en aras de la propia conveniencia. Pese a su afán disimulador, el ojo experto podía detectar en ambos las delusiones *de persecución, las de ambición; las místicas, las eróticas y las religiosas*. Particularmente interesantes eran *las querellantes* por las que interpretaban la ley no bajo el juicio de equidad, sino conforme al criterio de su conveniencia: “Una verdadera paranoia colectiva con delusión querellante es el problema obrero que aniquila la República.

---

<sup>249</sup> *Ibid*, p. 26

<sup>250</sup> *Ibid*

<sup>251</sup> *Ibid*, p.27

<sup>252</sup> *Ibid*, pp.27-28

Toda esa serie de máximas que profesan *los rojos* sin conocerlas; todos esos imaginarios derechos que con visos de legalidad desarrollan, no son otra cosa que delusiones colectivas querellantes<sup>253</sup>. En armonía con las delusiones antes descritas, o por el contrario independientes de ellas, había otras *delusiones abstractas o personales*, exclusivas éstas sí de los paranoicos (llamados por Tanzi “*mattoides*”) en las que “la imaginación toma el campo abierto a la lógica y al razonamiento”<sup>254</sup>. Oneto distinguía *las vulgares*:

Consideramos a [...] esos inventores de modernos procedimientos literarios, tales como el “futurismo”, o el “estridentismo” o aun creadores de artes pictóricas como el “dadaísmo”, el “cubismo” [...] entre los cuales se cuentan los embadurnadores de paredes que como justo premio gozan del manicomio donde emborronan resmas de papel, o bien saben del desprecio, mofa y sátiras populares, aun cuando pasajeramente se beneficie algún caso aislado con la protección de influyente desequilibrado, o goce con la confusión momentánea que producen sus mamarrachadas<sup>255</sup>.

De *las de alcurnia*, propias de “personas cultas e inteligentes”, que “gustan de los símbolos, de los neologismos, de los dogmatismos y [...] sufren la nefasta lógica de su lógica pervertida así como tampoco pueden desligarse del cultivo del yo, lo que los hace creerse sí admirados, vituperados [...] Un ejemplo lo tengo en un estimado maestro mío, profesor de la Preparatoria y aún en breve período director de ella [...] el paranoico se conoce en él por esas gigantescas y pobladísimas patillas que lo asemejan a algún personaje de un cuadro antiguo”<sup>256</sup>. Entre las delusiones paranoicas de alcurnia destacaban las de los pseudocientíficos y personajes como Lenin, “pseudónimo con el que se presentó ante el mundo el terrible Vladimiro Uliánov, [...] *mattoide* que aprovechando la hecatombe rusa, hizo sentir al mundo el influjo de su terrible delusión”<sup>257</sup>.

Los paranoicos en sus dos vertientes no sufrían alucinaciones sino *ensoñaciones creadoras que daban lugar a las delusiones*. Ello los hacía sumamente difíciles de detectar, por ejemplo, reconocía Oneto: “El sujeto enamorado, el sujeto celoso, son

---

<sup>253</sup> *Ibid*, p.36

<sup>254</sup> *Ibid*, p.44

<sup>255</sup> *Ibid*, p.45

<sup>256</sup> *Ibid*

<sup>257</sup> *Ibid*, p. 48

fácilmente asimilables al paranoico con delusiones de persecución”<sup>258</sup>. El problema de la detección se agudizaba si se tomaba en cuenta que aunque creaban *neologismos*, palabras nuevas eran asimismo creadas por “gentes sanas, normales [...] los profesionistas (médicos, ingenieros, abogados) tienen los suyos”<sup>259</sup>. Había que estar atento y contemplar que el neologismo en el paranoico se caracterizara por “su frivolidad, su insensatez y su inutilidad. Aplicado sin ton ni son a cosas disímbolas [...] es el símbolo de su anomalía”<sup>260</sup>.

*El instinto era una forma autárquica de voluntad* que se obstinaba en no constituirse como voluntad adulta. Oneto comparaba muchas veces a paranoicos y paranoides con niños, que siempre “están bajo la ensoñación que crea y todo en halago de su yo”<sup>261</sup>, constituirse en adultos implicaba someter esa voluntad ciega que era el instinto. Debían someterse “a una educación ejemplar y *de absoluta obediencia*, [porque sólo ella podía] [si no curar] *hacer disimular* las delusiones”<sup>262</sup>.

En la segunda parte de su tesis se insertaba, sin ningún comentario, la biografía de Alberto Nicolat Talocín narrada por él mismo. La biografía, transcrita por el psiquiatra tras varias conversaciones con Talocín en el manicomio y en la misma casa del alienista, mostraba a su entender el carácter del paranoico paranoide cuyas energías giraban en torno a dejarse guiar por su propio instinto ególatra: “La narración del enfermo, *sus tarasconadas* [...] son menos brillantes, pulidas y detalladas en su relato en el Manicomio, cuando se encuentra su atención dividida, que cuando está en mi casa entregado por completo a sí mismo”<sup>263</sup>. El objetivo del joven psiquiatra era mostrar cómo a su entender *era erróneo* el peritaje psiquiátrico del 26 de junio de 1923 en el que los Doctores Vázquez e Iturbide, habían concluido: “Alberto Nicolat Talocín padece actualmente de enagenación mental. Tal enagenación reviste la forma de delirio crónico sistematizado o paranoia. Por el hecho de ser un paranoico el señor Talocín está expuesto a la comisión de actos cuya licitud e ilicitud no le sea dable conocer. *Se encuentra imposibilitado para el ejercicio de sus derechos*”<sup>264</sup>. Ese dictamen había provocado que, tras fallar la Segunda Sala del Tribunal Superior de Justicia a su favor

---

<sup>258</sup> Ibid, p.27

<sup>259</sup> Ibid, p.57

<sup>260</sup> Ibid

<sup>261</sup> Ibid, p.55

<sup>262</sup> Ibid, p.60

<sup>263</sup> Ibid, p.27

<sup>264</sup> Ibid, p.173

declarándole irresponsable, y sujetándole a una fianza por si volvía a cometer algún delito, Talocín saliera del Manicomio a finales de agosto de 1923.

Nos preguntamos qué suerte de fascinación ejerció Alberto Nicolat en el alienista para que éste insistiera después en citar al personaje en su propia casa para que le contara su vida; en ir a Chalco para entrevistar a su esposa (“Muy lejos está la infeliz mujer de ser inteligente [...] no sabe nada”<sup>265</sup>); y en seguir sus huellas hasta descubrirlo, en febrero de 1924, en la penitenciaría, detenido por traficar con drogas heroicas (heroína y cocaína), y llegar a registrar las palabras que entonces le dedicó Talocín: “El Talocín que salga de esta cárcel va manchado por la injusticia del tiempo que le condena por ratero [...] será señalado por el dedo de la masa anónima como un canalla envenenador [...] ¡Yo traficante de drogas heroicas! [...] ¡Qué crueldad! ¡Qué torpeza! ¡Qué desacato!”<sup>266</sup>. Oneto reiteraba que pretendía mostrar que Nicolat no era, como pensaba Ruperto Serna, director del Manicomio General de La Castañeda: “un loco orgulloso paranoico (constitución paranoica)”<sup>267</sup>; sino un *paranoico paranoide* que no había perdido la facultad de discernir y que por lo tanto *nunca debería haber sido declarado irresponsable*.

La historia que contaba Talocín a su psiquiatra, y que éste escuchaba y transcribía, giraba en torno a varios episodios centrales. Oneto registraba como fecha de las reuniones, el 21, 23, 26 y 30 de agosto de 1923. El carácter oral del relato aparecía no en los comentarios o preguntas de Oneto, sino en la apelación con la que Nicolat se dirigía al joven psiquiatra que a menudo aparecía en el relato como su “querido doctorcito”. En la primera parte, que se desarrollaba cuando Talocín no había llegado a la ciudad de México y suponemos por datos que se revelan en su expediente que vivía en Veracruz, se presentaba una situación adversa y de peligro de la que, pese al riesgo que corría su vida, lograba salir victorioso. En ella aparecía como hijo primogénito de rico hacendado. La figura de su padre, a su vez hijo de francés “distinguidísimo caballero”<sup>268</sup>, “alto, buen mozo, de ojos azules y pelo rubio. Vestía de charro muy elegante”<sup>269</sup>, era omnipresente. En la valoración clínica que recababa Oneto, y que el Doctor Gustavo Castellanos había dejado asentada con motivo de la salida de Talocín del Manicomio, se leía

---

<sup>265</sup> *Ibid*, p.133

<sup>266</sup> *Ibid*, p.128.

<sup>267</sup> *Ibid*, p.94

<sup>268</sup> *Ibid*, p.63

<sup>269</sup> *Ibid*, p.64

Fue el primogénito de un europeo y de una indígena. El padre del señor Talocín, de veintidós años de edad al nacer éste había sido mordido en su juventud por un perro atacado de rabia [...] Incompleta o defectuosamente curado le dejó accesos periódicos de enajenación mental con mucho anteriores a la fecha de su matrimonio, y entre cuyos intervalos se exacerbaban las manifestaciones extravagantes que tuvo durante su vida. Por lo demás el padre del señor Talocín, de buena inteligencia y medianamente instruido, poseía varios oficios y contó varios éxitos en sus negocios. Murió joven, a los treinta y ocho años, a causa de una enterocolitis. La madre tenía catorce años al nacer Alberto, edad en la que posiblemente no había terminado su desarrollo físico; vive actualmente y no ha tenido padecimiento alguno; es de escasa inteligencia y de ninguna instrucción. Entre los abuelos eran así mismo indígenas de muy buen carácter pero de inteligencia corta y analfabetos. Los paternos tuvieron hábitos alcohólicos; eran de carácter fuerte y la abuela padecía enajenación mental [...] Entre los colaterales se encuentra una enajenada, hermana del señor Talocín [...] El señor Talocín es de mediana complexión, bastante moreno, de cabello escaso; la cabeza relativamente grande en proporción a la talla, tiende al tipo dolicocefalo<sup>270</sup>.

Mientras que, como veremos para indicar la heroicidad de sus virtudes, Alberto Nicolat se atribuía un origen “noble”, El Dr. Castellanos y los médicos que realizaron el peritaje psiquiátrico que le declararía inimputable, le atribuían una *herencia* mermada por el alcoholismo, la presencia de la enajenación mental, y la escasa inteligencia y nula instrucción materna. De los propios hijos de Talocín advertían que, aunque, “ha tenido siete [...] sólo viven dos: uno de ellos anémico y el otro raquítrico. Entre los muertos figuran algunos nacidos prematuramente”<sup>271</sup>. Ambos, alienista y paciente, señalaban la importancia de remitirse, en primer lugar a *los antecedentes familiares*. Talocín que sabía que se dirigía a su psiquiatra, en el relato que hacía de su vida, y en las cartas de las que disponemos, no aludía *nunca* a la posible presencia de enajenación mental en su familia. Castellanos la registraba. Como si para y uno y otro la moralidad pareciera transmitirse a través de la sangre, y la genealogía fuera particularmente relevante. Para Nicolat se trataba de mostrar la virtud que lo habitaba que se mostraba en la nobleza de su raigambre. Los psiquiatras que elaboraban su informe y su peritaje esperaban

---

<sup>270</sup> *Ibid*, p.119-122

<sup>271</sup> *Ibid*, p.120



declararlo a través de sus antecedentes familiares paranoico. Ante lo inaprehensible de la patología, buscar la herencia era para ellos sustituir el cuerpo de la anatomía patológica por otro cuerpo y cierto correlato material; era constituir un *analogon* metaindividual del cual sí se podían ocupar los médicos. *Sólo Oneto no aludía a los antecedentes familiares*. A diferencia de sus colegas, su veredicto era tajante: “Alberto Talocín no nació paranoico: se fue haciendo poco a poco. Un complejo de lucro que hay en su mente, al que le ha dado su imaginación forma grandiosa, enmascarándole de todas las maneras posibles es el que le ha hecho llevar la vida que ha llevado”<sup>272</sup>. La gradación entre lo normal y lo patológico hacía para él ineludible la contemplación de *una patología que el sujeto adquiriría por sus propios medios*.

Los primeros episodios de la vida de Nicolat mostraban cómo su utilización del origen noble era un signo de la ley que los organizaba. Había un movimiento circular. Se presentaba una prueba que siempre era la misma, bajo diversas manifestaciones, y de la que, corriendo riesgo su vida, lograba salir exitoso. Así, con cinco años, salvaba a su hermanita de muerte segura al escaparse a galope para buscar un médico en mitad de la noche: “El caballo cayó veinte pasos más adelante reventado! Mi padre me levantó de la era y me dijo: [...] ¡Ay, hijo! ¡Qué susto me has dado!”<sup>273</sup>. A los nueve años, acompañaba a su padre a la feria y era víctima de unos ladrones que, buscando asaltar a su progenitor, lo metían en un costal de carbón y lo echaban a una tina de trigo. Alberto, lograba sin embargo herir con “una pistolita que nunca me abandonaba”<sup>274</sup>, a algunos de esos hombres.

A raíz de este episodio, Alberto aventuraba un hipotético origen de su locura que sin embargo no era reconocido por sus psiquiatras. A consecuencia de la impresión que dejó este incidente por algunos días “no conocía a nadie [...] y deliraba constantemente [...] La siniestra figura que me había sujetado y metido dentro del costal no se me apartaba de mis ojos”<sup>275</sup>. Tras sanar poco a poco, añadía: “quedé sumamente delgado y, además como tonto; aquel muchachito vivo, inteligente, astuto, feroz, se había convertido en un pobrecito ser flaquito, huraño y tonto”<sup>276</sup>. Mientras que el Dr. Castellanos localizaba la anomalía de Talocín en una herencia moral ya defectuosa que la trayectoria posterior del personaje no haría sino agudizar; Talocín se esforzaba en

---

<sup>272</sup> *Ibid*, p.166

<sup>273</sup> *Ibid*, p.64

<sup>274</sup> *Ibid*, p.66

<sup>275</sup> *Ibid*, p.67

<sup>276</sup> *Ibid*

presentar como antecedente de su locura, el efecto brutal que una impresión violenta podía dejar en un niño. La insistencia de los alienistas radicaba en situar la anomalía de Talocín del lado de la inmoralidad pero no por los mismos motivos. Para unos se vinculaba con la degeneración que lo hacía intrínsecamente paranoico; para Oneto, debido a vicios adquiridos, la amoralidad de Talocín se ponía de manifiesto en su capacidad para la simulación reflejada en el afán, ya inmoral, de contar una mentira, un “sencillo mito” con el cual sólo buscaba “despertar interés o bien extraer algunas ventajas”<sup>277</sup>. Así, en su presentación en la clase de psiquiatría del Dr. Mesa a la que también acudía Oneto, éste subrayaba las contradicciones en las que caía el personaje, interrogado por el doctor ante sus alumnos:

--Cuando nos contó usted eso la vez pasada nos dijo que [en lugar de una tina de cebada, Oneto resaltaba que en su biografía Nicolat le había señalado que la tina era de trigo] había sido metido dentro de una tina de agua [...] --No Doctor [...] probablemente dije que la tina era una de esas tinas que servían para el agua – Bueno, y entonces si estaba usted metido en un costal ¿cómo veía a esos hombres? (Talocín, un poco desconcertado) No, es que el costal era de esos de carbón, que como usted sabe tienen mallas muy anchas<sup>278</sup>.

Para Talocín, sin embargo, la relación entre locura e inmoralidad se hacía de manifiesto en que la locura había sido provocada por un episodio que había perturbado su sentido de justicia. *El eje moralidad/ inmoralidad para aludir a la enajenación era singularmente reconocido por el paciente y los alienistas*. Este segundo episodio tenía continuidad en un tercero, en el que ya repuesto Alberto salía de cacería con su padre y eran sorprendidos por un leopardo que el primero lograba rematar. Después de ese nuevo incidente era “presa de horrible fiebre” cayendo de nuevo “en el delirio” del que se sobreponía a través de su “buena constitución”<sup>279</sup>. Estos episodios eran rechazados por el Dr. Castellanos, para quien no eran sino producto de la exaltación de su imaginación y para quien lo que había que registrar era su debilidad constitutiva producto de la herencia: “Escrofuloso en su primera infancia, ingresó a la escuela a los cinco años de edad y en poco tiempo llegó a adquirir su instrucción primaria [...]

---

<sup>277</sup> *Ibid*, p.165

<sup>278</sup> *Ibid*, p.124 . El apunte entre paréntesis es de Gregorio Oneto.

<sup>279</sup> *Ibid*, p.70

Raquítico en su segunda infancia”<sup>280</sup>. Para el alienista había que subrayar la propensión de Talocín a la tuberculosis, a sufrir ulceraciones, sobre todo en el cuello, y la vulnerabilidad de su organismo; todo ello servía para explicar *a posteriori* su itinerario. Talocín, sin embargo, insistía en que había sido un niño “vivo, inteligente, astuto y feroz”<sup>281</sup>, *su enfermedad se había abatido sobre él accidentalmente debido no a vicisitudes internas a él o a su entorno, sino a través de vicisitudes externas*. Oneto asimismo coincidía con su paciente en que su mal no era innato, pero coincidía con sus colegas en que era interno sólo que producido *a través de vicios que habían sido adquiridos* y activado una fantasía mórbida: “sabe perfectamente que está engañando pero imaginativo por excelencia, da rienda suelta [...] a la ensoñación creadora y a expensas nuestras o se produce un goce-cuando cuenta por contar- o bien busca que se le considere loco, sabiendo que tal juicio va a liberarlo de la cárcel”<sup>282</sup>.

El siguiente episodio sobresaliente en la vida de Talocín acontecía con su llegada a la ciudad de México y su ingreso al Colegio Militar. Un buen día, en que le “tocaba salir de paseo [...] de repente me veo asaltado por tres hombres que me golpean terriblemente, me apalean y después me arrojan al Canal de la Viga; no me doy cuenta de lo que pasa después hasta pasado algún tiempo en que mi cerebro se abre a la luz en la Quinta de salud [manicomio privado] del Doctor Lavista”<sup>283</sup>. Ni los alienistas ni Oneto hacían referencia a este incidente que, sin embargo, nunca desmentían. En su presentación en la clase del Dr. Mesa, Talocín volvía a aludir a él y añadía que fue su padre quien lo hizo internar: “Un día – tenía entonces catorce años- frente al Canal de la Viga me robaron, me espantaron, me estrujaron, arrojándome casi desnudo al Canal. Para poderme curar de las extrañas visiones que poblaron mi espíritu, mi padre me internó en el Sanatorio del Dr. Rafael Lavista. - Bueno Talocín – le interrumpía el Dr. Mesa- pero la causa por la que está usted aquí ¿cuál es? Yo sé que se le acusa a usted por robo”<sup>284</sup>. Si el incidente del asalto era cierto, no contribuía a apoyar la tesis de la constitución paranoica favorecida *por la herencia innata*. Tampoco a la de la anomalía paranoide *forjada a través de los vicios*, a la que se inclinaban Oneto y el Dr. Mesa, su maestro. Talocín, sin embargo, señalaba que había permanecido varios meses en el establecimiento y que después, ya recuperado, se había incorporado al ejército sobre lo

---

<sup>280</sup> *Ibid*, p.120

<sup>281</sup> *Ibid*, p.67

<sup>282</sup> *Ibid*, p.165

<sup>283</sup> *Ibid*, p.70.

<sup>284</sup> *Ibid*, p.125

que no tenía nada que contarle a Oneto que pudiera ser “útil para sus estudios”<sup>285</sup>. La singularidad en su vida iniciaba cuando ocupaba en Tuxpám (Colima) la Secretaría de la Jefatura Política. En 1912, *en plena revolución*, se producía el acontecimiento que le hacía dejar su puesto bajo una consigna que repetiría incansablemente y que Oneto a su vez identificaría como “una delusión abstracta [propia del paranoide] en la que se adivina un complejo sumergido”<sup>286</sup>. La consigna en cuestión era: “En el seno del mal jamás puede encontrarse el bien; que no es malhechor el derecho ni malvado el progreso”<sup>287</sup>

Una noche, estando aún en el tranquilo pueblo de Tuxpán tuve *un sueño*; en él una casta doncella me decía: “Tú, Alberto eres el elegido”, “Tú eres el predestinado” Mira, fija tus ojos: ¿ves esa tierra? ¿La conoces? Es Jalisco la bella [...] allí nacerá la paloma blanca que emblemática y sublime llevarás algún día como símbolo [...] Dirás a los que quieran escucharte- serán todos los buenos mexicanos- que no es justo, que no es humano, que no es leal ni debido que los hermanos se maten unos a otros por las bastardas y mezquinas ambiciones de cien mil analfabetas guiados por un grupo de bandoleros asalariados por *Wall Street*, que han hecho de nuestras desgracias una mina que explotar; tu frase galana y magnífica se alzará potente y triunfadora, hasta que logres demostrar que el criterio universal de que la revolución es justa, es una burda mistificación<sup>288</sup>.

Talocín no vacilaba en señalar que en su peregrinación por la república *como propagandista de la paz*, al estar en riesgo de ser asaltado no había dudado en disparar: “hice pedazos la cara de aquel canalla. Inmediatamente me eché encima del otro a quien también maté; les recogí los caballos y monturas, así como las armas y algo de buena ropa, además de doscientos pesos, con todo lo cual seguí mi camino a Navajoa”<sup>289</sup>. Aunque en alguna ocasión se había hecho pasar por sacerdote para evitar ser detenido, defendía la necesidad de presentarse como “el hombre vigoroso, enérgico, bien constituido, y no como un misántropo, cenobita o anacoreta, que fuera predicando la paz por necesidad de constitución”<sup>290</sup>. Para el Dr. Castellanos y los médicos que habían realizado el peritaje psiquiátrico obedecía a “una *alucinación* que le hacía ver a Jalisco

---

<sup>285</sup> *Ibid*, p.71

<sup>286</sup> *Ibid*, p.58

<sup>287</sup> *Ibid*; *Ibid*, p.71; *Ibid*, p.97; *Ibid*, p.121

<sup>288</sup> *Ibid*, p.72

<sup>289</sup> *Ibid*, p.74

<sup>290</sup> *Ibid*, p.75

como la cuna de la paz y a otra que lo hacía sentirse un escogido, un predestinado”<sup>291</sup>. Para Oneto, en tanto que paranoide, Talocín no tenía alucinaciones sino *delusiones*. Nicolat en cambio declaraba haber tenido *un sueño* que le había llevado a predicar a Guadalajara y de ahí al resto de la república, lo que llamaba discursos pro-paz. Alienistas y paciente coincidían en referirse al episodio con un concepto, el de *alucinación* (percepción sensible de un objeto que no está presente); *delusión* (prejuicio, pre-concepto) y *sueño*; que subrayaba simultáneamente la continuidad y el contraste con respecto a un estado normal, tamizado por la conciencia, o la vigilia. No sería el único sueño que aparecería en su expediente. El 10 de febrero de 1923 se había enterado por un periódico de la I Guerra Mundial (que había finalizado hacía cinco años) y nuevamente había tenido un *sueño* como el de Tuxpám. Éste que deseaba discutir con el Presidente de la república, el Arzobispo de México y el Cuerpo diplomático lo exponía en un escrito que asimismo deseaba ver publicado y que había intitulado “El sueño de un loco”.

Había mirado con los ojos de la imaginación a Rusia, “queriendo orientar sus destinos con brújula bolchevique, a Italia con faro fascisti, a Inglaterra con diplomacia hábil [...] pero de pésimos resultados para las demás naciones”<sup>292</sup>; soñaba que estaba en Francia, tierra de sus ancestros, y que se agrupaba en mitad de una multitud que rodeaba a un hombre joven, de ojos azules. El orador convencía a la multitud de que Francia no debía invadir el Ruhr. El Presidente de la república francesa lo escuchaba conmovido. El ministro y el “Tigre de Versalles” rompían entonces los documentos de la deuda que Alemania tenía con Francia y entonces: veía a “las tres grandes figuras que acababan de cumplir la voluntad del pueblo francés ataviadas con blancas túnicas y conversando con Cristo”<sup>293</sup>. Ambas naciones se visitaban y el orador insistía en que ambas colaboraran en reparar lo que había sido destruido por la guerra. “Los pueblos todos de la tierra, al contemplar admirados este esfuerzo fraternal de dos naciones ya amigas para siempre quisieron abrazarse con ellas e instituyeron, previo acuerdo donde la Prensa Mundial demostró ser el Primer poder, el día 3 de mayo de 1923, día de la Santa Cruz el día de la Paz”<sup>294</sup>.

Este *sueño* curiosamente guardaba paralelismo con las opiniones vertidas, *igual de ampulosamente*, por el propio Oneto. El joven psiquiatra destacaba que “Una verdadera

---

<sup>291</sup> *Ibid*, p.120

<sup>292</sup> *Ibid*, pp.106-107

<sup>293</sup> *Ibid*, p.108

<sup>294</sup> *Ibid*, pp.109-110

paranoia colectiva con delusión querellante es el problema obrero que aniquila la República. Toda esa serie interminable de máximas que profesan los rojos sin conocerlas; todos esos imaginarios derechos que con visos de legalidad desarrollan, no son otra cosa sino delusiones colectivas de querella”<sup>295</sup>. Su paciente aseveraba: “La cólera de los pobres estalla en crímenes que yo condeno [...] el sanguinario y estúpido hombre que en Rusia esgrime la bandera de venganza y exterminio anhelando desquiciar con la sangre y el fuego”<sup>296</sup>. Mientras Talocín exponía su sueño de paz, Oneto advertía de la necesidad del fundamento moral en el orden social y se quejaba pesaroso de “las *formidables hecatombes* que azotan a la humanidad haciéndola temblar en sus cimientos [...] que provocan estos desenfrenos, estos desquiciamientos de los cerebros y las conciencias. El edificio humano que adolece de la falta de un cimiento moral sólido y bien construido está inevitablemente condenado al derrumbe”<sup>297</sup>. En el relato transcrito por el psiquiatra, en el que Alberto Nicolat se refería a sus experiencias pasadas y presentes, no podía hablar sino en el código que le proporcionaban las autoridades (la prensa, los alienistas, los jueces). Sin embargo, su discurso irritaba, alteraba, confundía, porque *siendo el mismo, descentraba el lugar de enunciación*.

Para los alienistas que realizarían el peritaje psiquiátrico, el sueño de Tuxpám que dio lugar a una peregrinación de Talocín por toda la república en la que: “Se llamó a sí mismo el viajero de la paz, y trepado en las cumbres de los cerros se dirigía a los campesinos y labriegos para hablarles de concordia y fraternidad. Vivía en las cuevas, se alimentaba de frutas, viajaba a pie y usaba una indumentaria particular, cargando una mochila en la que encerraba periódicos que se ocupaban de sus prédicas”<sup>298</sup>; era el signo de *la paranoia* de Talocín. Para Oneto era el signo de la perversión adquirida de un carácter que se orientaba a atraer sobre sí toda la atención: “Estoy por completo en contradicción con los señores [...] Más que en los campos yermos, en los cerros y en las montañas, esa campaña “Pro-paz” fue hecha en las redacciones de los periódicos [...] Hablaba dos o tres horas con uno o varios de los redactores, les contaba lo que le venía en gana [...] Su discursería populachera, lo hacía conquistarse a algunos oyentes de cuya estulticia no puede dudarse”<sup>299</sup>. Y sin embargo al mismo tiempo Oneto advertía en el relato de su paciente “un fondo de verdad” y señalaba la existencia en él de:

---

<sup>295</sup> *Ibid*, pp. 35-36

<sup>296</sup> *Ibid*, pp.97-98

<sup>297</sup> *Ibid*, p.28.

<sup>298</sup> *Ibid*, p.120

<sup>299</sup> *Ibid*, p.166

“complejos oscuros [entre los que] está el que lo hizo lanzarse por vez primera a recorrer la república en prédica de paz”<sup>300</sup>.

Ninguno de los alienistas aludía a la razón esgrimida por Nicolat para justificar el fin de su vida como predicador sino que inmediatamente lo situaban como comisionista. Lo que se leía en la transcripción del relato de Talocín era sin embargo lo siguiente. En la ciudad de México, el General Victoriano Huerta había ordenado su aprehensión en la penitenciaría. Tres días más tarde lo sacaban de la cárcel para hacer un simulacro de fusilamiento con pólvora de salvas: “la conmoción nerviosa que sufrí es inenarrable y la sugestión tan grande que, cuando dispararon caí tan largo cual era sin poder levantarme [...] El jefe del pelotón incorporándome me dijo: “No se asuste amigo esto es para que escarmiente y se deje de payasadas”. Anduve mucho tiempo enfermo, desalentado, descorazonado, con el alma preñada de amargura, mirando con asco a los hombres e implorando a los cielos justicia”<sup>301</sup>. Era a raíz de este episodio que había decidido iniciar un negocio: “Muy bien arreglado [...] me presentaba en un despacho como comprador; tomaba precios de maquinaria, por ejemplo, de allí salía a otro despacho a ofrecer la misma mercancía de que poseía yo informes; si lograba venderla obtenía una doble comisión [...] Inmediatamente invertía aquel dinero en la compra de algún cereal que más tarde realizaba triplicando el capital”<sup>302</sup>. De domingo en domingo, sin embargo, acudía al Hospicio a llevar juguetes, golosinas, y dinero a los niños: “No podía ver con tranquilidad que mientras mi caja de caudales estaba repleta de dinero, infelices, pobrecitos niños estaban en la miseria”<sup>303</sup>. En su expediente clínico se añadía: “Emprende negocios de mayor cuantía [...] Sigue acariciando sus ideas antiguas y se transforma en un filántropo: un tanto por ciento de sus utilidades las dedica a la dádiva y así se le veía ir los domingos a llevar dinero y golosinas a los educandos del Hospicio [...] Sus negocios no los deja totalmente terminados [...] actos delictuosos [...] lo llevan a la penitenciaría”<sup>304</sup>. Gregorio Oneto subrayaba que había sido para sostener su ficticia y alambicada situación de prosperidad económica, que Talocín había comenzado a robar. En el relato que transcribía la versión de Nicolat era diferente. Había comenzado a robar sin tener motivo y sin saber por qué:

---

<sup>300</sup> *Ibid*

<sup>301</sup> *Ibid*, p.76

<sup>302</sup> *Ibid*, p.77

<sup>303</sup> *Ibid*

<sup>304</sup> *Ibid*, pp.120-121

Sin poder explicarle a usted por qué empezaron a pasarme cosas un poco raras [...] Un día tomé un reloj de mesa en casa de un amigo mío y ya en el zaguán hube de devolverlo profundamente apenado [...] Mis negocios empezaron a decrecer; llegaba a mi despacho y pasaba en él largas y crueles horas [...] Sin embargo muchas veces razonaba yo que no hacía daño al rico ni ofendía a Dios, siempre que el producto del robo lo repartiase entre los pobres. Como diecisiete veces fui sorprendido tomando cosas ajenas, pero las dos últimas fueron de un modo bastante complicado: Un día encontrándome en el banco tomé una bolsa de oro; más no por *ese impulso que se apoderaba en mí de apoderarme de lo ajeno*; no: ahora era una *alucinación*; en ella dos hombres se abalanzaban sobre la bolsa de dinero yo se las quitaba, corría y gritaba ¡Ladrones! ¡Los ladrones! Después devolví la bolsa diciendo a los empleados que se las había quitado a los ladrones. Ellos se rieron y estimaron la cosa como guasa. En otra ocasión me sucedió algo semejante en Las Fábricas Universales pero como mi cerebro no andaba ya muy bien de esto no me acuerdo con precisión<sup>305</sup>.

En las actas de su proceso penal, se señalaba lo siguiente. Alberto Nicolat Talocín había sido encontrado en el establecimiento comercial Las Fábricas Universales en el momento en que pretendía extraer dos talegas, cada una de mil pesos. Al ser sorprendido por los empleados les había dicho que “los había salvado de un robo y que se había hecho acreedor a un obsequio, preguntando además si tenía alguno arma para defenderse de algún ratero porque éstos siempre llevaban cuchillo”<sup>306</sup>. En su relato al psiquiatra, Talocín que reconocía en sí “un *impulso* que se apoderaba de él a apropiarse de lo ajeno”, describía un episodio muy similar pero aludía a una *alucinación*. En su declaración frente al Juez señalaba sin embargo un episodio real en el que verdaderamente había intentado evitar un robo. Se producía así un desplazamiento del relato de un *hecho que se suponía real* (Talocín actuando de forma heroica) se subrayaba a Talocín *víctima de la alucinación*. En el intervalo que iba del discurso jurídico al discurso psiquiátrico, el énfasis en el *impulso que lo poseía* era minimizado, poniendo de manifiesto la relación de su lugar de enunciación con el sistema general de enunciados. En una de las cartas que Oneto adjuntaba, en la que el director del Manicomio advertía al Director General de Beneficencia Pública sobre el estado del

---

<sup>305</sup>*Ibid*, pp.77-79.

<sup>306</sup>*Ibid*, p.143



paciente se señalaba: “Ha odiado al rico traduciendo este odio en robo”<sup>307</sup>. Aunque en los relatos que hacía a Oneto nunca aparecía una aseveración semejante, en sus cartas al Director del Manicomio eran recurrentes afirmaciones como la siguiente:

Cuando contemplo abismado que en el Manicomio General sólo los ricos, los solventes, los influyentes se salvan, y que los pobres yacen sin medicinas y sin abrigo de cama, durmiendo en un montoncito infecto de borra, apelmazado por orines y materias fecales [...] se me oscurece tanto el cerebro que me parece Ángel del Bien el sanguinario y estúpido hombre que en Rusia esgrime la bandera de la venganza y el exterminio<sup>308</sup>.

En su proceso penal se añadía la signación antropométrica del procesado y el informe de sus ingresos anteriores a la cárcel: “Consta que el 3 de octubre de 1917 fue identificado por el delito de robo como encubridor [...] tuvo además tres ingresos por el delito de robo el día dos de marzo del año actual habiendo quedado libre por falta de méritos”<sup>309</sup>. Talocín era declarado culpable, por considerar el juez que su explicación no había sido debidamente probada, a cuatro años seis meses de prisión. En las actas procesales, sin embargo, el magistrado dejaba constancia de la alteración sufrida por el discurso, al hacer referencia a “las raras excusas presentadas por el acusado”<sup>310</sup>.

Recordando este episodio en la presentación de su clase de psiquiatría se producía un hecho curioso. El Dr. Mesa preguntaba a Talocín: “¿No le quitaron a usted una petaca de mano en la que llevaba usted ganzúas, sierras en fin un arsenal completo?”<sup>311</sup>. Ni las ganzúas ni la petaca aparecían *en ninguna parte de las constancias procesales* donde sólo se señalaba que “los objetos recogidos a Talocín son cincuenta y dos pesos cincuenta y un centavos, cincuenta de ellos moneda de oro, dos huesos y un boleto de tranvía”<sup>312</sup>. Nicolat sin embargo se sentía impelido a proporcionar al alienista una larga explicación: “No señor; lo que pasó es que junto estaban unos trabajadores clavando unas cajas y de ellos eran [...] pero yo no llevaba nada. (Dr. Mesa, secamente) – Puede usted retirarse Talocín. Talocín [el comentario es de Oneto] comprende que en esta situación ha quedado mal con el grupo estudiantil, ya que por la enérgica actitud del Dr.

---

<sup>307</sup> *Ibid*, p.94

<sup>308</sup> *Ibid*, p.98

<sup>309</sup> *Ibid*, .148

<sup>310</sup> *Ibid*, pp.158-159.

<sup>311</sup> *Ibid*, p.125

<sup>312</sup> *Ibid*, p.144

Mesa su personalidad se manifiesta como la de un ladrón que está mintiendo”<sup>313</sup>. Podemos preguntarnos por esta presentación de un paciente del que se consideraba que el signo de su anomalía era la egolatría, a narrar su biografía y relatar su historia no sólo ante el psiquiatra, sino ante el grupo de estudiantes. Parecería que con ello se aspirara a circunscribir, definir un foco patológico y mostrarlo y *actualizarlo en la confesión* que en este caso el Dr. Mesa le estaba pidiendo. Talocín debía confesar ante el grupo, pero qué, ¿su robo? ¿Cabría esperar una confesión semejante de un paciente que era descrito por los alienistas como alguien que patológicamente siempre trataba de aparentar lo mejor con respecto a su propia persona? Para “congratularse con todos” Talocín pedía entonces dirigir unas palabras al grupo, petición que le era concedida y en la que *lo que confesaba poniéndolo en acto no era su robo, sino lo que Mesa y Oneto consideraban el rasgo que caracterizaba a su paranoia, es decir, la egolatría*

*Yo que aquí en este Manicomio he aprendido a mover en terreno filosófico, comparativo y experimental las armónicas cuerdas del bien y el mal; Yo que a pesar de los sufrimientos angustiosos, de las agonías indescriptibles que he padecido, aun sé perdonar, Yo que deseo el bien para el daño que me hacen, os aconsejo: Haced ejercicios para que se vigoricen vuestros músculos; acostaos temprano y levantaos temprano; de este modo seréis fuertes, hercúleos y en vuestro cerebro las luminosas ideas de vuestros libros entraran a raudales*<sup>314</sup>.

En su confesión, Talocín se definía a sí mismo como: “un infeliz alucinado, un pobre visionario que por doquier veía hombres que robaban o intentaban robar”<sup>315</sup>; “Loco, como se dice lo soy, no puedo negar la valía de usted (el director del Manicomio) en ciencia, en espíritu y en corazón. Esto sería acreditar anormalidad que pugna por demostrar que ya es cordura”<sup>316</sup>. La confirmación del diagnóstico psiquiátrico por parte del paciente era contemplada sin embargo por Oneto como perturbadora. Como una muestra de la “consecuencia obligada del orgullo por una parte, del utilitarismo por otra [propias del] paranoide”<sup>317</sup>.

Durante sus primeros meses en el Manicomio, Talocín, en el relato que le hacía a Oneto, reconocía que se había manifestado “como un verdadero loco, con periodos de

---

<sup>313</sup> *Ibid*, p.125

<sup>314</sup> *Ibid*, p.126

<sup>315</sup> *Ibid*, p.127

<sup>316</sup> *Ibid*, p.115

<sup>317</sup> *Ibid*, p.22

furia contra mi maldita suerte. Médicos iban y venían por el manicomio, con preguntas necias [...] una alimentación desastrosa, sin medicinas [...] Me sentí perseguido, creí que mi mujer me robaba- aun no lo he podido dilucidar bien- que los médicos se vendían y mis abogados me engañaban”<sup>318</sup>. Estos primeros meses eran registrados en su expediente clínico: “El filántropo, el apóstol es ahora el perseguido. Lo persiguen los Jueces, su defensor, el Director del Manicomio, su misma esposa es su enemigo y él se lamenta de todo esto: de la falta de medicinas, de trabajo, de libertad, etc.”<sup>319</sup>. En los documentos incluidos por Oneto, Nicolat escribía a su esposa: “Me acusan de ser un ladrón, esto aún no me lo pueden comprobar ni me lo comprobarán, pero si así fuera no robé a mi hijo ni a mi mujer, mientras usted robó hasta que ya no lo permití el pan a su hijo y a su marido y con ello la felicidad a todos”<sup>320</sup>. La queja de no recibir tratamiento que aparecía recurrentemente en su correspondencia, tenía que ver con su pesadilla recurrente de estar sufriendo de *sífilis*. El descubrimiento del *Treponema pallidum*, la espiroqueta responsable de la sífilis supuso la creación de pruebas serológicas para su detección. “La reacción de Wassermann” detectaba los anticuerpos producidos en personas infectadas; pero, a menudo, en su aplicación se descubrían casos de inespecificidad, o de reacciones falsamente positivas. Fue el caso de Nicolat a quien después de la primera prueba se le volvería a aplicar la reacción de Wassermann con resultado negativo y una tercera vez con resultado de débil positivo<sup>321</sup>. Ante la duda, él seguiría insistiendo en sus conversaciones con los alienistas en que: “Supe que era sífilítico, logrando por todos los medios que se me aplicara el tratamiento respectivo”<sup>322</sup>. La presencia de la sífilis en el México posrevolucionario se vinculaba al ir y venir de contingentes militares por la ciudad compuestos por hombres que establecían relaciones esporádicas con mujeres que encontraban a su paso, y a la reducción de controles sanitarios en los años de contienda<sup>323</sup>. Dos preocupaciones movían las campañas para controlar las enfermedades venéreas, el peligro de contagio y el afán de preservar la raza. Estas preocupaciones eran asumidas plenamente por Talocín que en sus cartas a la autoridades del Manicomio y de la Dirección General de Beneficiencia en las que exigía tratamiento escribía: “No quiero, no lo permitirá usted, que por falta de un tratamiento debido cause alta para siempre en las filas de desventurados que son sólo una carga para

---

<sup>318</sup> *Ibid*, p.79

<sup>319</sup> *Ibid*, p.121

<sup>320</sup> *Ibid*, p.86

<sup>321</sup> AHSS, F-MG, S-EC, caja 97, expediente 25

<sup>322</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, p.79.

<sup>323</sup> Andrés Ríos Molina, *La locura durante la Revolución mexicana*, *op cit*, p.166

la Nación y un dolor más para la sociedad”<sup>324</sup>; “se curarían [con el tratamiento] infinidad de hombres que dejaron de ser riqueza nacional, amparo y felicidad de muchos hogares”<sup>325</sup>. La preocupación por la sífilis en este periodo provocó que se aplicara masivamente la prueba a pacientes que, al no padecerla realmente, carecían de las manifestaciones clínicas propias del caso:

Cuando esto ocurría la explicación solía fundarse en que la enfermedad la había heredado del padre o del abuelo y que en algún momento se harían manifiestos los síntomas. Inmediatamente se debía someter al supuesto sifilítico a un tedioso tratamiento: inyecciones de arsenobenzoles como el salvarsán, además de sales mercuriales por un mínimo de tres años. Se les prohibía contraer matrimonio antes de cinco años y finalmente tenían que portar en sus carteras el “pasaporte de R. positiva” que les imprimía el estigma de sifilíticos, degenerados y pertenecientes a una familia de viciosos y enfermos. Por todo esto, [...] estos tratamientos aunados a la carga social, solían generar la “neurastenia Wassermánica”; esto es que si el supuesto sifilítico no daba muestras de locura, con el resultado positivo en la reacción Wasserman, la locura terminaba por emerger<sup>326</sup>.

La relación definitiva entre la sífilis y la parálisis general progresiva había quedado demostrada en 1913, cuando Hydeyo Noguchi (1876-1928) y J. W. Moore aislaron el *Treponema pallidum* en el cerebro de los paralíticos generales<sup>327</sup>. La parálisis general progresiva aparecía durante la fase terciaria de la sífilis en que se veían afectados los centros nerviosos. Provocaba trastornos neurológicos y psíquicos como delirio, temblores, trastornos motores, alteración de los reflejos pupilares, de la memoria, de la afectividad y de la capacidad de juicio. La enfermedad, evolucionaba hacia la demencia irreversible y finalmente la muerte. El binomio sífilis-parálisis general llevaba a cabo tres funciones en la disciplina psiquiátrica. En primer lugar, actuaba de intermediario exacto entre esas enfermedades de prueba que eran las llamadas enfermedades mentales, y las enfermedades de referencia anatomopatológica. En segundo lugar, a través de la transmisión sexual permitía desarrollar la vocación higiénica del alienismo de velar preventivamente por las conductas de los individuos.

---

<sup>324</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, pp.88-89

<sup>325</sup> *Ibid*, p.98

<sup>326</sup> Andrés Ríos Molina, *op cit*, p.167.

<sup>327</sup> Jacques Postel, “La parálisis general progresiva” en Jacques Postel y Claude Quétel, *op cit*, pp.198-208.

En tercer lugar, la “ausencia de decencia”, “la falta moral” con todo lo que en ella podía haber de interior y de oculto, encontraba inmediatamente, a través de ella, su castigo y su prueba objetiva en el organismo.

En sus cartas a las autoridades Talocín escribía: “Cinco inyecciones de neo-salvarsán [...] son la conservación de mi salud y de mi vida [...] pequeño niño y abnegada e infortunada esposa claman a voz en cuello que la defienda y no me deje matar las criminales agravantes que surgen de mi manifestación y que *la ley y la honradez condenan*”<sup>328</sup>. Desesperado: “En los desgarradores cuadros que me muestran mis compañeros, veo el porvenir que se me espera”<sup>329</sup>, logró que su propia esposa comprara a mansalva y con su dinero (para lo cual se endeudó) las inyecciones de salvarsán. Como consecuencia, le sobrevino una crisis nitritoide intensísima que puso en peligro su vida. Gregorio Oneto describía su versión del episodio haciendo énfasis en *el carácter irremisiblemente simulador del protagonista*:

Inteligente y deseoso de captarse la buena voluntad de sus médicos [...] pasa visita con ellos; platica, pregunta, inquiere; tiene la noción de lo que es la Parálisis General Progresiva se hace examinar, recuerda haber padecido un chancro, se asusta; el viviente ejemplo de la terrible enfermedad le preocupa hondamente y así nacen sus delusiones de querella y reivindicación; lanza gritos de por qué no se le trata [...] empieza a simular la parálisis general progresiva; de esta simulación fue perfectamente consciente y cuando logré arrancarle ese secreto me dijo: “fue la única forma como logré que se me tratara”. Durante el tratamiento sobreviene una crisis nitritoide [...] desde entonces se acabaron los clamores al cielo y a la ciencia, concluyeron las simulaciones de los síntomas y los deseos de inyectarse<sup>330</sup>.

Tres años después, la parálisis general progresiva sería el motivo elegido por Talocín para caracterizar en su “Sueño de un loco” a los pueblos de la tierra “locos, muy locos, enfermos de parálisis espiritual progresiva con delirios de grandeza, de dominio, de ambición, de orgullo [...] cuyas impetuosas corrientes tienen vida por la sangre de los pueblos y el llanto de la razón”<sup>331</sup>. Talocín hablaba *en el discurso del saber psiquiátrico*, pero lejos de permanecer en el lugar estable a donde se quería llevarle, su discurso se caracterizaba por una pluralidad evanescente de lugares, que le permitían estar siempre

---

<sup>328</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, p.97

<sup>329</sup> *Ibid*, p.88

<sup>330</sup> *Ibid*, p.171

<sup>331</sup> *Ibid*, p.107

en otro lado. Mientras que Oneto advertía: “busca que se le considere loco sabiendo que ese juicio va a librarlo de la cárcel”<sup>332</sup>. Nicolat mismo le relataba:

Los médicos practicantes y enfermeros me querían; hablaban con apasionamiento de mi enfermedad; era objeto de vivísimas y acaloradas discusiones que fingía no entender, ocupado en mis labores. Las palabras de “paranoia”, “parálisis general progresiva”, “Constitucional”, “Psicosis reivindicatriz”, “Locura razonante”, se mezclaban en las discusiones acerca de mi mal. Yo me fijaba en los enfermos y procuraba comparar su caso con el mío: a aquel le faltaba la memoria, hablaba mucho, tenía ideas de grandeza pero absurdas: mientras regalaba un millón cogía la colilla de un cigarro y se robaba la comida de su vecino; otro se pasaba las horas enteras resolviendo un problema que siempre explicaba con las mismas palabras pero que en síntesis, era absurdo, con una claridad deslumbradora<sup>333</sup>.

La conclusión de Gregorio Oneto era la siguiente: “Alberto Nicolat es un pícaro y un imaginativo [...] pero [...] *estoy muy lejos de considerar normal a Talocín*, esa imaginación exaltada, ese orgullo desmedido, cuyas delusiones de grandeza y abstractas están haciendo el diagnóstico de su mal: es sencillamente un paranoico paranoide”<sup>334</sup>. En el Manicomio, Talocín había buscado “resolver el conflicto pecuniario” [al endeudarse con las inyecciones de neosalvarsán] y “dedicarse al cultivo de su yo” ganándose simpatías<sup>335</sup>. Así, había trabajado en la sastrería del nosocomio y había buscado intimar con alguna de las internas, a quien había escrito alguna carta: “Yo voy a la huerta todos los días [...] haga usted de ir con enfermas, y aunque no hablemos deme la dicha de verla [...] Escríbame usted, ¿dónde haremos un buzón? Estudie usted un plan y hágame usted feliz con sus líneas”<sup>336</sup>. El afán simulador del paciente sólo tenía sentido, añadía Oneto, si se tomaba en cuenta que la simulación era una modalidad de la lucha por la vida y que todo individuo era, en un sentido o en otro, simulador. Siguiendo a José Ingenieros (1877-1925)<sup>337</sup>, Oneto advertía entonces que la simulación

---

<sup>332</sup> *Ibid*, p.165

<sup>333</sup> *Ibid*, p.80

<sup>334</sup> *Ibid*, p.165

<sup>335</sup> *Ibid*, p.173

<sup>336</sup> *Ibid*, p.91

<sup>337</sup> José Ingenieros fue una figura fundamental en el ámbito psicopatológico y criminológico argentino. Propugnó las teorías del darwinismo social y se inspiró en Lombroso. Visitó México y sus artículos fueron publicados en *la Gaceta médica de México*. Cfr. Julia Rodríguez, *Civilizing Argentina: Science, Medicine and the Modern State*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006, pp.54-63. Un

obedecía a la ley general de la adaptación y que al normal que simulaba mientras no fuera nocivo para la sociedad o medio en el que viviera, no le debía alcanzar ningún procedimiento de defensa social. Ahora bien, en el caso del paranoico que por sus vicios estaba mal adaptado para la lucha por la supervivencia ya que era esclavo de sus delusiones, era responsabilidad del médico detectar la simulación:

Cuando es un anómalo quien simula, o hablando más correctamente disimula, toda la responsabilidad está en el médico que se deja engañar, nadie más que él es responsable de estas sangrientas tragedias a que da motivo un disimulo de salud en uno de tan terribles perseguidos- perseguidores. Ante la disyuntiva de equivocarse a favor del enfermo o de la sociedad, hágalo más bien en el de esta última y tenga presente que vale más “preveer que curar” El loco se encuentra en el mismo caso que su congénere el anómalo<sup>338</sup>.

Oneto había señalado con anterioridad que el paranoico en sus dos manifestaciones debía someterse “a una educación ejemplar y de absoluta obediencia, [porque sólo ella podía] *hacer disimular* las delusiones”<sup>339</sup>. En una sociedad en la que todos eran más o menos simuladores, se trataba de cambiar el *disimulo del paciente* por un *disimulo vigilado por el alienista* que contribuyera al orden social. Al considerar a “algunos locos y a muchos anómalos y semilocos” como acreedores de un castigo, le animaba “el deseo de ver libre a la sociedad de esa canalla que se excusa en el terreno frágil y movedizo de la razón, para dar rienda suelta a sus *apetitos y deseos de baja estofa*”<sup>340</sup>.

Algunos locos y muchos anómalos dejaban aflorar sus instintos en la lucha por la supervivencia. No había enfermedad del instinto, sino más bien una suerte de desequilibrio funcional del conjunto, una especie del mal dispositivo en las estructuras que (ya fuera adquirido o innato) hacía que el instinto se pusiera a funcionar *normalmente* según su propio régimen, pero *patológicamente* en el sentido de que ese régimen propio no estaba controlado por una instancia que debía precisamente volver a tomarlo a su cargo, resitararlo y delimitar su acción. La instancia en cuestión era *el entendimiento*: “En la gran provincia de los locos apenas si tres grupos son francamente irresponsables: los idiotas, los maniacos en franco acceso y el atacado de demencia total

---

tratamiento intenso de la figura de Ingenieros aparece en Jonathan D. Ablard, *Madness in Buenos Aires: Patients, Psychiatrists, and the Argentine State 1880-1983*, University of Calgary Press, Calgary, 2008.

<sup>338</sup>Gregorio Oneto Bareque, *op cit*, pp.181-182

<sup>339</sup>*Ibid*, p.60

<sup>340</sup>*Ibid*, p.188

en su grado más elevado [...] Toda nuestra influencia, todos nuestros actos se encuentran fundados en la capacidad del loco para entender los consejos que le damos, la reprensiones que le dirigimos para amoldar su conducta conforme a estas advertencias”<sup>341</sup>. En la locura la razón podía verse perturbada sin verse por ello perdida. El criterio que habría de determinar la responsabilidad penal del loco y del anómalo, *debía de ser si era capaz de entender o no la licitud de un hecho*. No debía exigirse que el sujeto estuviera moralmente convencido ya que la psiquiatría no había de orientarse por lo que el sujeto *pensase* sino por lo *que hiciese*. Oneto suscribía ciertos aspectos de lo que se señalaba en el expediente clínico de Alberto Nicolat:

En el orden intelectual posee [...] facultades notables de imaginación y de expresión así como para algunos trabajos [...] Sostiene conversaciones y correspondencias que pueden conceptuarse correctas y al argumentársele muchas veces se defiende bien; pero el fondo de yo existe una idea anómala [...] Esta idea anómala muy encastillada en el fondo de su ser, la acaricia con reserva y elude con resistencias y desviaciones mostrarla con totalidad [...] fatigándose mentalmente con largas conversaciones; esa idea está profundamente estereotipada, no ha evolucionado<sup>342</sup>.

Sin embargo, le preocupaba que la atribución de la paranoia a Talocín se contemplara como una forma de señalar *una insensibilidad moral* innata en la que éste carecía de la fuerza suficiente para poder sustraerse a cualquier influencia nociva. A diferencia de los colegas que habían realizado el peritaje psiquiátrico de Talocín, Oneto reivindicaba la necesidad de un cambio en el Código penal [que efectivamente sólo acaecería cinco años después, en 1929] que no operase ya en la contemplación del instinto a través *del eje de lo voluntario/involuntario*, pues era imposible dilucidar si “aquellos a quienes declararon locos se encontraban o no capaces de determinar libremente su voluntad”<sup>343</sup>. Aunque Oneto reconocía que la ensoñación creadora podía tomar posesión del sujeto, de manera que éste se dejase arrastrar por su propia simulación, el criterio debía ser otro: “Un loco, un anómalo que conoce, que tiene la suficiente capacidad *para entender la amenaza de la ley* debe por este solo hecho quedar bajo la acción de la justicia”<sup>344</sup>. La

---

<sup>341</sup> *Ibid*, pp.191-192

<sup>342</sup> *Ibid*, p.122

<sup>343</sup> *Ibid*, p.191

<sup>344</sup> *Ibid*, p.199



instancia *que debía regir el instinto*, aquella que implicaba la obediencia ejemplar era el discernimiento de las consecuencias de la transgresión a la ley. El anómalo y algunos locos podían someter sus instintos a la ley porque podían entender una amenaza y con ello ser disuadidos para cometer el crimen. Si no lo hacían a sabiendas del castigo que la ley imponía, eran responsables. Lo ideal era que individuos como Talocín fueran tutelados por un alienista en una colonia agrícola y en régimen penitenciario, pero mientras ello era posible no podían quedar sin castigo.

En su última visita a Nicolat, Oneto señalaba: “En esta ocasión se entera primero en la penitenciaría cuál es la pena que sufren los vendedores de drogas euforizantes; como sabe que sólo son quince días no intenta ni de lejos hacer uso del pretexto de su padecimiento mental como exculpante de responsabilidad”<sup>345</sup>. Oneto dejaba constancia de su perplejidad ante las últimas declaraciones del susodicho: “Iré a ver al gobernador, le explicaré la torpeza de los agentes de la policía judicial; le demostraré la ineptitud de ellos y más tarde con la enseñanza que estoy adquiriendo aquí en la Penitenciaría [...] le contaré todas estas miserias y procuraré que me dé un puesto donde acabar con tan terrible mal”<sup>346</sup>. La misma perplejidad quedaba asentada en el dictamen del médico del pabellón, una vez más proporcionado por Oneto, en el que se leía que al salir del manicomio: “Al despedirse [Nicolat] me dijo que pensaba solicitar del C. Luis Morones que se cediera un día de haber por todos los obreros, para los niños alemanes; que de ese modo brillaría más su nombre y realizaría su sueño de loco que figura en el expediente”<sup>347</sup>.

El joven alienista defendía el proyecto de normalización, no pensaba que todos los criminales estuvieran locos *ni que todos los locos fueran irresponsables*. Ello significaba diversificar aún más las técnicas de intervención y las instituciones sociales encargadas de hacerse cargo de la patología. Había que precisar mejor la frontera y la intersección entre la locura y el crimen bajo un criterio que no fuera el de lo voluntario y lo involuntario, demasiado sutil para las cuestiones legales prácticas. En su propia experiencia el criterio estaba claro: “No pasa día en el asilo sin que directa o indirectamente no tengamos que recompensar, elogiar, reprobado, amonestar, restringir, amenazar y aun castigar [...] ¿De qué serviría por ejemplo amenazar a un loco si no

---

<sup>345</sup> *Ibid*, p.174

<sup>346</sup> *Ibid*, pp.131-132

<sup>347</sup> *Ibid*, pp.122-123

entendiera la amenaza?”<sup>348</sup> Descartada la voluntad como norma para juzgar la responsabilidad, *había que descartar además la emotividad o la afectividad que se imponían a un sujeto*: “es tan alambicado y sutil [...] consideramos necesario si queremos definir con seguridad las cuestiones y condiciones que atañen a la responsabilidad criminal, contentarnos con exigir conocimiento de los actos, dando así la importancia necesaria *al aspecto intelectual de la mente*”<sup>349</sup>. Si, como hemos señalado ya, las sociedades estaban condenadas a vivir con sus malformaciones genéticas, con individuos desviados física y psíquicamente de los más diversos tipos, y no era otra, en definitiva, una definición de la sociedad, Oneto postulaba como remedio el entender de la ley, la disuasión por la amenaza. La propuesta de Oneto radicaba en sustituir la exclusión del discurso médico y el discurso judicial (*o se era loco o se era responsable penalmente*) por la doble calificación *médica y judicial* (de manera que se pudiera ser loco, semiloco y responsable).

Alberto Nicolat volvería al manicomio en 1933 nuevamente remitido desde la penitenciaria tras cometer un robo, moriría poco después a raíz de una infección renal provocada por una desnutrición severa. En su reingreso al hospital, se señalaba que se hacía llamar “Samuel Monteagudo” y que había declarado “que desde 1910, en el inicio de la revolución lucha contra la actual por creerla injusta y extemporánea, que pelea por la redención de los pueblos y que le perseguían porque predicaba la verdad”<sup>350</sup>. Alberto Nicolat Talocín, que trataba de unir “el *impulso* que se apoderaba de él para apropiarse de lo ajeno” con sus afanes visionarios por la paz, se repetía incesantemente a sí mismo y a quien quisiera escucharlo que aunque “en el mundo actual la cólera de los pobres estalla en crímenes sin nombre, yo [los] condeno porque sé que no es malhechor el derecho ni malvado el progreso”<sup>351</sup>. No deja de ser curioso que para sus alienistas, que a lo único que aspiraban ya era a someter o disimular esa *impulsividad* bajo *la amenaza de la ley*, esta consigna no fuera sino una “frase hueca y ampulosa”<sup>352</sup> y “una delusión abstracta”, propia de un paranoide<sup>353</sup>.

---

<sup>348</sup> *Ibid*, p.192

<sup>349</sup> *Ibid*, p.201

<sup>350</sup> AHSS, F-MG, S-EC, caja 97, expediente.25

<sup>351</sup> Gregorio Oneto Barenque, *op cit*, p.97

<sup>352</sup> *Ibid*, p.121

<sup>353</sup> *Ibid*, p.58

## 1.5 Nostalgia del absoluto

La experiencia secular hace que una colectividad sólo sea capaz de concebir cielo e infierno dentro de los límites de su vida diaria, nunca como los paisajes seráficos o satánicos de la imaginería tradicional.

Carlos Monsiváis

Las ideas en México sobre el origen y la naturaleza de la patología se habían ido haciendo cada vez más complejas. Sus causas no eran vistas como *objetivas* ni como *subjetivas*, sino que tenían raíces simultáneamente *objetivas*, *subjetivas* e *intersubjetivas*. Es decir, sus orígenes eran a la vez fisiológicos, psicológicos y socioculturales. La regeneración ya no se contemplaba como la principal meta asequible, y el objetivo que se privilegiaba era la protección de la sociedad. Hay que señalar que los problemas planteados no se referían a la *prevención*, sino a la *cura*. La progresión infinitesimal que iba de lo normal a lo patológico acababa irremisiblemente por dislocar el modelo de normalización. La aspiración a la que se abocaba era ya sólo una: *que los ciudadanos obedecieran la ley*. Más pronto que tarde, los científicos del Porfiriato habían advertido que la educación ya no era la panacea que anhelaban, y habían señalado *que sólo la religión* podía, en ciertas circunstancias, disciplinar los espíritus y reducirlos al hábito de la obediencia. El mismo Gabino Barrera había mostrado a este respecto más hostilidad hacia el deísmo anticlerical de los liberales *que al catolicismo tradicional*. Consideraba al primero “vago e incoherente”, inadecuado, porque al no ligarse a ninguna institución era “difuso”, lo cual significaba un peligro en un país en el que, al separar la Iglesia del Estado, se pretendía regular con precisión los límites de intervención de la primera<sup>354</sup>. En 1897, Justo Sierra reconocía: “No, la educación no basta para esta obra de caridad moral y de redención [...] ¿Cómo pensáis educar, nos dicen las voces trémulas del pasado, cómo pensáis educar sin religión? Y es verdad sin una religión, sin un supremo ideal, no hay formación de caracteres ni dirección de almas”<sup>355</sup>. Si bien Porfirio Díaz no derogó las leyes antieclesiásticas de Reforma, tampoco las aplicó todas. Admitió que la Iglesia recuperara propiedades, que se reinstalara el clero regular (frailes y monjas) y que se fundaran congregaciones de

---

<sup>354</sup> Charles A. Hale, *op cit*, p.236

<sup>355</sup> Justo Sierra, “Problemas sociológicos de México” (10 de enero de 1897), *Obras completas*, t.5, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1948, p.210.

vida activa, consagradas a la educación y a la atención de enfermos y menesterosos. A cambio, la jerarquía eclesiástica actuó en favor del caudillo, desconoció los levantamientos populares hechos en nombre de la religión y participó en la evangelización de yaquis y mayos. Por otro lado, al reintegrarse a la labor benéfica y educativa, cubrió espacios que el gobierno difícilmente podía llenar con recursos propios. Lo que se reconocía ahora *explícitamente* sin embargo había sido advertido, desde hacía mucho tiempo, *implícitamente*.

En 1860, y a causa del proceso de secularización, los futuros alienistas habían tomado la dirección de los asilos para locos, que desde la colonia habían estado en manos de las órdenes religiosas. La autoridad médica venía así a sustituir a la autoridad religiosa, y en ello, más que una ruptura, había que advertir *la complejidad de un desplazamiento*. Efectivamente, la autoridad religiosa se había dirigido a la salvación espiritual del individuo. Su principio teórico era el de una oblatividad, que partía del servicio y la entrega a los demás, y que requería de un conocimiento de la conciencia de los individuos a los que guiaba, y de una habilidad para ejercer ascendencia sobre ellos. Lejos de desaparecer con la separación Iglesia- Estado, este modelo de autoridad adoptaría en el México moderno nuevas formas. La autoridad religiosa al uso se centraba en el individuo y en la verdad del individuo en sí mismo; proponía una individualización que hacía al sujeto consciente de la necesidad de la mediación de una institución (la Iglesia) y que lo integraba en una comunidad regida por la armonía: la comunidad de fieles. El proyecto de normalización supondría una serie de intervenciones que, centradas también en el individuo, lo hacían consciente de su pertenencia al seno social, de la necesidad de la mediación del Estado, y de que sólo a través del orden era posible el progreso. El alienismo temprano presentaba a este respecto una noción de obediencia, *distinta* a la que hemos visto más tardíamente, y que se veía reflejada en su defensa a ultranza *del tratamiento moral de la locura*<sup>356</sup>. Esta defensa coexistió con la aproximación fisiológica y anatomopatológica.

El meollo del tratamiento moral era la relación médico-paciente, *similar a la que había existido entre confesor y penitente*. El primero adoptaba frente al segundo el rol de pedagogo que a través de la persuasión y la firmeza era capaz de restablecer la

---

<sup>356</sup> La primera referencia en México al tratamiento moral es la de José Pablo Martínez del Río, “Establecimiento privado para la cura de locos en Vanves”, en el periódico de la Primera Academia de Medicina de México en 1837. Sobre su implantación en México Cfr. Francisco Jesús Morales Ramírez, *La apoteosis de la medicina del alma: Establecimiento, discurso y praxis del tratamiento moral de la enajenación mental en la ciudad de México, 1830-1910*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

normalidad en el segundo. Ello significaba asumir dos cosas. La primera, a la que ya nos hemos referido, que así como había en la naturaleza caída del pecador la posibilidad de la redención; había una parte inalienable en la naturaleza del enajenado con la que éste podía volver a vincularse. La segunda, la importancia adquirida por el alienista como figura “compuesta de omnipotencia médica y de seducción autoritaria”<sup>357</sup> impulsora del tratamiento. El alienista, como el sacerdote, *debía fungir como un padre*, dirigiéndose al paciente ora con firmeza, ora con dulzura. La descripción del Dr. Miguel Alvarado, propia de la hagiografía historiográfica de la psiquiatría nacional<sup>358</sup>, ilumina singularmente la cuestión:

¡Cuánto no habrá sido el paternal afecto con que hace muchos años trata a las enfermas el médico citado [...] las que allí se distinguen por *furiosas* sonríen al verlo y le tratan con el respeto que solo en el hogar se tributa al jefe de familia! Cruza el Dr. Alvarado por los salones y los patios del hospital, y las enfermas le llaman y le preguntan [...] enternece a cuantos tienen la suerte de observarlo. ¿Será esta la mejor recompensa para el modesto médico que consagra la mayor parte de sus horas pensando en el alivio y mejoramiento de tantas infelices que lo quieren y lo aclaman como un padre?<sup>359</sup>

La *intimidación* como medio de tratamiento moral – propugnada por François Leuret (1797-1851)<sup>360</sup> – era útil sólo “en ciertos monomaniacos [...] desprovistos de toda complicación”<sup>361</sup>. Luis G. Muñoz y Revilla, que fue practicante interno del hospital de san Hipólito, aclaraba:

La conducta moral del médico, difícil siempre, lo es mucho más cuando se encuentra frente a un individuo cuyas facultades mentales están fuera del tipo fisiológico. La vía por seguir en estos casos, no se ha podido seguir de manera precisa. Aconsejan [...] tratar a estos enfermos, tan desgraciados [...]

---

<sup>357</sup> Jacques Postel, *op cit*, p.159.

<sup>358</sup> Es decir: “una concepción de la historia basada en la creencia de que ésta la hacen los grandes hombres —para el caso médicos destacados”. Cfr. María Cristina Sacristán, “Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la Hagiografía a la historia posmoderna”, *Frenia* 5-1 (2005): 11

<sup>359</sup> Juan de Dios Peza, *La beneficencia en México*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1881, pp.26-32

<sup>360</sup> Leuret perteneció al círculo de colaboradores más cercanos a Esquirol. Propuso la represión enérgica en el tratamiento moral. Cfr. François Leuret, *El tratamiento moral de la locura*, Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2001.

<sup>361</sup> Agustín A. Roa, *op cit*, p.54

Manifestando interés por sus cuidados, tratando de hacerles conocer su triste posición, procurando desvanecer sus errores [...] Al lado de estos consejos dictados por la humanidad y por la razón se encuentran [...] los que recomiendan lo que ellos llaman intimidación [...] “Frente a ciertos enfermos es necesario emplear rigor: en vez de disuadirlos y de consolarlos, se debe tratar de provocar en ellos fuertes emociones”. Según mi modo de ver ninguno de estos medios debe rechazarse de manera absoluta ni usarse exclusivamente; de su oportuna combinación pueden sacarse grandes ventajas [...] Esta es la conducta que se sigue en nuestro establecimiento de locos<sup>362</sup>.

¿Cómo pudo *el tratamiento* moral coexistir con la fisiología y la anatomía patológica *por lo menos* hasta el final del Porfiriato? Es absolutamente cierto que desde los inicios del alienismo mexicano se buscaron los correlatos orgánicos, el ámbito de la lesión, el tipo de órgano que podía verse afectado en una enfermedad como la locura. Se buscarían y, en algunos casos, el de la sífilis y la parálisis general, se encontrarían (aunque la etiología no acabara imponiéndose sino en 1913). Sin embargo había un problema esencial. Lo que debía resolverse en la actividad psiquiátrica no consistía tanto ni primordialmente en saber si tal o cual comportamiento, tal o cual manera de hablar, tal o cual tipo de alusión, tal o cual categoría de alucinación se referían a tal o cual forma de lesión; el problema era saber si decir tal o cual cosa, comportarse de tal o cual modo, escuchar tal o cual voz, *era locura o no lo era*. La prueba psiquiátrica suponía entonces una doble prueba de entronización.

Entronizaba la vida de un individuo como conjunto de síntomas patológicos y entronizaba al alienista como instancia médica encargada de supervisarla. Las actividades del psiquiatra en el alienismo incipiente eran dos. En primer lugar, la visita; en segundo lugar, el interrogatorio. La visita era el movimiento por el cual el médico revisaba los diferentes servicios del manicomio, y por la que idealmente podía ver todo de una sola mirada y controlar la situación de cada uno de sus pacientes con una sola caminata. El interrogatorio entrañaba siempre la búsqueda de *antecedentes*. Como no se podía ni se sabía encontrar en el enfermo un sustrato orgánico de la enfermedad, se trataba de hallar en el marco de su familia una cantidad de acontecimientos que se refirieran a la existencia de cierto sustrato material patológico. *La herencia, la degeneración*, era una manera determinada *de dar cuerpo* a la enfermedad en el

---

<sup>362</sup> Luis G. Muñoz y Revilla, *El tratamiento de las frenopatías*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1875, pp.11-12.

momento en que no se la podía encontrar en el cuerpo individual. Entonces se recortaba una gran suerte de cuerpo fantasmático que era el de una parentela afectada por enfermedades que si se transmitían, tenían un soporte material y por tanto permitían llegar a un sustrato orgánico de la locura *que no era el de la anatomía patológica, pero que convivía con sus aspiraciones.*

*Idealmente*, el ingreso al Manicomio General de La Castañeda iba acompañado por un oficio que remitía el gobernador de la ciudad (en el caso de indigentes o de sujetos que carecían de familia), la familia, el propio sujeto, algún allegado, otros hospitales, la Dirección General de Beneficencia Pública o alguna comisaria. Al oficio se añadía un certificado médico acompañando la petición de ingreso. Al llegar, los pacientes eran sometidos al interrogatorio que contestaban ellos o sus acompañantes y cuya finalidad era obtener sus datos personales (lugar de nacimiento y residencia, edad, estado civil y religión), tipo de carácter, grado de educación e inteligencia anterior al episodio de locura, y en el momento de la admisión. Se registraba su desarrollo en la niñez y los antecedentes familiares de individuos nerviosos, locos epilépticos, histéricos, alcohólicos, sifilíticos y suicidas. Se anotaban los datos concernientes a los padres (si tenían parentesco entre sí, sus enfermedades, grado de educación y hábitos viciosos). Se registraban los datos respecto a los hermanos y, de haberlos, los hijos<sup>363</sup>. Pese a su aparente exhaustividad hay que advertir dos cosas: los interrogatorios solían estar incompletos y aunque no lo estuvieran, para responder a las preguntas- que transcribía el Jefe de Admisiones- sólo había poco más de un renglón. Si no se obtenía respuesta se solía volver a ellos cuando el paciente (o su allegado) pudiera proporcionar la información.

En segundo lugar, en el interrogatorio no sólo se privilegiaban los antecedentes sino también los pródromos, las marcas individuales, antes de la locura. Como hemos señalado ya, aunque solía ser un familiar o un allegado quien respondía, lo ideal era que lo hiciera el propio individuo y que el alienista *pudiera tener habilidad para captar la atención y la confianza del paciente, y obtener así una respuesta.* La locura se precedía a sí misma y por ello era necesario establecer un horizonte previo de patologías y anomalías, aun en los casos de enfermedad repentina. La finalidad del alienista era transformar aquello que se presentaba como una queja o malestar *en síntoma*; pero para

---

<sup>363</sup> A finales de los años 30 e inicio de los 40 nos encontramos con que el formato cambia. Se divide en las siguientes preguntas: ¿Ha sido confinado antes? Antecedentes previos a la admisión (quién lo refiere, certificado que presenta, personas que lo acompañan); Condiciones del paciente que llega (aspecto, actitud, expresiones, vestimenta); Evolución del padecimiento (según los informantes).

ello requería de la colaboración del mismo sujeto, he ahí el valor de ciertas características del tratamiento moral. Así, en el interrogatorio de ingreso a La Castañeda se le preguntaba al paciente si había sufrido enfermedades, si había tenido afecciones nerviosas, si abusaba o había abusado del alcohol o tóxicos, si fumaba o tomaba rapé; por qué motivo se había resuelto internarlo; si era la primera vez que perdía el juicio; a qué causa se atribuía su enfermedad y cuándo se notaron los primeros síntomas. A continuación el alienista debía describir el delirio, las extravagancias, dichos y actos irracionales y todo lo anormal que hubiera anotado en la conducta del enfermo. El objetivo último del interrogatorio al paciente consistía – y una vez más contemplamos el paralelismo con la autoridad religiosa- *en obtener*, como ya hemos visto en el caso de Alberto Nicolat Talocín, *una confesión* (o una *actualización del síntoma mismo, de manera que fuera visible*) No otra cosa era lo que Muñoz y Revilla describía como persuadir al enfermo y hacerle reconocer “su triste situación”. No otra cosa era hacerle responder “si era la primera vez que perdía el juicio”; “a qué causa se atribuía su enfermedad” y “cuándo se notaron los primeros síntomas”. Incluso en 1927, Vicente Calderón escribía:

El interrogatorio debe ser justificado y conciso, y durante él ir ganando, poco a poco, la confianza del paciente. Algunos autores aconsejan que se le fatigue y así llega a hablar sin ambages ni restricciones [...] Expresarse con naturalidad, con amabilidad, pues los insanos son sensibles a las manifestaciones de cortesía. Cuando no puede verificarse el interrogatorio por mutismo del enfermo, se procurará hacerlo hablar ya interrogándolo con voz imperativa, ya forzando su atención, o bien [...] dirigiéndole preguntas bruscas, por ejemplo, en uno en quien se sospechan alucinaciones de persecución, decirle ¿por qué no les contesta puesto que lo insultan?<sup>364</sup>

Rafaela C, nacida en Oaxaca, lavandera, entraba en La Canoa el 9 de julio de 1907. En 1910 sería transferida a La Castañeda en calidad de indigente. En el momento de su entrada tenía veinticuatro años y en algunos lugares de su expediente aparecía como soltera y en otros como casada. Su diagnóstico asimismo aparecía en lugares del expediente como confusión mental crónica y en otros como demencia precoz. En el registro se citaba información que no había sido recabada a través de la enferma sino a

---

<sup>364</sup> Vicente Calderón, *Exploración de los enfermos mentales*, Tesis de Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1927, pp.6-7.



través del Hospital General de Oaxaca en el que había estado internada. Rafaela había tenido un aborto cuatro años antes de su ingreso. A raíz de ese episodio había manifestado “ideas incoherentes” durante un mes. Permaneció sana ocho meses. En los últimos meses de su segundo embarazo mostró una “incoherencia muy severa” que le duró un año. Tuvo accesos de impulsividad en los que agredió a su madre, para pasar a periodos de calma y tranquilidad completa. Sin antecedentes familiares de locura, se la ingresó primero en el hospital general de Oaxaca y luego en el hospital para mujeres dementes de la ciudad de México. Se había observado en ella pérdida de la afectividad y la emotividad, así como de memoria. Disminución de atención, desorientación en tiempo y lugar, e indiferencia a todo lo que la rodeaba. Andaba “por los corredores hablando sola en voz baja generalmente, rara vez en voz alta, por lo que *no es posible entender lo que dice*”. Se aludía a su capacidad autocrítica escasa, y a sus contestaciones contradictorias. Al final aparecía el único interrogatorio *registrado como tal*, llevado a cabo en 1935, tras veintitrés años ingresada; el Dr. Buentello le preguntaba “¿es verdad que oyes voces?” Respuesta: “Sí, la de mi mamá”. Pregunta: “¿qué te dicen?” Respuesta: “No me han pegado”. Fin del interrogatorio. Rafaela había corroborado que oía voces y él había logrado con ello su objetivo: confirmar con ello un dictamen. Constatación final del psiquiatra: “Otro caso de adaptación a la vida nosocomial a través de los años. Su diagnóstico es demencia precoz”<sup>365</sup>.

La historia de Rafaela se fabricaba a partir de un lente “llamado historia natural de la enfermedad mental”. Sus palabras y frases, eran transformadas en síntomas patológicos (“oír voces”) y desvinculadas de una experiencia y de una historia de vida. “No constituían ninguna herencia [...] eran tomadas como *inco-herencia* [...] finalmente ordenada y clasificada. De esta manera el orden mostrará una secuencia temporal que dará lugar a la idea de causalidad, una causalidad formal que en su intento de ordenar la subjetividad, la expulsa”<sup>366</sup>. Hay que advertir en esta intervención que la consolidación de la medicina *como ciencia* en el siglo XIX y a principios del XX estaba lejos de garantizarse<sup>367</sup>. En el caso del alienismo, ante la doble ausencia de localización orgánica

---

<sup>365</sup> AHSS, *F-MG, S-EC*, caja 1, expediente.27.

<sup>366</sup> Alberto Carvajal, “Mujeres sin historia: Del Hospital de La Canoa al Manicomio de La Castañeda”, Monográfico “Para una historia de la psiquiatría en México”, *Secuencia*, *op cit*, pp.31-45

<sup>367</sup> Cfr. Claudia Agostoni, “Práctica médica en la ciudad de México durante el Porfiriato: Entre la legalidad y la ilegalidad”, *op cit*; de la misma autora “Médicos científicos y médicos ilícitos en la ciudad de México durante el Porfiriato”, *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 19 (1999):13-31.

y de curaciones suficientemente significativas, ¿cómo podía hacerse para que el psiquiatra fuera entronizado como tal?

La presentación clínica frente a los estudiantes era el modo en el que ese cuerpo enfermo que faltaba era sustituido por la existencia de un cuerpo institucional. Los estudiantes, atentos en torno del maestro al interrogatorio que éste hacía al enfermo, se percataban de su habilidad para obtener una respuesta que era transmutada en síntoma. Este interrogatorio sin embargo era una prueba perpetua, cada uno de los encuentros, cada uno de los enfrentamientos entre el médico y el enfermo, repetía de manera indefinida el acto inicial a partir del cual la locura debía ser descubierta y el psiquiatra autorizado. *Era el paciente quien, según su manera de sufrir la prueba, confirmaba o no al alienista en su papel.* El tratamiento moral se concebía como una forma de acceder y persuadir al paciente, aunque la finalidad de la curación quedaría progresivamente relegada y

la probable confirmación de que el enfermo que ingresaba en la institución ahí se quedaba, hizo que pronto se aumentara la población de enfermos y en proporción inversa se descuidara su atención por la imposibilidad física y de personal adiestrado, al grado tal que en la Beneficiencia Pública se tenía la convicción de que no había recurso médico alguno, sino exclusivamente de asilo para locos<sup>368</sup>.

El segundo aspecto importante del tratamiento moral, además de la relación médico-paciente, era *la defensa del aislamiento asilar*. Ella permitía al alienismo mexicano el sueño – incumplido- de un espacio autónomo. Este espacio tenía las *características religiosas* del retiro, el silencio, la laboriosidad y la regulación estricta de las actividades, que tenían la finalidad de propiciar en el sujeto una regeneración moral. Había en la institución la tentativa de demostrar que el orden podía adecuarse a la virtud. En este sentido, el "aislamiento" escondía, a la vez, una metafísica del orden social y una política de la religión. Residía, como un esfuerzo de síntesis titánica, a medio camino entre el jardín de Dios y las ciudades que los hombres, expulsados del Paraíso, habían levantado con sus manos. Así, para el Manicomio General de La Castañeda se advirtió que “En los pueblos de Mixcoac, San Ángel, Coyoacán cercanos al sitio en que se erigirá el Asilo [...] abundan los árboles y flores y no se encuentran

---

<sup>368</sup>José Álvarez Amézquita, Miguel E. Bustamante et al, *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, t.3, Secretaría de la salubridad y de la asistencia, México, 1960, p.702

establecimientos industriales que produzcan humos o ruidos. El terreno domina una gran extensión del Valle y las perspectivas que de aquel se descubren son bellísimas”<sup>369</sup>. Al igual que en los edificios religiosos, se buscó que la arquitectura fuera utilizada como recurso moral para el paciente: “Una apariencia [...] que traiga al ánimo una impresión grata en armonía con el paisaje que rodeará el edificio. Notoria es la influencia de la contemplación de objetos agradables en la mente del hombre, influencia a la que no es insensible el desequilibrado”<sup>370</sup>. Pese a la tentativa de defender la autonomía del espacio asilar, el aislamiento participaba, de manera ciertamente paradójica, en la integración de los que pretendía aislar terapéuticamente. Se producía así la repetición analógica *de las mismas normas* en ambos lados de los muros:

La condición y permanencia del enagenado en un establecimiento especial, situado lejos de su familia es una condición indispensable en la mayoría de las veces, según la cual el tratamiento no puede ser emprendido con algunas probabilidades de éxito. El enagenado que permanece en el círculo de su familia no tarda en tener aversión a todos los que le rodean [...] Al contrario [...] en un local extraño, en medio de personas enteramente desconocidas, la vista de objetos nuevos, la emoción y la sorpresa producen en él una diversión útil, rompiendo la cadena de ideas delirantes y de preocupaciones; en presencia de personas extrañas, toma alguna circunspección y *acepta*, aunque con repugnancia, *los mismos consejos que, proviniendo de su familia, habrían provocado violentos accidentes*<sup>371</sup>.

La repetición analógica de las mismas normas sociales se advertía sin embargo en la distribución de los enfermos en el asilo. En rigor, la distribución no tenía nada que ver con el recorte nosográfico de la clínica, tal y como se presentaba en los textos teóricos. La distinción entre manía y lipemanía, entre manía y monomanía, toda la serie de manías y deficiencias no dejaba huellas ni podía notarse su efecto en la organización concreta de los asilos. La división en el Manicomio era muy diferente. En primer lugar según el sexo; en segundo lugar según la condición socioeconómica (había indigentes, e internos de primera y de segunda categoría, que pagaban distintas tarifas). En tercer lugar, se separaban según criterios que sólo en dos casos, el de la epilepsia y el idiotismo, suponía la nosografía. Así en La Castañeda, hasta 1929, hubo un pabellón

---

<sup>369</sup> AHSS, *Fondo de Beneficiencia Pública (FBP), Sección Establecimientos Hospitalarios (SEH), Serie Manicomio General (Se- MG)*, L 49, Expediente 1, F.15

<sup>370</sup> *Ibid*, F.26-27.

<sup>371</sup> Agustín A. Roa, *op cit*, pp. 51-52

para epilépticos, degenerados, internos ancianos, internos agitados, internos semiagitados, internos pacíficos, idiotas, furiosos, criminales, e internos enfermos<sup>372</sup>. Esta distribución escandía efectivamente el espacio intraasilar *vinculándolo con las clasificaciones generales del orden social*, pero no sucedía lo mismo con los marcos nosográficos que se empezaban a construir.

El último aspecto enfatizado por el tratamiento moral era la llamada terapia del movimiento, es decir, sobre todo el ejercicio y el trabajo terapéutico. El valor del trabajo, *ligado a menudo en las órdenes religiosas al voto de pobreza y sobre todo su identificación como remedio contra las divagaciones del espíritu*, era adoptado en esta última acepción (impedir la divagación), pero vinculado ahora a la percepción decimonónica que lo contemplaba, no como prueba de humildad, sino como fuente de progreso y orden social. El trabajo poseía una fuerza de constreñimiento superior a todas las formas de coerción física, en razón de que la regularidad de las horas, la exigencia de la atención, la obligación de alcanzar un resultado, desligaban al paciente de una libertad de espíritu que se suponía nefasta y lo colocaba en cambio, dentro de un sistema de responsabilidades. En el asilo la importancia del trabajo no estaba en principio tan asociada a su valor de producción, se imponía sin más título que el de regla moral; sumisión al orden, sentido de responsabilidad.

Los estereotipos de género del periodo decimonónico marcaron una diferencia en el tratamiento que recibieron mujeres y hombres en los hospitales para dementes capitalinos [...] Las actividades “naturales” de la mujer o del hombre usadas como medios curativos de la locura, fueron justamente aquellas que garantizaban las identidades convencionales de género [...] Asimismo el trabajo terapéutico tuvo un fundamento socioeconómico. Los enfermos debían llevar a cabo labores no sólo de acuerdo a su sexo sino a su condición social [...] Los hospitales para locos capitalinos, al igual que la sociedad que los produjo, establecieron claras diferencias económicas, sociales y de género entre sus distintos asilados. El trabajo terapéutico no sólo fue útil para procurar el alivio de la locura y la disciplina manicomial, sino también para trasladar la estructura social de la época al interior de los manicomios<sup>373</sup>.

---

<sup>372</sup> AHSS, *FBP, SEH, Se- MG*, L 49, Expediente1, F, 8.

<sup>373</sup> Francisco Jesús Morales Ramírez, *op cit*, pp.155-156

La *obediencia* entonces, tal y como fue comprendida en los primeros tiempos del alienismo, implicaba el desplazamiento de la autoridad religiosa a una autoridad médica que se establecía no sin vicisitudes. La finalidad de esta obediencia se ligaba estrechamente *al ideal de regeneración*. Señalaba el proceso de sujeción cotidiana producida por el asilo, que constituiría en el sujeto la ley del otro, la identidad consigo mismo, la no admisibilidad del deseo, y la inserción en un orden social y en un sistema económico. En esta aspiración, el tratamiento moral podía coexistir perfectamente con otros tratamientos como el llevado a cabo con drogas (cloroformo, éter, laúdano, hidrato de cloral, yoduros, arsénicos)<sup>374</sup>, como la hipnosis<sup>375</sup>, o como el tratamiento higiénico. Efectivamente, las drogas, los baños, si bien mejoraban la circulación de la sangre, o calmaban el sistema nervioso, apuntaban a asegurar el orden que se prescribía al interior del asilo (orden que asimismo se propugnaba en el exterior) y extenderlo al cuerpo del enfermo. La hipnosis asimismo permitía el control externo sobre el cuerpo del paciente, podía determinar la contracción o la parálisis de un músculo, excitar la sensibilidad en la superficie del mismo, y modelar o enderezar una conducta. Escribía Francisco Armendariz: “cualquiera que sea el método para producir el hipnotismo sucede con frecuencia que se obtiene el resultado deseado”<sup>376</sup>. Todos los métodos requerían de ser continuamente repetidos y, en caso de funcionar, sólo lo hacían temporalmente.

*Para regenerar a la sociedad desde dentro*, sin embargo, habría que detectar los mecanismos de evolución de las patologías en los sujetos, así como las formas de manifestación y difusión a través del cuerpo social. Se requería la elaboración de un tipo de conocimiento “definitivamente desproporcionado para cualquier poder mundano; sólo la Iglesia tradicional guardiana de las almas y pastora del pueblo, podía hacerse cargo de [él]”<sup>377</sup>. Si *implícitamente* se esperaba que la ascendencia del poder religioso fuera asumida y transformada por la medicina, *explícitamente* se reconocía la importancia de la religión despojada de cualquier elemento que se considerara

---

<sup>374</sup> Para una descripción sucinta del empleo de cada una de estas, y otras drogas Cfr. Luis G Muñoz y Revilla, *op cit*, pp. 15-38.

<sup>375</sup> Samuel Ramírez señala en 1950 “La psicoterapia fue aplicada desde principios de siglo en forma de persuasión y de hipnotismo”, *La asistencia psiquiátrica en México, op cit*, p.57. Hemos encontrado numerosas referencias al hipnotismo. Entre ellas, Agustín Reyes, “Contribución para el estudio del hipnotismo en México”, *La gaceta de medicina de México* 22-61(1887):450-463; Faustino Guajardo, *Algunas consideraciones sobre el hipnotismo*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1887; Francisco Armendariz, *Breves consideraciones sobre el hipnotismo*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1888.

<sup>376</sup> Francisco Armendariz, *op cit*, p.4

<sup>377</sup> Elías José Palti, *op cit*, p.462.

peligroso. El catolicismo no había perdido su sitio en el plano religioso. Los mexicanos eran en su mayoría católicos; por ejemplo, en 1910 el 99% estaba bautizado y practicaba la religión. El Porfiriato buscó aprovechar las ventajas de contar con la Iglesia eliminando simultáneamente los inconvenientes. Así, aunque el protestantismo tenía una presencia mucho menor, recibía el apoyo de Díaz y de los gobernadores estatales, que con ello mostraban su apego a la laicidad legal, y lograban frenar una influencia excesiva de la Iglesia católica que pudiera suponer un riesgo a las competencias del Estado. Si bien el impacto de la religión protestante fue mínimo en términos numéricos –alrededor de 2% de la población si contamos a los extranjeros– su existencia simbolizaba el respeto de la libertad de creencias y la secularidad del Estado mexicano.

Casi todos los alienistas se hacían eco de esta ambivalencia al referirse a la importancia de la religión entre las causas del delirio. Roa advertía: “Las ideas religiosas exageradas coincidiendo con la ignorancia y la superstición han ejercido en todo tiempo una notable influencia en el desarrollo de la enagenación mental”<sup>378</sup>. Ignacio Maldonado y Morón señalaba: “entregados los individuos a una vida contemplativa [no era extraño] cayesen con frecuencia en éxtasis quedando sujetos a sufrir alucinaciones que los impulsaban al suicidio”<sup>379</sup>. Luis G. Muñoz y Revilla: “La religión [...] causa frecuente de graves trastornos individuales y sociales, por obrar directamente sobre la moral”<sup>380</sup> y Gregorio Oneto: “Es frecuente encontrar en los asilos sujetos que se creen santos, profetas, vírgenes, dioses”<sup>381</sup>. Al mismo tiempo sin embargo reconocían que: “La religión, freno poderoso de las pasiones [...] se ha creído un importante modificador de [la moral] en sus estados patológicos”<sup>382</sup>; “La religión es un eje del comportamiento y un regulador de afectos en la mayoría de los pacientes”<sup>383</sup>.

¿Qué era lo que se valoraba de la religión? Ante todo, la tarea de poner un freno a las pasiones. La religión, que había tenido su sentido y gravedad en el horizonte de lo sagrado, ya no podía tenerlo sino en el de la moral. Se había convertido en garante del orden. Un ejemplo de esta transformación se visibilizaba con la cuestión del suicidio. Para nuestros autores, en sí misma, la tentativa de suicidio indicaba un desorden, que

---

<sup>378</sup> Augusto A. Roa, *op cit*, p.28.

<sup>379</sup> Ignacio Maldonado y Morón, *op cit*, p.12

<sup>380</sup> Luis G. Muñoz y Sevilla, *op cit*, p.13.

<sup>381</sup> Gregorio Oneto, *op cit*, p.37.

<sup>382</sup> Luis G. Muñoz y Sevilla, *op cit*, p.13

<sup>383</sup> José M. Álvarez, *Estudio teórico-práctico del tratamiento moral de la locura*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1880, p.22.

debía reducirse mediante la coacción. Ya no se condenaba a quienes habían tratado de suicidarse; se les imponía un régimen que era, a la vez, un castigo y un medio de prevenir toda nueva tentativa. El suicidio ya no era un sacrilegio. Se sancionaba, sí, pero se *lo liberaba de todo significado de profanación*. Al definirlo como una conducta moral, el suicidio era llevado progresivamente a los límites de una psicología, que habría resultado imposible sin esa moralización de lo que antaño fuera sagrado. El suicidio ya no se asociaba con el gesto dramático de la transgresión sagrada, designaba en adelante una falta moral difusa y una posibilidad permanente de desorden social. Era un peligro moral antes que un peligro estrictamente religioso. La creencia religiosa era un elemento del orden; *sólo bajo ese título* había que velar sobre ella. Por ello, la religión vinculada a una tarea moral que salvaguardase los valores del orden social se deseaba, e incluso se anhelaba. Las formas de religiosidad que no coincidían con esta concepción eran patologizadas. Parra hablaba así de la “monomanía religiosa”, la “supersticiosa creencia en la posibilidad de entrar en comunicación con las potencias sobrenaturales [...] la demonomanía, casi extinguida hoy, que suministraba el rico contingente de incubos y súcubos”<sup>384</sup>.

Álvarez se preguntaba: “¿Por qué si en nada pugnan con *nuestras ideas eminentemente liberales* desechar un medio que tan grandes ventajas podría suministrarnos en la curación de los pobres locos? Las prácticas religiosas *dirigidas por la prudencia de médicos experimentados* serían sin duda un excelente modificador de la moral en su estado morbosos”<sup>385</sup>. Roa señalaba que, aunque había que demostrar la tesis, era razonable argüir que el catolicismo era menos peligroso para la cordura del sujeto porque suponía su *sumisión íntegra* a un fondo común de verdades, modo ineludible de cohesión nacional: “La doctrina católica no admite discusión; los creyentes la admiten por la sola fe, sin examen y sin que la imaginación medite sobre esos objetos abstractos y dudosos; mientras que en el protestantismo los dogmas religiosos son el objeto de un libre examen y de incesantes discusiones [...] Puede decirse que en el protestantismo, la libertad de controversia, excita las pasiones y *conduce a todas las fuerzas de la inteligencia a un punto peligroso*”<sup>386</sup>. Para los positivistas el catolicismo tenía ese espíritu corporativo que deseaban para un país que parecía siempre al borde de la anarquía; lo tenía porque contemplaba al individuo como destinado a formar parte de un

---

<sup>384</sup> Porfirio Parra, *op cit*, pp.40-41

<sup>385</sup> José M. Álvarez, *op cit*, p.100

<sup>386</sup> Agustín A. Roa, *op cit*, p.29.

todo jerárquicamente ordenado. En el protestantismo atisbaban valores mucho más centrados en el individuo *per se*, que los preocupaban hondamente aunque defendieran la laicidad del Estado<sup>387</sup>.

La religión era además necesaria porque cuando: “La creencia religiosa disminuye y la fe se desvanece [...] se engendra la duda, y con ella el escepticismo y la indiferencia; y la sociedad en que vivimos [va] haciéndose más y más escéptica y materialista”<sup>388</sup>; “La fe y la religión son la base de la moralidad de los pueblos, el sostén más firme en las desgracias y la fuente más inagotable de resignación”<sup>389</sup>. Pero debía ser una religión cuya lógica fuera eminentemente moral y corporativa, que defendiera los principios del orden social; que al mismo tiempo se pudiera conciliar con “ideas eminentemente liberales”, y cuya práctica estuviera sometida a otras autoridades, en este caso, *la prudencia de médicos experimentados*. Una vez más, lo que parecía estar en el centro de la ambigüedad en torno a la religión era *la cuestión de la obediencia* que ya a principios del siglo XX:

Tenía algo de misterioso, algo que escapaba a los poderes racionales de la ciencia y la razón. En definitiva [...] se descubría que aquello que era impensable para Barreda formaba sin embargo, las bases de dicho concepto; a saber que el individuo obedece, da su conformidad a la Ley precisamente en el punto donde sus capacidades cognitivas se ven rebasadas; sólo en territorio ignoto existe auténtica sumisión a la Ley: obedecer por convicción, interés o inclinación personal, no es verdadera obediencia; en una comunidad de hombres perfectamente sabios, en fin no habría verdadera obediencia sino sólo decisiones lógicas e impersonales (como era el paradigma de Barreda de la voluntad). Y en una sociedad moderna en la que el individuo no puede por definición acceder a una visión global del sistema de las necesidades generales (el bien común), la obediencia [...] como un hábito regular que no se impone ni por la razón ni por la fuerza, sino que emana espontáneamente del sujeto es un requisito para la convivencia civilizada<sup>390</sup>.

---

<sup>387</sup> Cfr. Jean- Pierre Bastian, *Los disidentes: Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*, FCE, México, 1993, pp.303-314.

<sup>388</sup> Ignacio Maldonado y Morón, *op cit*, p.12.

<sup>389</sup> *Ibid*, p.108.

<sup>390</sup> Elías José Palti, *op cit*, pp. 462-463.



Julio Guerrero – uno de los criminólogos (junto con Carlos Roumagnac<sup>391</sup>) más importantes del Porfiriato- abogado al igual que Zayas, en 1901 publicaba su obra *La génesis del crimen en México: Estudio de psiquiatría social*, y mostraba el dilema en el que se encontraban las élites científicas de la sociedad mexicana. En su obra, que definía como “de psiquiatría, de vicios y errores, preocupaciones, deficiencias y crímenes”<sup>392</sup>, trataba de explicar las causas que determinaban “la producción de los crímenes en el Distrito Federal; y las perversiones de carácter o de inteligencia que pueden ser sus condiciones concomitantes”<sup>393</sup>. Su objetivo era “rastrear la existencia de una cultura atávica de violencia entre la clase inferior mestiza; es decir, un proceso evolutivo invertido en el cual las formas primitivas de vida (atavismos), tanto a niveles fisiológicos como psicológicos, aparecían en un ambiente más avanzado y amenazaban a las bases del progreso y la civilización”<sup>394</sup>. Su descripción en la que entrelazaba geografía, ciencia e historia, seguía la trayectoria positivista de comenzar con el medio ambiente para finalizar con la estructura de clases en México. La religión servía a este respecto de curioso hilo conductor.

Al hablar de la importancia de la atmósfera en el origen de los procesos patológicos y las conductas desviadas, Guerrero advertía que debido a la altura el aire en el México central contenía menos oxígeno, y se enrarecía a medida que se incrementaba la temperatura. Ello provocaba que “el quietismo y la calma, la tranquilidad de espíritu encuentren por consiguiente un centro principal en estas altitudes [...] a pesar de las leyes de Reforma hay todavía *muchos conventos clandestinos* donde grandes grupos de cansados de vivir y de perezosos para luchar con el mundo van a deslizar *en las reglas monótonas de las cofradías* una existencia de suspiros y bostezos”<sup>395</sup>. Ante la aparente arbitrariedad de las sequías, inundaciones y distintos fenómenos naturales, “el mexicano llegó a admitir como principio capital de su criterio práctico que el éxito y la fortuna en todas las empresas, la riqueza y los honores, lo mismo que la ruina, la miseria y el

---

<sup>391</sup> Cfr. Carlos Roumagnac, *Los criminales en México: Ensayo de Psicología criminal*, Tipografía El Fénix, México, 1904. El trabajo de Roumagnac recuerda al de Zayas al que sin embargo no cita. Sobre Roumagnac puede consultarse Robert M. Buffington, *Criminal and Citizen in Modern Mexico*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2000, pp.59-63.

<sup>392</sup> Julio Guerrero, *La génesis del crimen en México: Estudio de psiquiatría social*, Librería de la Vda. de CH. Bouret, México, 1901, p.XIII

<sup>393</sup> *Ibid*

<sup>394</sup> Cristina Rivera Garza, *La Castañeda*, *op cit*, p.107

<sup>395</sup> Julio Guerrero, *op cit*, pp.13-14.

desprestigio son fenómenos enteramente independientes de la voluntad humana”<sup>396</sup>. Ello lo hacía proclive a la creencia en la suerte, la cual no era sino el criterio

teológico envilecido con supersticiones más o menos groseras [...] Hay en México siempre ha habido un número correspondiente de creyentes para todos los cultos que le han querido forjar sus sacerdotes, con tal de que al ídolo se le haya atribuido un poder incondicional sobre todos los fenómenos de la Naturaleza [...] Con este mismo objeto de conseguir algo favorable de un fenómeno aleatorio, con esa misma fe con el que alguna entidad lo determina mediante sus ofrendas (¿apuestas?) y con procedimientos litúrgicos calcados en el mismo sofisma, aunque combinados en formas más groseras e inmorales, antes se había adorado a los dioses árboles y a los monstruos de la zoolatría maya: con el mismo fervor que hoy van las multitudes a las partidas de Guadalupe [...] antes se prosternaron en los tecalis de Cholollan<sup>397</sup>.

El abandono de las áreas rurales, que para Guerrero eran *terra ignota*, y la migración a la ciudad, epítome de la civilización, había contribuido a una sobrepoblación y carestía que había incidido en la afección del sentido moral y las capacidades intelectuales del habitante de la urbe: “La población tenía como en Ayotzingo del distrito de Chalco, en Xochimilco, S. Juanico, Romita, la Piedad, Sta Julia, etc, una fama siniestra de crímenes e infamias [...] sus costumbres normales eran el estupro, *las brujerías y envenenamientos so pretexto de filtros*, la embriaguez, el juego y el asesinato”<sup>398</sup>. Al estudiar a los habitantes de México a través de la evolución histórica de las relaciones sexuales, Guerrero distinguía cuatro tipos. El primero era caracterizado por “la promiscuidad de los sexos” y a siguiendo los preceptos de la teoría de la degeneración, Guerrero les auguraba “la esterilidad o la pronta extinción de las estirpes”<sup>399</sup>. El segundo se caracterizaba por la “poliandria con la extinción de la patria potestad”<sup>400</sup>. En este grupo la mujer, que tenía varios hijos de padre desconocido y que desempeñaba oficios como el de criada, era “una mezcla estrambótica de las ideas que espontáneamente produce su cerebro que se halla en un estado psicológico de *creencias*

---

<sup>396</sup> *Ibid*, pp.31-32

<sup>397</sup> *Ibid*, pp.43-44

<sup>398</sup> *Ibid*, pp.132-133

<sup>399</sup> *Ibid*, p.158

<sup>400</sup> *Ibid*

*en brujerías y hechizos*<sup>401</sup>. El tercer grupo, “la poligamia con el estado doméstico de celos y rivalidades”<sup>402</sup>, suponía la infidelidad por parte de los varones y la fidelidad por parte de las mujeres y se caracterizaba por lo siguiente: “Los hombres tienen sus veleidades de incredulidad religiosa; pero las mujeres son sinceramente católicas. *No es ya una superstición ni un culto idolátrico a la estampa bendita o al santo de su parroquia, ni un fanatismo rudo tampoco*”<sup>403</sup>. El cuarto y último grupo suponía “la monogamia en su doble forma de matrimonios solubles y definitivos”<sup>404</sup> y era descrito así:

Moralmente se caracteriza por la honestidad en el lenguaje y hábitos privados. Los jefes de familia la reglamentan en un respeto constante hacia sí mismo haciendo observar en forma de aseo todas las prescripciones de la higiene y en un respeto mutuo entre sus miembros imponiendo en el trato las formas de una urbanidad [...] están unidos *por lazos civiles y religiosos* que no rompen por divorcios [...] aunque los maridos por lo general tengan deslices de amor más o menos trascendentales<sup>405</sup>.

Las formas de religiosidad criticadas por Guerrero eran aquellas en las que el sujeto podía interactuar y ser influenciado, o poseído, por fuerzas sobrenaturales. En ellas el yo se percibía a menudo como “hechizado”, invadido o controlado por fuerzas ajenas; lo cual se oponía a la visión *de la condición moderna* de un yo estrictamente delimitado e internalizado. Este yo poroso contrastaba radicalmente con el yo individualizado que los alienistas consideraban *el signo de la normalidad*: unitario y autónomo, pero consciente de su pertenencia al orden social. Responsable y libre de la intervención divina *directa* en un cosmos que, si se regía por Dios, lo hacía *indirectamente y a través de las leyes de la naturaleza*. No sólo la brujería sino las devociones, so pretexto de cercanía con Dios, frustraban las tendencias moralizadoras, y presentaban la imagen de una piedad cuya intensidad transgredía los límites de la vida civilizada: “A pesar de las Leyes de Reforma, hoy se enclaustra todavía a muchos hombres y mujeres [...] De estos *alucinados* se hacen cenobitas forzados a quienes *las nerviosidades* de su ascetismo predisponen a sufrir un infierno inútil y espantoso, en la contención continua de ardores que podrían satisfacer y santificar en un amor mundano [...] libres de los cilicios, el

---

<sup>401</sup> *Ibid*, p.170

<sup>402</sup> *Ibid*, p.158

<sup>403</sup> *Ibid*, p.172

<sup>404</sup> *Ibid*, p.158

<sup>405</sup> *Ibid*, pp.177-178

hambre, de sus *lúgubres alucinaciones* y de las calenturientas tentaciones de su celda”<sup>406</sup>. El sujeto debía mantenerse en posesión de sí mismo pero no negar sus instintos, *sino controlarlos y dirigirlos*, en aras de que sirvieran a las necesidades sociales a las que, como ciudadano, se debía.

Predicar la pobreza en sociedades donde la riqueza es la base del poder y la trama verdadera de su organismo, es por ejemplo fomentar directamente todos los vicios que el progreso tiende a extirpar; y en las multitudes abyectas y degradadas inculcar un principio erróneo de dignidad, que les quite la vergüenza de sus harapos y el deseo de salir de su miseria [...] Por esas predicaciones se respeta el harapo que no es sino nidero de microbios que atacan la salud del mendigo y llevan gérmenes de aniquilamiento y muerte [...] Predícase también contra toda innovación suntuaria y aún contra todas las comodidades del *confort*, como innovaciones diabólicas que ponen en peligro la salvación del alma. Las muchachas deben prescindir de atavíos elegantes [...] envolver sus gracias juveniles en el *tápalo* negro; vestir mal, vivir con una indumentaria miserable en viviendas destartaladas y con una alimentación escasa y notoriamente deficiente para sostener al cuerpo en un estado de tonicidad compatible con el trabajo [...] La anemia, *las nerviosidades, la tristeza* [...] y la muerte precoz son las consecuencias forzosas de este régimen, en todas las familias donde la juventud tiene toda la desgracia de estar en contacto con un predicador oficial de pobreza, ayunos y maceraciones<sup>407</sup>.

Aunque Guerrero aplaudía el resultado de las Leyes de Reforma, “la desligazón de la crisálida católica”<sup>408</sup>, y era un crítico acérrimo del clero, advertía que la *propensión a la superstición y al crimen de la población mexicana* tenía mucho que ver con que el Estado liberal había “sido impotente para moralizar a la juventud a pesar de sus pretensiones de intelectualizar a la moral [...] pues no ha podido contener con lecciones abstractas los vicios de lenguaje, pensamiento y obras, que requerían un sistema severo de máximas, reprensiones y prácticas honestas que sustituyeran a los mandamientos y ceremonias litúrgicas del clero”<sup>409</sup>. Reconocía que “En presencia de un Dios severo y omnipotente [los individuos] procuraban extirpar sus vicios, hacerlos clandestinos

---

<sup>406</sup> *Ibid*, pp.311-312

<sup>407</sup> *Ibid*, pp.295-296

<sup>408</sup> *Ibid*, p.390

<sup>409</sup> *Ibid*, P.319

cuando menos, y luchar contra las tendencias depravadas. Eran por consiguiente menos frecuentes las abdicaciones de la voluntad moral que cuando el hombre se ha sentido solo y sin obligación de responder a nadie de sus acciones secretas ni de las que así le parecen<sup>410</sup>. Y admitía de manera aún más ambigua que: “El crepúsculo de la religión venido en México al chocar la Iglesia y el Estado por ideas muy distintas de las filosóficas y morales fue pues funesto a toda la sociedad<sup>411</sup>”.

Las páginas de Guerrero permitían atisbar que la solidez y perdurabilidad del régimen se había vuelto materia de controversia. Un malestar subterráneo comenzaba a difundirse: “El modelo [...] [que] se suponía absolutamente científico y racional, se reencontraba así con su fuente secreta: la *ecclesia*. Y también dejaba al descubierto sus fisuras [...] *En la obediencia* habría siempre algo de inasible, de irracional; su consecución resulta un fenómeno no menos misterioso que el de la *legitimidad* y al mismo tiempo no menos imprescindible para el establecimiento del orden regular<sup>412</sup>”. Arnaldo Córdova ha señalado de qué manera las pretensiones del régimen posrevolucionario supondrán, posteriormente, *una legitimación mística de la autoridad* en la que lo esencial sería que con la Constitución de 1917 se habría “instaurado un régimen político que automáticamente se colocaba por encima de todos los grupos sociales, obligándolos de grado o por fuerza a vivir en común y comprometiéndose sobre esta base a garantizar su existencia<sup>413</sup>”. En el discurso oficial “la voluntad del Estado era al mismo tiempo la voluntad del pueblo” y el principio general que la animaba, “dejar al Jefe de Estado una amplísima libertad para conducirse como lo estime más acertado y provechoso<sup>414</sup>”. Habría que añadir además, tal y como advierte George W. Grayson, que el régimen posrevolucionario inauguró un modo de gobernar:

En el que el jefe del ejecutivo presidía la nación como un Papa secular que contemplaba al ciudadano promedio como perteneciente a su rebaño [...] La Constitución de 1917 concedió a la Presidencia poderes inusitados [...] Esta Iglesia secular deriva su inspiración y legitimidad de santos notables como el Padre Hidalgo y José María Morelos [...] de Benito Juárez que separó al Estado de la Iglesia católica, de Francisco I Madero [...] Flores Magón [...] Emiliano Zapata y

---

<sup>410</sup> *Ibid*, p.264

<sup>411</sup> *Ibid*, p.389

<sup>412</sup> Elías José Palti, *op cit*, p.464.

<sup>413</sup> Arnaldo Córdova, *La ideología de la revolución mexicana*, ERA, México, 2007, pp.244-245.

<sup>414</sup> *Ibid*, p.247

Francisco Villa [...] Al apelar a las masas el “nacionalismo revolucionario” constituyó la doctrina de esta Iglesia secular<sup>415</sup>.

Grayson hace una comparación interesante entre la estructura de la Iglesia católica presidida por el Papa, y la del Estado mexicano posrevolucionario presidida por un presidente “fuerte”. Subraya así la relevancia que en la Iglesia tienen los profetas y en el Estado figuras como Hidalgo, Juárez, o Zapata. La presencia de la curia, y la necesidad en el gobierno de un gabinete compuesto por miembros del partido y líderes sectoriales. La existencia de órdenes religiosas agrupadas en torno a la jerarquía eclesiástica y la existencia de grupos corporativos reunidos en torno al Estado mexicano a través de la afiliación sindical. La presencia recurrente de rituales y símbolos que reivindican la autoridad de la figura papal y de la figura presidencial. El control de los medios por parte del Vaticano a través del *Obssevatore Romano*, y de los principales periódicos por parte del Estado a través del estipendio o la amenaza. El Estado mexicano gobernaba como una Iglesia laica, y la percepción de que sólo bajo el modelo de *ecclesia* podía garantizar la obediencia de sus ciudadanos parecía revelar la presencia, ineliminable en la sociedad, de un residuo que rebasaba y que se resolvía, más bien, en la apelación al mito.

Estos aspectos han sido reconocidos por Roger Bartra quien añade: “En contraste con otros países, nuestros mitos revolucionarios no emergen de la biografía de héroes y tiranos, sino de la idea de la fusión de las masas con el Estado, del pueblo mexicano con el Estado revolucionario [...] La cultura nacional está identificada con el poder político de tal manera que quien quiera que quiera romper las reglas del autoritarismo será inmediatamente acusado de renunciar – o peor aún- traicionar, la cultura nacional”<sup>416</sup>. En la comunión de los santos del nacionalismo posrevolucionario, los elementos más jacobinos de la Constitución de 1917 serían descartados tras el conflicto cristero. La existencia de la Iglesia, *estrictamente delimitada a una tarea dirigida a lo sobrenatural y trascendente*, hacía posible que el Estado simulara su carácter de Iglesia laica y presentara el orden que instauraba como el orden “natural” e inmanente al mundo. La necesidad de hacerlo apelando a valores nacionales de trascendencia *que se hacían pasar por cuestiones de hecho*, provocaba, sin embargo, que la pregunta que hemos esbozado con anterioridad lejos de ser resuelta persistiera: ¿por qué incluso la

---

<sup>415</sup> George W. Grayson, *Mexico: Narco-Violence and a Failed State?*, Transaction Publishers, New Jersey, 2011, pp.7-11.

<sup>416</sup> Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1996, pp.188-189.

pretensión de orden más racional y “terreno” parecía exigir del individuo una obediencia que suponía la confirmación de que *en él habitaba un aspecto irracional?*

### ***Exempla***

#### ***demencia precoz y esquizofrenia en México: relato de un silencio***

Hay una dificultad intrínseca a la hora de intentar esbozar los perfiles diagnósticos de los pacientes internados en el Manicomio General de la Castañeda entre 1910 y 1968. La dificultad radica, en primer lugar, en lo ingente de una tarea que supondría la revisión exhaustiva de miles de expedientes. A eso se le añade que muchas veces aparecen diagnósticos diversos en distintas partes del expediente, *en muchos casos sin variación de los síntomas descritos*, o que simplemente el paciente nunca fue diagnosticado. La tercera dificultad sin embargo consistiría en la necesidad de reflexionar en el criterio de validez que se busca introducir a través del criterio estadístico. En este caso podríamos añadir que lo que la historia mostraría a través del cambio o ausencia de diagnóstico no sería la incompetencia de los actores del pasado para plegarse a nuestras exigencias metodológicas, sino más bien el modo en que su historia de tanteos con la locura interviene en el modo de realizar una crítica de ciertos modelos.

Ciertamente, se han realizado algunas tentativas en las que se ha pretendido “traducir” las distintas categorías utilizadas particularmente en las primeras décadas de existencia de la Castañeda a las categorías nosológicas actuales<sup>417</sup>. Estas tentativas presupondrían la existencia de una misma entidad en la que lo único que variaría sería el nombre y que las nomenclaturas que se siguen utilizando actualmente, por ejemplo la esquizofrenia, supondrían una suerte de progreso en el conocimiento en la que se habría alcanzado una suerte de culminación con respecto al anhelo de una descripción y definición más atinada. Así, los Dres. José Luis Patiño Rojas e Ignacio Sierra Macedo publicaban en 1960 un informe a raíz de los cincuenta años de vida del Manicomio General, en el que bajo el rubro de esquizofrenia, que empezaría a utilizarse en México a mediados de los años veinte pero *de forma bastante minoritaria*, consideraban que en 1910 se había diagnosticado al 11.45% de los pacientes ingresados. En 1920, se producía un

---

<sup>417</sup> Guillermo Gaytan- Bonfil, *El diagnóstico de la locura en el Manicomio General de La Castañeda*, Tesis de Licenciatura en Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001, pp.22-26. Cfr. Guillermo Calderón Narváez, *Las enfermedades mentales en México*, Trillas, México, 2008, p.99.

incremento y el diagnóstico de esquizofrenia era adjudicado al 17.55 % de los internos sumando en 1930 el 28.25%<sup>418</sup>. La esquizofrenia, advertían Patiño Rojas y Sierra Macedo “que en 1910 ocupaba el quinto lugar proporcional, asciende al primero en 1960 [...] el incremento [...] plantea un problema importante que debe ser tenido en cuenta por la Salud Pública”<sup>419</sup>.

Como veremos, sin embargo, la esquizofrenia, *per se*, es una categoría altamente problemática y discutida, desde sus inicios hasta hoy, en el ámbito de la psiquiatría. Ello no significa no obstante, que los individuos clasificados como esquizofrénicos no se constituyan y produzcan en relación al esquema clasificatorio del constructo y a la matriz de prácticas e instituciones en las que se imbrica y que a su vez contribuyen a su reproducción, en lo que Ian Hacking llama el “efecto bucle” [*looping effect*]<sup>420</sup>. Hubo en México una enorme resistencia a adoptar el concepto esquizofrenia, y hasta prácticamente los años cuarenta podemos encontrar referencias a ella coexistiendo con distintas nomenclaturas, especialmente la antigua de *demencia precoz*. Hay además, respecto a la información, discrepancias importantes.

Frente a Patiño y Sierra, algunos autores señalan que la demencia precoz en sus diversas formas fue la enfermedad más diagnosticada entre 1910 y 1920, seguida cercanamente por la epilepsia y el alcoholismo<sup>421</sup>. “La demencia precoz [...] durante el inicio del periodo revolucionario afectó a alrededor de 9% de las mujeres y 11% de los hombres en 1910 [...] En contraste durante los años veinte, y más aún, a lo largo de la siguiente década los médicos del manicomio centraron mucha atención a las enfermedades mentales asociadas con el alcohol y las drogas, dos condiciones de origen social que ellos percibían como curables”<sup>422</sup>. Otros indican que dentro del grupo de las demencias, la demencia precoz habría ocupado en el mismo periodo el cuarto lugar detrás de diagnósticos como alcoholismo, epilepsia y neurosis<sup>423</sup>. Hay quien ha aseverado por ejemplo que el diagnóstico de esquizofrenia, a finales de los años veinte, se utilizaba sin parámetros uniformes y sin consenso entre los médicos, que una variedad de esquizofrenia se describía igual que otra manteniéndose no obstante la

---

<sup>418</sup> José Luis Patiño Rojas e Ignacio Sierra Macedo, *Cincuenta años de psiquiatría en el Manicomio General*, Secretaría de Salud/ Archivo Histórico, México, 1965, pp.6-7

<sup>419</sup> *Ibid*, p.8

<sup>420</sup> Ian Hacking, *op cit*, pp.35-63; pp.100-124.

<sup>421</sup> Patricia Raquel Chávez García, *Análisis de expedientes clínicos del Manicomio General “La Castañeda” de 1910 a 1920*, Tesis de Licenciatura en Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, p.p.61-72.

<sup>422</sup> Cristina Rivera Garza, *La Castañeda*, *op cit*, p.121

<sup>423</sup> Andrés Ríos Molina, *La locura durante la revolución mexicana*, *op cit*, pp.219-237.



distinción entre ellas, y que los cinco síntomas que aparecían en el expediente para validar el diagnóstico eran exactamente los mismos que los de la psicosis alcohólica, por lo cual habría que cuestionar ambas categorías<sup>424</sup>. No se trata aquí de establecer una jerarquía, ni de señalar el lugar de un desconocimiento. Solamente liberando a las cronologías y asociaciones históricas de toda perspectiva de “progreso”, restituyendo a la historia de la experiencia un movimiento que no toma nada de la finalidad de un conocimiento, se puede dejar aparecer el diseño y las estructuras de una experiencia particular de la locura, en el momento histórico en que se forjaban sus categorías.

Es evidente que la pretensión normalizadora de la medicina (y de la psiquiatría), debidamente asistida por la estadística, facilitó la creación de nuevos espacios en los que enumerar y clasificar a las personas. No es que una determinada clase de sujetos ya existente comenzara a ser reconocida por los administradores o por los científicos expertos en la naturaleza humana, sino que esa clase de individuos “vino a ser” –se inventó, se construyó- al mismo tiempo que la propia clase o categoría era formulada. Las clases humanas son interactivas, su manera de ser y de actuar, su subjetividad y sus acciones, no son independientes de cómo son descritas y clasificadas. Ello no significa que la esquizofrenia no sea una enfermedad “real”, sino que el dilema no debe establecerse entre enfermedad “real” y enfermedad “construida”: “Un edificio se construye, pero no por eso es menos real que una especie animal o vegetal -un producto de la naturaleza que, finalmente, acaba nombrándose, clasificándose y por lo tanto, “construyéndose”<sup>425</sup>. Hemos señalado ya la preocupación característica de una época, por la cuestión de un *pensamiento en ruptura con la primacía clásica de la conciencia*. Pues bien, la esquizofrenia emerge cuando hay una sociedad en la que el sujeto es capaz de tomarse a sí mismo como objeto de autoconciencia y de experimentarse como disociado o dividido. Es detectada a partir de una forma de conciencia que valora como normal la sensación de que existe una muralla invisible entre “el mundo interior” y “el mundo exterior”; entre un individuo y otro; entre el “yo” y el universo. La esquizofrenia es ante todo *un trastorno del sujeto y la subjetividad*, y supone por tanto una sociedad en la que *el sujeto y la subjetividad se han transformado en el centro de gravedad*.

---

<sup>424</sup> Guillermo Gaytán-Bonfil, *op cit*, p.39

<sup>425</sup> Rafael Huertas, “En torno a la construcción social de la locura: Ian Hacking y la historia cultural de la psiquiatría”, *op cit*, p.450

Dado que apenas existen descripciones claramente compatibles con el síndrome nuclear de la esquizofrenia anteriores a las primeras décadas del siglo XIX [...] y que su misma formulación clínica se remonta al tránsito del siglo XIX al XX, parece innegable que el despliegue de la Modernidad ha participado de un modo determinante y decisivo en su constitución [...] A nivel social y cultural ha sido necesario que concurrieran una serie de circunstancias para que un patrón previamente indefinido de alteridad y subjetividad pudiera ser concebido e identificado como “esquizofrénico” [...] Si hay un factor al que podamos otorgar un papel relevante en la aparición histórica de la esquizofrenia éste es, sin duda, la emergencia del sujeto moderno y la progresión de lo que genéricamente podemos definir como la conciencia psicológica. De hecho, puede decirse que la esquizofrenia se convirtió en una condición culturalmente posible en cuanto los seres humanos se vieron forzados a asumir lo que Anthony Giddens ha denominado el “proyecto reflexivo del yo”<sup>426</sup>.

El primer trabajo en el que aparece *explícitamente* el término de esquizofrenia a nivel nacional es obra de Guillermo Dávila, que en 1925 escribe *Estudio clínico de la esquizofrenia y de sus diferentes formas* y advierte:

De esta larga serie de denominaciones las más usadas son tres: *Schizophrenia* por los autores alemanes; *hebefreno-catatonía* por los franceses y *Demencia precoz*, la de uso más generalizado en todo el mundo [...] La segunda tiene el defecto de sólo abarcar por el nombre dos formas clínicas dejando excluidas a otras dos muy importantes. Se ha objetado a la tercera el hecho de aplicarlo a una enfermedad que por lo común se desarrolla o aparece tarde en la vida de una persona y no en la adolescencia y en la que frecuentemente la demencia es un síntoma más aparente que real [...] Algunos autores [...] sostienen este término, sugieren que la palabra precoz debe aplicarse al síntoma demencia y que de este modo implicaría el hecho de que se trata de una enfermedad en que la demencia aparece rápida y precozmente independiente del hecho que aparezca temprano en la vida de un hombre [...] Sin embargo de todas ellas la más correcta me parece ser *Esquizofrenia* si se recuerda que de esta enfermedad tan oscura sólo el aspecto clínico es lo único bien conocido y estudiado y en la sintomatología lo dominante

---

<sup>426</sup> Eric J. Novella y Rafael Huertas, “El síndrome de Kraepelin-Bleuler –Schneider y la conciencia moderna: Una aproximación a la historia de la esquizofrenia”, *Clínica y salud*, 21-3 (2010): 213-214. Sigo en buena medida a los autores en la exposición de las perspectivas de Kraepelin y Bleuler.

[...] es el desquiciamiento o la incoordinación de los elementos componentes de la psiquis [...] Las objeciones que se le han hecho casi únicamente se encuentran basadas en la extensión que le dio su autor, pero aplicado sólo a lo que se entiende por demencia precoz en la actualidad me parece ser el menos impropio [...] Sin embargo dada la extensión y el uso tan frecuente que se hace del término demencia precoz me conformaré con la costumbre y por ese motivo continuo dándole en este estudio tal denominación. En el fondo el asunto no tiene mayor importancia<sup>427</sup>.

El asunto *sí* tenía la mayor importancia porque la fijación del concepto clínico convencional “esquizofrenia” a través de las obras de Emil Kraepelin, Eugen Bleuler (y posteriormente Kurt Schneider), no está exento de vicisitudes. Tal y como advierten Berrios, Luque y Villagrán

El concepto actual de esquizofrenia ha sido considerado como resultado de la progresión lineal de una serie de definiciones que han concluido en la definición vigente en los manuales diagnósticos. Según la “hipótesis de la continuidad”, la esquizofrenia ha existido siempre como un objeto natural “real”, y los alienistas de los siglos XIX y XX han ido puliendo sus aristas e impurezas hasta culminar en la definición del DSM-IV, que se considera como el paradigma de un objeto de estudio real, reconocible, unitario y estable. Sin embargo la investigación histórica muestra que la continuidad existente entre los planteamientos de Morel, Kraepelin, Bleuler y Schneider es escasa y que, por tanto, los sucesivos abordajes son inconexos y contrapuestos. Esto tiene dos consecuencias: en primer lugar, la idea de la progresión lineal que culmina en la actual definición es un mito. En segundo lugar, el concepto actual de esquizofrenia no procede de un único objeto de investigación sino de un mosaico compuesto de fenómenos clínicos provenientes de distintos enfoques y definiciones<sup>428</sup>.

No obstante, de la aseveración de Dávila podemos observar un conocimiento del sistema nosológico de clasificación de las enfermedades mentales propuesto por Emil Kraepelin que se combinaba con la recepción de Bleuler (quien propuso el término esquizofrenia) y que a su vez se equiparaba a las clasificaciones de la escuela francesa.

---

<sup>427</sup>Guillermo Dávila, *Estudio clínico de la esquizofrenia en sus diferentes formas*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1925, pp.16-17

<sup>428</sup> Germán E. Berrios, Rogelio Luque, José Luis Villagrán, “Schizophrenia: A Conceptual History”, *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 3-2 (2003):111.

Efectivamente, en 1860, Morel (a quien hemos visto como uno de los principales impulsores de la teoría de la degeneración) se refería, en su *Traité des maladies mentales*, a la *démence précoce* como un caso terminal de locura hereditaria que conducía a un adolescente de catorce años considerado un alumno brillante, a la inmovilización súbita e irreversible de todas sus facultades. El término “demencia” hasta el siglo XVII se utilizó para describir estados de incompetencia psicosocial, sin que el ser innata o adquirida, la edad o la irreversibilidad, fueran parte de su semántica. En el siglo XVIII, se refirió además a estados *adquiridos* de déficit intelectual a cualquier edad y cualquiera que fuera su etiología. A finales del siglo XIX, se asoció a un estado *irreversible* que afectaría sobre todo a la *memoria* particularmente en los *ancianos* (demencia senil)<sup>429</sup>. Cuando Morel se refería a la demencia precoz, lo hacía en el segundo sentido alegando un déficit intelectual que, en este caso, acaecía en un joven y del que se desconocía la etiología que él suponía ligada a un proceso de degeneración. Años más tarde, Emil Kraepelin propuso el término *Dementia praecox* con un horizonte conceptual mucho más ambicioso, al pretender establecer una entidad nosológica diferenciada con respecto a otras enfermedades mentales y a los estados psicopáticos degenerativos.

La descripción de Ewald Hecker (1843-1909) de la llamada *hebefrenia* fue la primera en vincular una enfermedad *con su aparición específica en la pubertad*, y con una característica que se mantendrá hasta el día de hoy, *la presencia de perturbaciones en las relaciones que el individuo tiene con el lenguaje*. Karl Ludwig Kahlbaum (1828-1899) describió además la *catatonia*, un estado en el cual el paciente se sentaba calladamente, o mudo por completo, inmóvil, sin que nada lo hiciera cambiar su posición, con el aspecto de estar absorto en la contemplación de un objeto, los ojos fijos en un punto distante, sin volición aparente, ni reacción ante las impresiones sensoriales. Algunas veces se producían repeticiones de movimientos estereotipados o actividad motora excesiva (sin propósito, no influida por estímulos externos). Era relativamente frecuente la flexibilidad cérica completa, igual que en la catalepsia, lo que le llevó a pensar que la catatonia era el síntoma de una enfermedad de las estructuras cerebrales. A ellas se les unía la descripción que Sander había hecho de la *paranoia* como una enfermedad no deteriorante que cursaba con ideas delirantes, ajena, también a otras patologías conocidas. Estas aproximaciones permitieron a Kraepelin reunir bajo un

---

<sup>429</sup> *Ibid*, p.117

mismo epígrafe de “procesos de deterioro” (*Verblödungsprocesse*) un conjunto de cuadros clínicos formado por la *Dementia praecox* –más próxima a la hebefrenia de Hecker que a la *démence précoce* de Morel–, la *Katatonie* y la *Dementia paranoides*. Estas tres formas, agrupadas en la 5ª edición de su *Lehrbuch* (1896), fueron finalmente consideradas una sola enfermedad –denominada justamente *Dementia praecox*– a partir de la 6ª edición de 1899<sup>430</sup>.

Como es sabido, Kraepelin estableció entonces dos grandes grupos de psicosis endógenas: la psicosis maniaco-depresiva, *curable*, y la demencia precoz, *incurable*. Había que definir a las enfermedades mentales de acuerdo a patrones de edad, curso y pronóstico.<sup>431</sup> Según Kraepelin la demencia precoz (literalmente senilidad de los jóvenes) era entonces una enfermedad que acontecía sobre todo en la adolescencia y en los inicios de la edad adulta (que podían “estirarse” bastante) y *que se definía por su pronóstico de deterioro irreversible*. Su origen radicaba en un proceso mórbido del cerebro muy probablemente causado por algún tipo de autointoxicación (un veneno segregado dentro del cuerpo) procedente de las gónadas, lo que explicaba por qué aparecía después de la pubertad. Aun cuando la investigación patológica fue incapaz de probar su teoría, Kraepelin siguió creyendo firmemente que debía haber algún tipo de atrofia cerebral subyacente al trastorno. La demencia precoz podía ser *hebefrénica catatónica y paranoide*. En esta última forma Kraepelin incluía, de manera muy discutida, lo que Valentin Magnan (1835-1916) había caracterizado por “delirio crónico de evolución sistemática”<sup>432</sup>. En 1906, Juan Peón del Valle describía este delirio entre las pacientes del Hospital la Canoa de la ciudad de México (del que había sido nombrado director ese mismo año):

Trinidad L.... de cuarenta años, soltera y natural de México [...] como seis años antes de ingresar al Hospital, comenzó a notarse que su carácter se hacía retraído y apático, que sufría de insomnios y que era presa de excitaciones más o menos violentas a la menor contrariedad. Exageró sus prácticas religiosas, se vio llena de escrúpulos y se manifestaba en ocasiones segura de que se condenaría por sus

---

<sup>430</sup> Eric J. Novella y Rafael Huertas, *op cit*, p.217; Cfr. Emil Kraepelin, *La demencia precoz*, Polemos, Buenos Aires, 2008, pp.115-204.

<sup>431</sup> Sobre la aparición y desaparición de síntomas en diversos periodos y su asociación a distintas entidades nosográficas. Cfr. Germán E. Berrios, *Historia de los síntomas de los trastornos mentales: La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*, FCE, México, 2008.

<sup>432</sup> Valentin Magnan (1835-1916), padre de la psicosis delirante aguda" o "Bouffée délirante aiguë", y el "Delirio Crónico de Evolución Sistemática" fue como hemos visto en páginas anteriores partidario de la teoría de la degeneración y dedicó un importante estudio al alcoholismo.

pecados [...] Refiere que primero oía voces confusas hasta que un día oyó que el Corazón de Jesús le decía: “Tú eres la única que practica y ha practicado la verdadera religión; sólo tú tienes razón”. Desde aquel momento las voces se hicieron claramente hostiles: la injurian por todos lados a la vez [...] pero nunca repiten lo que ella piensa. En la actualidad sus enemigos le han hecho ver diablos y dragones horribles que noche a noche entran en su pieza y la llenan de pestes que no la dejan respirar. Debajo de su cama salen esqueletos, y algunas veces muertos en largos mantos blancos [...] Ve en las paredes pequeños agujeros por donde sus perseguidores acechan [...] Los diablos le introducen la cola en la boca y en las partes genitales. Recién entrada al Hospital sentía que los alimentos tenían sabor y olor de materias fecales mezcladas por los diablos, y esto la hacía rehusarse tenazmente a comer [...] Las alucinaciones auditivas son intensísimas y variadas [...] en los casos extremos tiene que recurrir a pegarles a las voces con su rosario, al cual llama “espada de cuatro filos”. Agita violentamente su rosario en el aire mientras pronuncia palabras soeces y entonces oye que las voces le dicen: “Ya nos vamos; no nos pegue... hija de... no nos corte”. En algunas ocasiones las voces le dan órdenes que ella se ve obligada a cumplir y de aquí la multitud de actos extravagantes y peligrosos que la enferma comete de tiempo en tiempo. Tiene un primo que la defiende: [...] recorre toda la ciudad persiguiendo a los diablos que quieren hacerle daño y los hace correr porque es santo. Ella sabe que su primo fue bautizado con el nombre de Ramón, pero sabe, porque él se lo ha dicho, que fue antes Pablo, que después fue apóstol Pedro y que ahora es apóstol Pablo-Pedro-Ramón. Dice que el motivo de su persecución es que ha sido elegida por Dios para ejercer la verdadera religión<sup>433</sup>.

Casos como el de Trinidad L muestran cómo la paciente constituía y se constituía en el efecto indirecto y el reverso funcional de todas las características atribuidas al sujeto mexicano moderno. *Efecto indirecto* porque el derecho de las familias y de las autoridades de juzgar sobre la locura permitía observar cómo estos valores de lo que un sujeto debía y no debía ser no sólo situaban la decisión de la internación fuera del asilo; sino que se introducían dentro del mismo asilo. *Revés funcional* porque el carácter inmanente de la práctica psiquiátrica exigía para su existencia la presencia activa, la

---

<sup>433</sup> Juan Peón del Valle, “Importancia de los sentimientos en la genesiología del delirio de persecución. Ensayo de psicopatología patológica aplicada al tratamiento moral de la enagenación mental”. Memoria presentada a la Academia Nacional de Medicina para el concurso de Enfermedades Mentales y Nerviosas, *Gaceta médica de México*, 1- 3º (1906): 233-234.

*entera participación, de un sujeto cuyo discurso supersticioso* pudiera ser patologizado. La dificultad de incluir el “delirio crónico de evolución sistemática” de Magnan en la demencia precoz paranoide radicaba no obstante en que, a diferencia de lo que Kraepelin señalaba, no necesariamente se dirigía hacia un deterioro terminal de las facultades, ni se iniciaba precozmente; ni en el sentido de la edad de aparición del delirio, ni en el sentido de la rapidez de su evolución. Ello llevaría a la escuela francesa a distinguir entre un delirio crónico que debía formar parte de *la demencia precoz*, y otro delirio crónico que debía formar parte de una entidad nosológica diferente, la *paranoia*. Con el tiempo, Kraepelin fue arrinconando la paranoia, hipertrofiando las “formas paranoides” de la *Dementia praecox*. Para él, los principales síntomas de la demencia precoz eran los síntomas deficitarios –deterioro afectivo, desorganización del pensamiento, disgregación volitiva, etc. A los que se sumaban, *en segundo lugar*, ideas delirantes, alucinaciones o trastornos psicomotores. Hay que señalar no obstante, que *ningún síntoma o conjunto de síntomas era patognómico (es decir, identificaba la enfermedad)*. Dos personas con el mismo diagnóstico de demencia precoz podían presentar síntomas muy diversos. Lo que identificaba a la demencia precoz era un deterioro progresivo, irremisible, que se manifestaba en diferentes formas.

Otra categoría que los alienistas mexicanos equipararon a menudo a la demencia precoz hasta el punto de señalar en los diagnósticos: “demencia precoz o confusión mental crónica”, fue precisamente *la confusión mental crónica* de Emmanuel Régis (1855-1918), cuyo *Précis de psychiatrie* se reeditaba por cuarta vez en 1909, siendo el texto de formación de los jóvenes aspirantes a psiquiatras. Para Régis la confusión mental crónica era producto de una confusión mental previa suscitada por un proceso de autointoxicación glandular y cuyo carácter agudo simplemente se cronificaba<sup>434</sup>. En 1920, Julio Rodríguez Caballero la describía así: A. O originario de Chavinda, Michoacán, de treinta y cinco años, había ingresado en el Manicomio General de La Castañeda en 1919. Dos años antes había comenzado a tener “insomnio, dolores de cabeza, alucinaciones visuales y auditivas e ideas delirantes múltiples y desordenadas”. Se manifestó en él una apatía creciente, se recluía en su casa, permanecía muchos días en la misma postura, indiferente afectivamente a su entorno y al medio. Como el de

---

<sup>434</sup> Cfr. Emmanuel Regis, *Précis de Psychiatrie*, Doin, Paris, 1909, p.203.

Trinidad L el de A. O era un discurso religioso. Las únicas palabras suyas que el alienista registraba eran: “dice que Dios le manda los espíritus blancos”<sup>435</sup>.

Como hemos señalado ya, Kraepelin pensaba que el diagnóstico se determinaba por la forma en que los síntomas evolucionaban a lo largo del tiempo<sup>436</sup>. Cuando eran irreversibles, se trataba de la demencia precoz que el alienismo mexicano identificaba con categorías como la confusión mental crónica. Debido a su convencimiento de que algún día se demostraría que cada diagnóstico correspondía a un tipo específico de patología en el cerebro que tendría a su vez una etiología específica, Kraepelin, contemplaba a los pacientes como portadores de síntomas, en vez de como personas con historias y experiencias que contar. Kraepelin fue conocido en México por lo menos desde 1903, en que encontramos una colaboración suya en *La Escuela de Medicina, periódico dedicado a las ciencias médicas*, donde desarrollaba sus observaciones sobre la neurastenia, cuadro clínico de agotamiento nervioso propio de la vida moderna. Así, advertía:

Muy difícil puede llegar a ser también la delimitación entre neurastenia y aquellas formas de atontamiento que en la actualidad reunimos provisoriamente bajo la denominación *de demencia precoz*. Sobre todo los casos que evolucionan en los jóvenes de una manera lenta, bajo el cuadro de la hebefrenia, son considerados y tratados en muchos casos, durante años enteros, como neurasténicos. Llevan a este error la falta de fuerzas para el trabajo, la aparición de trastornos hipocondríacos, la masturbación repetida y los accesos de exaltación violenta que estallan de vez en cuando [...] En estos casos es de la mayor importancia el reconocimiento de la [...] debilidad del juicio que se revela con frecuencia en el carácter extravagante de los conceptos hipocondriacos, por la pobreza de ideas, por la pérdida de la excitabilidad psíquica [...] por el embotamiento del carácter [...] por la risa inmotivada [...] a todo lo cual se añaden generalmente en el transcurso del tiempo algunos signos de automatismo<sup>437</sup>.

El 9 de mayo de 1925 visitaba la ciudad de México y se alojaba durante ocho días en el Hotel Geneve. Uno de sus viajes más conocidos había sido el que realizó a Java, para

---

<sup>435</sup> Julio Rodríguez Caballero, *Estudio sobre la confusión mental*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1920, p.63

<sup>436</sup> Emil Kraepelin, *op cit*, pp.211-238.

<sup>437</sup> Emil Kraepelin, “Diagnóstico de la neurastenia” en *La escuela de medicina, periódico dedicado a las ciencias médicas*, t.18-7 (1903): 146.



comprobar si los tipos de enfermedad mental sufridos por la población indígena eran los mismos que los observados en los hospitales psiquiátricos en Europa. Concluyó que lo eran aunque “la ausencia relativa de delirio entre los javaneses podría estar relacionada con el menor estadio de desarrollo intelectual alcanzado, y la poca frecuencia de las alucinaciones auditivas podría reflejar el hecho de que el habla tiene mucha menos importancia de la que tiene en nuestro caso, y que los pensamientos tienden a ser gobernados por imágenes sensoriales”<sup>438</sup>. El objeto de su visita a México era recabar información en el Manicomio General para realizar un estudio comparativo sobre la parálisis general y la sífilis en diversas partes del mundo. Así, se hizo acompañar por el profesor Felix Plaut ayudante del Profesor Wasserman, padre de la prueba reactiva para detectar la *spirochaeta pallida*, “Kraepelin venía de Estados Unidos de Norteamérica donde estudió la parálisis general entre los negros y en los indios de las tribus sioux e intentó complementar estos estudios entre los indígenas mexicanos [...] Visitó la Academia de medicina el 13 de mayo de 1925 [...] Por desgracia ninguno de los que asistieron dejó constancia de esta visita [...] Su libro de introducción a la clínica psiquiátrica, traducido al francés en 1907 [...] fue estudiado por los médicos mexicanos quedando constancia por los *ex libris* que se encuentran”<sup>439</sup>. Conservamos, según el propio Dávila, un comentario que Kraepelin habría realizado en su visita. Narraba el joven alienista: “Según Kraepelin refería durante su reciente estancia en México, en más de doscientas autopsias de dementes precoces que ha hecho, nunca ha encontrado [el sistema nervioso de la vida vegetativa] alterado anatómicamente”<sup>440</sup>.

Frente al carácter relativamente discreto de la visita de Kraepelin, ese mismo año de 1925, visitaría de manera triunfal la ciudad de México, Pierre Janet (1859-1947). Alumno de Jean- Martin Charcot, rival de Freud, ejercería una enorme influencia en la psicología de Jean Piaget y en la psiquiatría de Jean Delay. Janet estuvo en México con motivo de las actividades con las cuales la Universidad Nacional celebraba los quince años de su fundación<sup>441</sup>. Dictó un curso entre agosto y septiembre intitulado

---

<sup>438</sup> Emil Kraepelin, “Comparative Psychiatry”, S.R Hirsch y M. Shepherd (eds), *Themes and Variations in European Psychiatry*, Wright, Bristol, 1994, pp.3-6

<sup>439</sup> Ignacio Ruiz López y Diana Morales Heinen, “La obra de Emil Kraepelin y su influencia en México a sesenta años después de su muerte”, *Archivo de Neurociencias* 1-3 (1996): 196-197.

<sup>440</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.53

<sup>441</sup> Henri F. Ellenberger, “Pierre Janet and Psychological Analysis”, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York, 1981, pp.333-417.

"Psicología de los sentimientos y su perturbación patológica"<sup>442</sup>. Había elaborado la *teoría del automatismo psicológico total o parcial* para explicar los comportamientos amnésicos que se observaban en los *estados de disociación de la conciencia*, expresión de síntomas esencialmente histéricos, emanados de ideas fijas subconscientes, derivadas éstas a su vez de acontecimientos vividos traumatizantes, de los que los "ataques histéricos" eran la reproducción. Desde 1901, Janet había emprendido el análisis descriptivo de otra "gran neurosis", construida "según el modelo de la epilepsia y de la histeria", "la psicastenia" (término creado por él para sustituir el de neurastenia) y que fue objeto de una obra importante, *Les obsessions et la psychasthénie*, publicada en 1903, el mismo año en el que aparecía en México el artículo de Kraepelin que versaba, precisamente, sobre la neurastenia. "Durante su estancia Janet reunió a los alienistas mexicanos y fundó con los más importantes (Ezequiel A. Chávez, Mesa Gutiérrez, Aragón, Miranda y Guevara Oropesa) la *Sociedad Mexicana para Estudios Psicológicos*; a pesar de este entusiasmo y de los proyectos iniciales la sociedad no sobrevivió más que tres o cuatro sesiones al partir su fundador. Janet influiría también en las autoridades universitarias para la creación de una enseñanza psiquiátrica teórica"<sup>443</sup>. Efectivamente, una de las consecuencias de la visita de Janet fue el establecimiento de la instrucción formal de la psiquiatría en la Universidad Nacional, ya que, a partir de 1926, la cátedra de psiquiatría —que se impartía como materia no sujeta a examen— se hizo obligatoria para todos los estudiantes de la carrera de medicina.

La visita en 1925 de dos autores tan aparentemente diferentes como Emil Kraepelin, padre de la psiquiatría biológica y Pierre Janet, figura señera de la psiquiatría dinámica, indica la situación del alienismo mexicano en este periodo, que se ejemplificaría de manera particularmente sugerente en la recepción de la obra de Eugen Bleuler (1857-1939) padre de la esquizofrenia<sup>444</sup> y en la identificación entre ésta y la demencia precoz del mismo Kraepelin. Aunque habremos de dilucidar más despacio la raíz de esta conflagración en el caso mexicano, lo primero que hay que advertir es que la esquizofrenia de Bleuler *no era* la demencia precoz de Kraepelin.

Efectivamente, en 1911 el psiquiatra suizo Bleuler publicó su *Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien*, donde ofrecía una caracterización del cuadro *no a partir de*

---

<sup>442</sup> Este curso es citado en el estudio magistral de Janet sobre el vínculo entre psicopatología y mística como un preámbulo a éste. Cfr. Pierre Janet, *De la angustia al éxtasis*, t.2, FCE, México, 1992, p.12. El curso fue recuperado por Héctor Pérez-Rincón en 1980 de la biblioteca de los herederos del doctor Enrique O. Aragón. Cfr. Pierre Janet, *Psicología de los sentimientos*, FCE, México, 1997.

<sup>443</sup> Héctor Pérez-Rincón, "México", Jacques Postel y Claude Quétel, *op cit*, p.527.

<sup>444</sup> Cfr. Henri F. Ellenberger, "Psychiatry and Psychotherapy", en *op cit*, pp.284-291.

su *evolución* como había hecho Kraepelin, sino de lo que consideraba su rasgo psicopatológico fundamental: *la escisión del yo*. Esta nueva perspectiva llevó a Bleuler a introducir el neologismo “esquizofrenia” (literalmente, “mente escindida”) para denominar la entidad aislada por Kraepelin, pero su propuesta no se limitaba a sugerir una mera variación terminológica, sino que se derivaba de una nueva mirada al loco y su locura en la que la clínica –síntomatología y evolución– pasaba a un segundo plano y la interpretación psicopatológica asumía una importancia central. En este sentido, resulta particularmente interesante señalar las notables diferencias existentes entre el proceder, las influencias y, muy especialmente, el contexto de observación en que Kraepelin y Bleuler realizaron sus aportaciones. Las primeras ediciones del *Lehrbuch* de Kraepelin aparecieron durante su estancia en la clínica psiquiátrica de la Universidad de Dorpat (Estonia), donde había ejercido entre 1886 y 1890: “La barrera idiomática existente entre el médico alemán y la mayoría de sus pacientes, que sólo hablaban dialectos eslavos, debió desempeñar un papel importante en su método de exploración, pues limitó ostensiblemente el interés de Kraepelin por los testimonios de unos pacientes a los que apenas comprendía”<sup>445</sup>.

Por el contrario, Bleuler “había ocupado la dirección del Hospital suizo de Rheinau entre 1886 y 1898, antes de asumir la cátedra de psiquiatría en su Zurich natal y la dirección de la clínica universitaria de Burghölzli. Su trato con los pacientes fue muy distinto, ya que no sólo pudo comunicarse en su propia lengua, sino que se afanó en establecer con ellos un contacto afectivo y un vínculo personal muy cercano”<sup>446</sup>. Por lo demás, Bleuler acusó la influencia de toda una serie de autores como Wilhelm Griesinger (1817- 1869), Jean-Martín Charcot (1825-1893), Sigmund Freud (1856-1939) o el mismo Pierre Janet (1859-1947) que le animaron a cultivar el análisis psicológico de la enfermedad mental, a pesar de que –también en el caso de la esquizofrenia– nunca dejó de tener por segura la intervención de causas orgánicas en su desencadenamiento y dinámica inicial. En estas coordenadas clínicas y científicas, Bleuler revisó la obra de Kraepelin y “descubrió” una serie de “síntomas fundamentales” que, como ha señalado Jean Garrabé, “no constituyen una sintomatología propiamente dicha, es decir, un conjunto de fenómenos que se pueda describir u observar directamente en la clínica, sino más bien una hermenéutica, la

---

<sup>445</sup> Eric J. Novella y Rafael Huertas, *op cit*, p.208.

<sup>446</sup> *Ibid*

interpretación psicopatológica que se puede dar a estos fenómenos”<sup>447</sup>. Estos síntomas fundamentales (las célebres cuatro A de Bleuler) incluían, por este orden, trastornos de las *asociaciones* (los pacientes operan con ideas y conceptos que no tienen relación y pierden su continuidad, produciendo asociaciones “ilógicas” y formalmente incoherentes *que muestran perturbaciones en el uso del lenguaje que dotan a su discurso de extrañeza*), trastornos *afectivos* (con gran tendencia al retraimiento y aplanamiento emocional o a la aparición de una afectividad incongruente), *ambivalencia* (presencia simultánea de pensamientos, sentimientos o actitudes contradictorias) y *autismo* (una manifestación particular y característica consistente en el predominio morboso de la vida interior sobre la vida de relación). A su juicio, dichos síntomas eran los constantes y exclusivos del esquizofrénico, que podría presentar además otros más llamativos pero “*accesorios o secundarios*” como delirios o alucinaciones. Asimismo, y con el fin de “comprender la enfermedad esquizofrénica”, Bleuler propuso distinguir los síntomas surgidos directamente del “proceso patológico” (los “síntomas primarios”) de aquellos “síntomas secundarios que sólo comienzan a operar cuando la psique enferma reacciona”. En este sentido, discutió dos de las premisas de Kraepelin. La prognosis no podía ser el criterio de diagnóstico porque la enfermedad no necesariamente conducía al deterioro irreversible; y el deterioro de todas las facultades, que Kraepelin había contemplado como la enfermedad misma, no era entonces la enfermedad misma, sino un producto derivado de la misma.

Bleuler estableció un total de cinco formas clínicas, coincidiendo en tres de ellas con las formas kraepelinianas (subgrupos paranoide, catatónico y hebefrénico) y añadiendo una forma simple (caracterizada por presentar únicamente los síntomas fundamentales) y otra “latente”, compensada o paucisintomática<sup>448</sup>. Inspirado en los estudios psicométricos de su asistente Carl Gustav Jung (1875-1961) sobre los trastornos de las asociaciones de ideas y en las primeras explicaciones de Freud sobre los mecanismos rectores de las formaciones inconscientes, Bleuler creía que en la esquizofrenia actuaba una debilidad asociativa primaria que impedía una integración adecuada de los contenidos de la conciencia y conducía así a la desorganización del psiquismo característica de la enfermedad. Y, de este modo, pudo proponer –si bien de una forma muy imprecisa– una suerte de trastorno generador de sus manifestaciones

---

<sup>447</sup>Jean Garrabé, *op cit*, p. 57

<sup>448</sup> Eugene Bleuler, *Demencia precoz: El grupo de las esquizofrenias*, Lumen, Buenos Aires, 1993, pp.240-257.

psicopatológicas que, como han recordado algunos autores, guarda una gran semejanza con los mecanismos disociativos descritos por Janet en relación con la histeria. Así pues, y a pesar de que con el tiempo Bleuler fue asumiendo una visión más restrictiva de la esquizofrenia como una única enfermedad (y no un grupo de trastornos como sugería el título de su monografía de 1911) de base orgánica, la categoría asumió en sus manos una amplitud mucho mayor que la de la demencia precoz kraepeliniana, de modo que una de las consecuencias más notables de su obra fue justamente su extensión a la práctica totalidad de los cuadros psicóticos y, por tanto, una problemática generalización de su uso.

Volvamos a Guillermo Dávila en cuyo trabajo se registraba por primera vez el uso del término “esquizofrenia” en México si bien como sinónimo de demencia precoz<sup>449</sup>. Dávila advertía que en ese año de 1925, en el Sanatorio del Dr. Rafael Lavista de Tlalpan, la proporción de pacientes que sufrían la enfermedad era de poco más de un 33%. Coincidió con el criterio de Kraepelin de que se trataba de una enfermedad de la pubertad y edad adulta temprana, y hacía las siguientes especificaciones. La más temprana en declararse era la que siguiendo Kraepelin denominaba *demencia precoz*, y siguiendo a Bleuler caracterizaba como *simple*. En seis casos observados por Dávila el promedio era de dieciocho años. En las formas hebefrénica y catatónica en siete casos observados el promedio era de veintidós años. La forma paranoide, más tardía, aparecía en cinco casos observados a los veintinueve años. Dávila destacaba un caso de demencia precoz que se había manifestado en un sujeto a los doce años. Era importante destacar que, según Dávila, la demencia precoz parecía “ser un poco más frecuente *entre los que estudian* que entre los que se dedican a trabajos materiales”<sup>450</sup>. Era asimismo importante destacar que aun cuando no consideraba la raza como criterio determinante, la consignaba puntualmente en su registro de casos, de los que había ocho descritos *como de raza blanca y dos como de raza mestiza*. Con respecto a su etiología señalaba: “es muy confusa; todo se reduce a suposiciones o a opiniones más o menos fundadas y que, en muchos casos, distan bastante de la verdad, y no podemos con certeza hasta ahora decir sino que lo único que se tiene bien conocido es el papel de la herencia”<sup>451</sup>. Sobre su patogenia, Dávila seguía a la escuela francesa con Lavignel-

---

<sup>449</sup> A diferencia de lo que sucedió en Brasil donde se trató de distinguir entre demencia precoz y esquizofrenia. Ana Teresa Venancio, “Classifying differences: the dementia praecox and schizophrenia categories used by Brazilian psychiatrists in the 1920s”, *História, Ciências, Saúde* 17-2 (2010):327-343.

<sup>450</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.34

<sup>451</sup> *Ibid*, p.37

Lavastine y señalaba que lo más plausible era que fuera el resultado de la acción de factores endocrinos tóxicos desarrollados en la pubertad que obrarían sobre un “cerebro ya tarado o degenerado”<sup>452</sup>. Esta observación de Dávila era particularmente interesante.

Efectivamente, como hemos visto, Kraepelin especularía hasta el final con la idea de que la demencia precoz era producto de una autointoxicación por sustancias de origen sexual. Esas sustancias se acumulaban en el organismo y producían lesiones en el cerebro. Lo relevante era que, a diferencia de lo que autores como Porfirio Parra habían señalado en 1878, el origen de la locura no había de rastrearse en las celdillas cerebrales del sistema nervioso central, sino en cualquier lugar del cuerpo. Lo que los críticos perdían de vista al citar *sólo* el fatalismo de Kraepelin, era que si el origen de la demencia precoz estaba en una causa biológica directa, activa y viva en cualquier lugar o en todo el cuerpo presente *más* que en un proceso biológico de transmisión hereditaria, podía ser potencialmente prevenible y tratable si los misteriosos mecanismos de autointoxicación eran descubiertos<sup>453</sup>. Dávila, sin embargo, aunque reconocía la posibilidad de la intoxicación y rastreaba particularmente el sistema nervioso vegetativo, admitiendo la necesidad de buscar alteraciones bioquímicas, ligaba inextricablemente esta aproximación a la teoría de la degeneración de un cerebro *ya tarado, para subrayar la irreversibilidad del padecimiento*.

Había cuatro síntomas que presentaba como inicio de la demencia precoz y que no coincidían exactamente con los de Bleuler. *El primero* era la modificación de las inclinaciones afectivas hacia la familia que reflejaba *el trastorno de la afectividad* caracterizado por la discordancia y la indiferencia, que Dávila consideraba patológicas cuando se ligaban específicamente a la relación del sujeto con los suyos: “se volvió irascible, colérico con sus padres”<sup>454</sup>; “Aunque recuerda muy bien a su esposo e hija no sólo no desea verlos, sino que se opone a ello, y al preguntarle por qué no quiere verlos dice ¿para qué?”<sup>455</sup>; “No se preocupa por salir del sanatorio, ni le importa el estado de sus familiares, no expresa deseos de verlos ni de saber de ellos”<sup>456</sup>. *El segundo*, relacionado asimismo *con el trastorno de la afectividad, era la risa*: “ruidosa, se produce sin causa que la motive, sin ir acompañada de ningún estado afectivo

---

<sup>452</sup> *Ibid*, p.44

<sup>453</sup> Richard Noll, *American Madness: The Rise and Fall of Dementia Precox*, Harvard University Press, Cambridge/London, 2011, p.123

<sup>454</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.113

<sup>455</sup> *Ibid*, p.115

<sup>456</sup> *Ibid*, p.131

determinado”<sup>457</sup>. *El tercero*, la afición a lo extravagante. Los pacientes eran “partidarios de todas aquellas reformas sean puramente científicas, sean sobre nuevas orientaciones artísticas”<sup>458</sup>. Dávila señalaba críticamente un caso en que el sujeto, de apenas catorce años, se había dedicado “a leer con ahínco novelas folletinescas, policíacas y de aventuras habiendo leído alrededor de 500”<sup>459</sup>. *El cuarto* era el hecho de que los pacientes omitían sucesos de los cuales su inteligencia les daba perfecta cuenta. Estos dos últimos síntomas se referían *al trastorno de la percepción*, más amplio de lo que Bleuler había considerado como la perturbación lingüística y trastorno de la asociación de ideas, en tanto que Dávila incluía, aspectos como la presencia de alucinaciones fundamentalmente auditivas y que podían ser elementales (zumbidos, silbidos) y completas (voces que desarrollaban largas conversaciones, cantos); fenómenos ambos que para Bleuler eran secundarios y no primarios. Dávila añadía finalmente *un último trastorno, el de la voluntad*, que consistía en una disminución de la misma bajo la forma de la inhibición psíquica, el negativismo (tendencia de los enfermos a hacer todo lo contrario de lo que se les indicaba), y el *sparrow* o *barrage* en el que el proceso de acción quedaba bruscamente detenido en el curso de la misma<sup>460</sup>. Como trastornos secundarios mencionaba el delirio, que si se presentaba era escasamente o no sistematizado; los trastornos psico-motores y la estereotipia.

Los síntomas podían aparecer de modo progresivo: “Trátase de un sujeto joven y en apariencia normal desde el punto de vista psíquico con inteligencia muy despierta a veces (profesionistas, diplomáticos, etc.) en el que se producen rápidamente modificaciones o cambios en sus sentimientos afectivos; [...] parece no tener voluntad; se encoleriza por cualquier causa, presenta reacciones contradictorias. Frecuentemente presenta *ideas místicas*, eróticas de carácter fugaz y mal sistematizadas”<sup>461</sup>. Esta descripción de la esquizofrenia como “enfermedad juvenil” (“hebefrenia”, “demencia precoz”) permite atisbar cómo la adolescencia y la edad juvenil empezaron a ser problemáticas en tiempos de la industrialización y la urbanización, con la emigración del campo a la ciudad, la disolución de la vida comunitaria y la dificultad en adaptarse a la cultura industrial de las ciudades. Ciertos autores se preguntan si la aparición de la esquizofrenia no habrá tenido que ver con estas vicisitudes en una edad crítica en la

---

<sup>457</sup> *Ibid*, p.59

<sup>458</sup> *Ibid*

<sup>459</sup> *Ibid*, p.128.

<sup>460</sup> *Ibid*, pp.72-73

<sup>461</sup> *Ibid*, pp.59-60

formación del yo. Si “no será una nueva enfermedad producto del fracaso de los campesinos en su esfuerzo por incorporarse a la cultura industrial de las ciudades”<sup>462</sup>. Jean Garrabé es aún más explícito: “la invención de la demencia precoz coincide con el paso de la civilización rural a la urbana y con el desarrollo de la educación burguesa que modifica el contenido y la duración de los estudios progresivamente laicizados, privilegiando las ciencias exactas en detrimento de las humanidades [...] ¿El fracaso universitario, la inadaptación a una forma de sociedad, serían síntomas o causas de la demencia precoz? La pregunta sigue vigente”<sup>463</sup>.

La primera forma de la demencia precoz de Kraepelin era la que, siguiendo a Bleuler, Dávila llamaba *simple*, Bleuler la caracterizaba porque sólo se presentaban los cuatro síntomas fundamentales. Trastornos de las *asociaciones*, trastornos *afectivos*, *ambivalencia* y *autismo*. J. R. R de veintiséis años, raza blanca, natural de México D.F, estudiante de la carrera consular había ingresado al Sanatorio en 1923. Seis años antes, convaleciente de fiebre tifoidea aparecieron bruscamente las primeras manifestaciones de enfermedad: anorexia e insomnios. Se besaba las manos de continuo y pedía que se le inyectara neosalvarsán convencido de que padecía sífilis. Se volvió irascible, colérico con sus padres y en una ocasión golpeó fuertemente a la madre. Se masturbaba delante de ellos y alguna vez “anduvo dentro de la casa desnudo (exhibicionismo)”<sup>464</sup>. *Era frecuente que el paciente rezara* “con fervor. Se ponía de rodillas, pedía perdón a sus padres así como por todos los pecados que había cometido y besaba el suelo”<sup>465</sup>. Dávila constataba que al interrogarlo contestaba “en voz apenas perceptible su nombre por dos o tres veces acompañado del sonido *chists*” y repetía la pregunta que se le hacía. Caminaba a pequeños brincos, uno o dos pasos y un salto con el pie derecho levantando el izquierdo. Su afectividad era paradójica y la visita de sus padres no producía “en él el menor placer. Si ellos se ríen, él se ríe también como manifestación exclusiva de sugestionabilidad”<sup>466</sup>. *No se registraban ni delirio, ni alucinaciones*, pero “tendía a masturbarse con frecuencia”, cometía “actos verdaderamente sucios como coger excrementos, orinarse en los botellones, etc.”<sup>467</sup>. El diagnóstico era demencia precoz

---

<sup>462</sup> Antonio Colodrón, *Cinco conferencias sobre la esquizofrenia*, Triacastela, Madrid, 1999, p.86.

<sup>463</sup> Jean Garrabé, *op cit*, p. 32.

<sup>464</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.113

<sup>465</sup> *Ibid*

<sup>466</sup> *Ibid*

<sup>467</sup> *Ibid*, p. 114



simple en fase terminal con “destrucción completa de las facultades psíquicas y estado demencial absoluto”<sup>468</sup>.

La segunda forma de la demencia precoz era la *hebefrénica* que Dávila consideraba equiparable al delirio de Sérieux caracterizado por ser interpretativo, autorreferencial, y basarse en la suspicacia, el recelo y la desconfianza. Lo que Bleuler había considerado trastornos secundarios se transformaban aquí en primarios para lograr esbozar esa forma propia de demencia precoz que era la hebefrénica. Los sujetos presentaban en la pubertad oscilaciones del equilibrio psíquico más pronunciadas que en el individuo normal. Eran frecuentes los delirios de autoacusación, “originados por el hábito de la masturbación que es frequentísimo en ellos”<sup>469</sup>. Las alucinaciones auditivas consistían en “voces que los insultan y los maldicen”. Destacaba asimismo, como había aseverado Hecker, la incoherencia en el lenguaje: “Pues sí no, déjeme salir, sin cigarro, bueno, estoy bien, no me importa ¡ay, ay!, já, já, já”<sup>470</sup>; así como la incoordinación, “Buenos días, días bonitos, Porfirio Díaz, el presidente de la república, imperio, Alemania es imperio, la guerra europea, míster Wilson se murió, Monroe fue el autor de, actor de teatro, Caruso, el gran cantante”<sup>471</sup>. Dávila explicaba:

E.E, originaria de Villahermosa, Tabasco, de raza blanca, soltera y dedicada a las tareas del hogar, había ingresado al Sanatorio en 1922. Se había educado en un colegio de religiosas y era sumamente aficionada a los viajes, a la lectura y a los festejos. A los diecinueve años se quejaba de que “algo como un animal se le subía del estómago a la garganta”<sup>472</sup>. Tuvo después neuralgia durante un año y poco después sufrió moralmente a causa de una decepción amorosa. Comenzó a “manifestar ideas extrañas” decía que “*se le iba el mundo*”, “tenía miedo por todo a veces tan intenso que le hacía llorar y le ahuyentaba el sueño”<sup>473</sup>. Posteriormente “gritaba constantemente, se desgarraba los vestidos, se reía, hablaba y cantaba sola hasta dos y tres horas consecutivas”<sup>474</sup>. En estos estados vociferaba palabras que encadenaba de manera ininteligible y neologismos. En el examen clínico habitualmente se encontraba sentada en una silla. Ajena al mundo exterior, hablaba consigo misma. Su lenguaje era monótono y monosilábico. No se la podía entender porque a veces hablaba muy rápidamente y otras porque se consideraba

---

<sup>468</sup> *Ibid*

<sup>469</sup> *Ibid*, p. 117

<sup>470</sup> *Ibid*, p.118

<sup>471</sup> *Ibid*, p.119

<sup>472</sup> *Ibid*, p.122

<sup>473</sup> *Ibid*

<sup>474</sup> *Ibid*

que lo que decía no tenía sentido. Por ejemplo se la podía escuchar murmurar: “ya lo mató, ya lo mató, eso no puede ser, el niño, el niño”<sup>475</sup>. Coleccionaba hojas de plantas que rompía en pedacitos haciendo grupitos con ellos y volviendo a separarlos una y otra vez. Dávila constataba: “descuidada en el vestir, sus ropas se ven rotas y sucias. Los zapatos raspados, las medias caídas, el cabello en desorden [...] diagnóstico: demencia precoz hebefrénica con destrucción bastante acentuada de las facultades psíquicas. El estado demencial es casi completo”<sup>476</sup>.

La tercera forma de demencia precoz que registraba Dávila era *la demencia precoz catatónica* que definía clásicamente como caracterizada por formas de estupor combinadas con síntomas catalépticos e hiperkinesia. Dávila sin embargo se refería a la necesidad de poderla distinguir en el diagnóstico de la encefalitis letárgica<sup>477</sup> y advertía que a diferencia de las formas anteriores, en ella el deterioro se producía más tardíamente. R.R, joven de quince años de edad, natural de Villanueva, Zacatecas, raza blanca, había ingresado en el sanatorio en 1924. Cuatro meses antes, sus padres habían advertido cambios bruscos de carácter y accesos de irascibilidad injustificados. Notaron en él la existencia de “ideas absurdas y faltas de ilación”<sup>478</sup>. Como por ejemplo, “Haré con la electricidad lo que quiera”<sup>479</sup>. A menudo escribía “absurdos” y pintaba “planos de pueblos originarios”<sup>480</sup>. Tenía accesos de risa sin causa aparente que la motivara. Dávila consignaba su mutismo, su desinterés absoluto, su negativismo, su excitación motriz y su tendencia a sostener actitudes corporales especiales. Sufría de demencia precoz catatónica en estadio temprano con la peculiaridad de que el padecimiento se había presentado en un niño.

La última forma *de demencia precoz era la paranoide* de la que Dávila subrayaba su singularidad. Así, reconocía que se presentaba en una edad más tardía (entre los veinticinco y treinta años). En personas de “inteligencia muy desarrollada”<sup>481</sup>.

---

<sup>475</sup> *Ibid*

<sup>476</sup> *Ibid*

<sup>477</sup> *Ibid*, p.128. Mary Boyle en una hipótesis muy sugestiva planteó de hecho que los casos que Kraepelin diagnosticaba como de dementes precoces no coincidían con los pacientes modernos de esquizofrenia porque los primeros sufrieron de encefalitis letárgica, una enfermedad viral que se expandió por Europa a partir de 1890 y hasta 1927. Los supervivientes desarrollaron una forma post-encefáltica de Parkinson. Los síntomas eran los mismos que los de la demencia precoz catatónica. El punto de Boyle no es que Kraepelin se equivocó (nunca podremos saberlo) sino que demencia precoz, como esquizofrenia, son categorías inciertas. Cfr. Mary Boyle, *Schizophrenia: A Scientific Delusion*, Routledge, London, 1990. Oliver Sacks dedicó a la encefalitis letárgica uno de sus libros más hermosos *Despertares*.

<sup>478</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.129.

<sup>479</sup> *Ibid*

<sup>480</sup> *Ibid*

<sup>481</sup> *Ibid*, p.135

Comenzaba lentamente a través de una ligera apatía. Posteriormente se producían accesos de miedo y angustia, seguían el delirio de persecución y las alucinaciones auditivas. “El paciente oye voces que lo acusan de prácticas sexuales perversas que lo insultan con palabras soeces, que le dan malos nombres, lo amenazan”<sup>482</sup>. Siguiendo a la escuela francesa, Dávila señalaba las dificultades de la caracterología de Kraepelin. La forma paranoide compartía con otras formas de demencia precoz las estereotipias, los amaneramientos del lenguaje y la desconexión de los procesos psíquicos. Como diferente de ellas, estaba el hecho de que estos últimos no se producían de manera tan severa, y que la demencia total era extremadamente rara. Ello llevaba a Dávila a considerar a la demencia precoz paranoide como un estado de transición entre la demencia y la paranoia a la que en rigor habría que denominar “pseudodemencia precoz con aspecto paranoide o esquizofreno-Paranoia”<sup>483</sup>. J.R tenía setenta y dos años de edad; era originario de Guanajuato, de raza mestiza, viudo; de profesión ingeniero y médico cirujano. Había ingresado al sanatorio Dr. Lavista en 1900 y llevaba veinticinco años internado. Hijo de una familia de vastísima cultura, su padre fue una figura intelectual ampliamente reconocida en México, si bien se le consideraba a él y a los suyos “extravagantes y de costumbres raras”<sup>484</sup>. Extremadamente brillante, fue un magnífico estudiante y concluyó con éxito sus dos carreras universitarias, aunque por sus rarezas sus compañeros le apodaban “el loco R”. Se preocupaba poco de las conveniencias sociales y le gustaba la vida nocturna. Llevó una vida de desenfreno y “tuvo varias queridas con las que se paseaba públicamente”<sup>485</sup>. Era asimismo irascible y pendenciero. “La vida de hogar no pudo llevarla a largo tiempo pues desde el primer momento tuvo ideas de celos irrefrenables las que motivaron la separación de su mujer pues la golpeaba frecuentemente y la tenía encerrada bajo llave”<sup>486</sup>. Rara vez accedía a que saliera de casa y cuando lo hacía la obligaba a salir de noche y disfrazada de hombre y la llevaba a los lugares más solitarios y apartados de la ciudad. Como médico ejerció brillantemente, fue invitado a Francia y tuvo gran clientela. A los treinta y dos años comenzó a sufrir de melancolía, se encerró en una habitación en la que permaneció un año, a oscuras y sin hablar con nadie. Al salir, la situación cambió por completo. Se hizo locuaz, alegre, cantaba y bailaba casi de continuo, “lo que motivó que fuese

---

<sup>482</sup> *Ibid*, p.136

<sup>483</sup> *Ibid*, p.142

<sup>484</sup> *Ibid*, p.146

<sup>485</sup> *Ibid*, p.147

<sup>486</sup> *Ibid*

internado al antiguo manicomio de san Hipólito donde estuvo por espacio de catorce años”<sup>487</sup>. Allí comenzó a aislarse una vez más y a expresar ideas místicas delirantes: “pasaba la mayor parte del día de rodillas, rezando y con los brazos en cruz [...] comía alimentos pobres, y sólo los indispensables para no morir de inanición”<sup>488</sup>. Presentaba alucinaciones auditivas y creaba neologismos. Tenía ideas delirantes de reivindicación: “es pre-criminal de herencia y por sí mismo y tiene que purgar sus faltas”<sup>489</sup>. Ideas de inmortalidad: “no he de pre-morir nunca de diferentes y contradictorias maneras, todos somos pre-inmortales”<sup>490</sup>, ideas místicas que tal y como consignaba el alienista al ser “las más acentuadas y numerosas [...] le han obligado a crear rezos y oraciones, palabras cabalísticas, modos especiales de persignarse”<sup>491</sup>. Se negaba a ver a su familia y odiaba a las personas que habían favorecido su internamiento en el manicomio. Odio que hacía extensivo a “los familiares de ellos o a otros en quienes encuentra semejanza física”<sup>492</sup>. Dávila señalaba que, sin embargo, a diferencia de lo que acaecía en otras formas de demencia precoz, el paciente conservaba la memoria, la atención, el juicio, y el razonamiento, por lo que su diagnóstico era de demencia precoz paranoide.

Había varios aspectos que se repetían incesantemente en los casos que señalaba Dávila y en otros que aparecen en los expedientes clínicos del mismo periodo en pacientes diagnosticados con demencia precoz, esquizofrenia (y delirios asociados). En primer lugar, la preocupación *por considerar dentro de los trastornos de afectividad, propios del padecimiento, la cuestión de la masturbación sobre todo en los varones*. A este respecto, habría que señalar que la presencia de fuerza, agresión y vitalidad en las mujeres como P.A, “disipada, coqueta que fue desflorada y se entregó sin escrúpulo a sus amigos, poseída de constantes excitaciones sexuales”<sup>493</sup> o E.E que “organizaba constantemente fiestas [...] y se desgarraba los vestidos”<sup>494</sup> eran recurrentemente patologizadas<sup>495</sup>. Habría que añadir sin embargo que, en los diagnósticos a las mujeres, se aludía más bien, como señalaba Francisco Núñez Chávez a *alucinaciones genitales*: “en particular, las alucinaciones de violación, introducción de cuerpos en la vagina, de

---

<sup>487</sup> *Ibid*, pp.147-148

<sup>488</sup> *Ibid*, p.148

<sup>489</sup> *Ibid*

<sup>490</sup> *Ibid*

<sup>491</sup> *Ibid*

<sup>492</sup> *Ibid*, p.149.

<sup>493</sup> *Ibid*, p.145

<sup>494</sup> *Ibid*, p.122

<sup>495</sup> Andrés Ríos Molina y Cristina Rivera-Garza han encontrado numerosas evidencias en casos de mujeres diagnosticadas de histeria. No sucede lo mismo en los casos de la demencia precoz y la esquizofrenia en los que encontré sin embargo las llamadas alucinaciones genitales.

ultrajes, etc.”<sup>496</sup>. Soledad P, la víspera de ser internada al Manicomio había hecho correr a su hija mayor de un modo excesivo y le había propinado un fuerte golpe en el estómago. Intentaba extraerle de esta manera un *salvavidas* que sus enemigos le habían introducido por los genitales. A ella misma le habían echado varios que aún conservaba “metidos en la vagina y que la habían hecho concebir y parir un número enorme de niños que después eran muertos por los que le echaban los *salvavidas*”<sup>497</sup>. Su perseguidor principal era su amante, quien había hecho también que le introdujeran en la vagina “un vendedor de nieve y su querida, para obligarla a soportar todas las inmundicias que estos seres cometen en sus propios órganos sexuales”<sup>498</sup>. Las alucinaciones genitales de mujeres como Soledad P, indican una función de la sexualidad que conjugaba en un acto único la dominación física y moral. Un uso y abuso de su cuerpo sin que ella participara con intención o voluntad compatibles, y que ella veía como amenazador no sólo para sí misma, sino también para otras mujeres, en este caso, su propia hija.

A partir del siglo XVIII la sociedad moderna occidental erigió el dispositivo de sexualidad. Este nuevo dispositivo se superpuso alrededor del dispositivo de alianza, el cual se basaba en el sistema de matrimonio, el sistema del parentesco y en la herencia de los bienes. Esto es la existencia de reglas, dentro de este dispositivo, que definen lo prohibido de lo permitido. El dispositivo de sexualidad tiene como objetivo penetrar los cuerpos de manera cada vez más detallada y controlar las poblaciones de manera cada vez más global. Para Foucault la sexualidad estuvo ligada a la valoración del cuerpo como un objeto de saber enmarcado dentro de relaciones de poder<sup>499</sup>.

A diferencia de la femineidad, la masculinidad era un status condicionado a su obtención – que debía ser reconfirmada con una cierta regularidad a lo largo de la vida – mediante un proceso de demostración o conquista. A este tenor, la ausencia de fuerza y agresión entre los varones era lo que se concebía como patológico. Así, J.R.R que “tendía a masturbarse con frecuencia” era “descuidado en su porte y su actitud era estúpida”, permanecía “de pie, cerca de la pared, siempre en el mismo lugar, con las

---

<sup>496</sup> Francisco Núñez Chávez, *Estudio clínico de los delirios sistematizados alucinatorios*, Tesis de la Facultad Nacional de Medicina de México, México, 1926, p.41.

<sup>497</sup> Juan Peón del Valle, *op cit*, p.229

<sup>498</sup> *Ibid*

<sup>499</sup> Sobre la constitución de la masturbación como problema moral y médico a partir del siglo XVIII, se considera que la primera obra representativa es la de Auguste Tissot *El onanismo* (1774). Puede consultarse Michel Foucault: *Los anormales*, FCE, México, 2006; Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2007; Thomas Laqueur, *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, FCE, Buenos Aires, 2007.

manos en los bolsillos” tenía además “melindrería y manierismos”<sup>500</sup>. La visión de un hombre joven, masturbador, *improductivo*, débil, pasivo, mentalmente incapacitado y *socialmente retraído*, descubría en virtud de su ausencia, un ideal de masculinidad: Fuerte, viril, agresivo y disciplinado. Hombre era el que *producía* y obtenía logros sociales que podían ser reconocidos *públicamente*. La masturbación emasculaba al hombre en tanto que se asociaba a la adquisición de cualidades consideradas eminentemente femeninas como la presencia de una sexualidad pasiva en la que se carecía de autonomía y de voluntad (no se era capaz de ejercer control sobre sí mismo), y que frente a la satisfacción de la conquista pública se satisfacía en el ámbito privado. Era precisamente el fracaso del acto en sí, su no llevar aparejada ninguna conquista, lo que señalaba su carácter patológico: “Su instantaneidad; su periodicidad [...] la limitación del apetito a una exhibición *que nunca es el punto de partida de aventuras lúbricas*. Todos estos datos imponen la idea de una enfermedad”<sup>501</sup>. La patologización del onanismo no servía tanto para prescribir un acto como *un tipo genérico desviado de la norma*: débil, socialmente aislado, reducido irremisiblemente a sí mismo. La masturbación se asociaba a la locura cuando ciertos elementos que emergían emergían novedosamente para formar el engranaje de la moderna sociedad burguesa como la privacidad, se llevaban a un extremo que cuestionaba su relación con la posibilidad de la vida pública:

Para aquellos encargados del proceso de civilización, el sexo solitario sustentaba la desconcertante posibilidad de lo imposible: un lenguaje privado del cuerpo en el cual solo el masturbador conoce que significa un signo [...] existía un totalmente privado reino de placeres y de comercio en el que tenía lugar la comunicación, que privaba a los de fuera de su papel de interlocutores. Ese mundo no podía regularse socialmente pues, por definición, no estaba a la vista<sup>502</sup>.

A este respecto cabría señalar que no sólo los alienistas indicaban una presencia de hecho del onanismo, sino que además a menudo los hombres mismos “alucinaban que se les masturbaba”<sup>503</sup>. Francisco B internado en el asilo en 1906, aseveraba que sus perseguidores de la ciudad de México le enviaban “fluidos que lo obligaban a

---

<sup>500</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p. 113.

<sup>501</sup> Carlos Herrera Garduño, *Cómo llegar a un diagnóstico en psiquiatría*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1931, p.26.

<sup>502</sup> Thomas Laqueur, *op cit*, p.278.

<sup>503</sup> Francisco Núñez Chávez, *op cit*, p.41

masturbarse tan luego como está en presencia de ciertas personas o de alguna mujer. Para evitar masturbarse en estos casos tiene necesidad de abrazarse fuertemente a las pilastras y a los muebles y a veces pasa horas enteras en esa actitud”<sup>504</sup>. Del lado de la masturbación y el autoerotismo, la causalidad médica de la sexualidad improductiva y solitaria que atentaba contra el proyecto de normalización productivo y social, jugaba a la vez un papel supletorio y condicional y permitía explicar lo que, de otro modo, no parecía explicable a los contemporáneos.

Las reflexiones que vinculaban a la demencia precoz y la esquizofrenia con la sexualidad se relacionaban con la cuestión de cómo constituir una virilidad capaz de producir, determinarse y controlarse a sí misma sin, no obstante, negar su pertenencia al orden social. Así, se constituían dos normas de sexualidad que no suponían lisa y llanamente la inhibición del cuerpo de placer (entre los varones). Efectivamente, era necesario un sujeto activo, capaz de determinarse a sí mismo interiorizando los principios del orden social, que en la medida de lo posible permitiese reducir la vigilancia externa a favor de la interna. Para ello había que simultáneamente *favorecer la iniciativa*, la expresión sexual *pública* masculina siempre y cuando *fuera moderada* con respeto a “las conveniencias sociales”<sup>505</sup> y siempre y cuando los interlocutores privilegiados de la escena fueran a través de la conquista de la mujer, los iguales, aliados o competidores, que garantizaran la pertenencia al grupo de los viriles. La otra norma sexual, centrada en las mujeres abogaba sin embargo por la exaltación de un cuerpo productivo y reproductivo que, confinado al ámbito del hogar, debía velar por la conservación de sus elementos frente a cualquier amenaza externa. Al mantener por ejemplo la idea de que la violación era un “delito contra las costumbres” y no contra la persona, lo que se indicaba era que la agresión a través del cuerpo de la mujer se dirigía a otro hombre (vinculado a esa mujer) y amenazaba a la sociedad en su conjunto al poner en riesgo derechos y prerrogativas de su padre y de su esposo tales como el control de la herencia y la continuidad de la estirpe. Al incitar al respeto a las “conveniencias sociales” lo que se defendía no era la individualidad o el derecho ciudadano, sino “el orden social”, una vez más, “la costumbre”.

Las alucinaciones genitales guardaban, en el caso de las pacientes, cierta relación con lo que al abrigo del espacio doméstico vivían cuando el hombre bajo cuya dependencia se encontraban abusaba de ellas porque *podía* hacerlo, es decir, porque formaban parte

---

<sup>504</sup> Juan Peón del Valle, *op cit*, p.240

<sup>505</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.147.

de un espacio que él controlaba y consideraba suyo; o cuando un agresor se apropiaba de su cuerpo en un espacio abierto, público, porque *debía hacerlo para mostrar que podía*. En un caso, se trata de una constatación de un dominio ya existente; en el otro, de una exhibición de capacidad de dominio. En el caso de los hombres se ponía de manifiesto precisamente la ansiedad con respecto a la pérdida de la hombría, y *una posible feminización que se asociaba además con la pérdida de iniciativa y de incidencia en la esfera pública*. Efectivamente, si como hemos señalado la masturbación emasculaba, también lo hacían las alucinaciones en las que por ejemplo el paciente E. C. “experimentaba la percepción de que el Diablo verificaba en él coito anal”<sup>506</sup> y al hacerlo “le arrancaba los órganos genitales y la posibilidad de la palabra”<sup>507</sup>. El énfasis de los alienistas era notable: “Es conveniente reprimir el hábito de la masturbación, tan frecuente en ellos, y ejercer disciplina sobre sus costumbres”<sup>508</sup>.

A este respecto cabe señalar que las descripciones de algunos sujetos diagnosticados en este periodo (pensemos en J. R. R.) han hecho dudar a algunos autores de su parentesco con los pacientes actuales: “Investigaciones llevadas a cabo a partir de 1980 muestran que los casos severos y persistentes a lo largo del tiempo descritos por Kraepelin y Bleuler ya no se ven. Ciertos de los síntomas que ellos describen son extremadamente raros [...] Kraepelin y Bleuler investigaron poblaciones de pacientes que no son los sujetos diagnosticados de esquizofrenia de hoy”<sup>509</sup>. A nosotros nos interesa más subrayar que la demencia precoz y la esquizofrenia como objetos significativos del discurso y de la práctica ejercen su propia influencia causal en quienes en un escenario social, las padecen. Lejos de vivirse como una liberación feliz de los instintos, los expedientes de los pacientes muestran que la preocupación por la masturbación parecía vincularse más a la cuestión de lo que asimismo Laqueur describía *como un lenguaje privado* del cuerpo que no admitía interlocutores. La preocupación fundamental en torno a la masturbación en este periodo radicaba como señalaba Laqueur no en que fuera placentera, ni siquiera en su estar por fuera de los fines de la procreación, sino en que se ligaba a un objeto imaginario y en que inauguraba una comunicación *en la que el signo sólo era conocido por el masturbador*. Lo interesante era que a menudo la instauración de *este lenguaje privado en el cuerpo* parecía ser vivida por el mismo paciente no de manera liberadora, sino de manera compulsiva y

---

<sup>506</sup> Francisco Núñez Chávez, *op cit*, p.41.

<sup>507</sup> *ibid*

<sup>508</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.155

<sup>509</sup> Mary Boyle, *op cit*, p.65



traumática. *Como si la desapropiación de sí* que parecía sufrir el sujeto y que era reconocida como indeseable por el modelo de sujeto moderno, fuera registrada de manera perturbadora el idioma contemporáneo reconocido por todos: *el del onanismo*.

En segundo lugar, el siguiente aspecto que los casos mostraban era la vinculación del diagnóstico de una perturbación en la afectividad con *la descripción negativa de las relaciones que el paciente sostenía con su familia*. La fuerte vigorización de la familia a partir del siglo XIX se relacionaba con su función de introducir al sujeto en los esquemas de individualización y normalización<sup>510</sup>. Hay que advertir que la familia iniciaba al sujeto *reconociendo su singularidad*. El apellido, el entrelazamiento de los lazos contractuales, los lazos de propiedad, los compromisos personales y colectivos, señalaban su diferencia con respecto a un proyecto de normalización ciudadana, a menudo caracterizado por la monotonía y la isotopía. A diferencia de las relaciones que primaban en el proyecto de normalización, la familia era entonces un sistema de dependencias que se establecía de una vez por todas bajo la forma del nacimiento y el matrimonio y sin embargo, era asimismo el engranaje que hacía posible una normalización que sólo *aparentemente* contravenía. Efectivamente, al introducir al sujeto a un sistema de compromisos y obligaciones, a la necesidad de la asistencia a otros miembros de la familia, a la obligación de proporcionarles alimento; la familia subrayaba la importancia del trabajo y del reconocimiento de la dependencia de los otros. El corporativismo del Estado mexicano contemplaba en la familia el ideal por la que un sujeto podía ver reconocida su *individualidad*, pero como *parte de un todo* que lo integraba y superaba y en el que primaban relaciones jerárquicamente establecidas. La importancia de la familia era aún más exacerbada si tomamos en cuenta que hasta 1940 el promedio de duración de la escolarización en las ciudades era de menos de seis años<sup>511</sup>. La familia era la instancia que permitía desplazar al sujeto de su medio al espacio institucionalizado y normalizado. En un ideal de nación que se promovía como un tejido disciplinario familiar que podía sustituirla, reconstituirla y permitir a la vez

---

<sup>510</sup> A partir de las Leyes de Reforma, en una tentativa del Estado de controlar lo que había sido una institución a su vez controlada por la Iglesia, el único vínculo matrimonial reconocido como legalmente legítimo era el civil. A pesar de ello, eran frecuentes el concubinato y el matrimonio religioso. Durante las dos primeras décadas del Siglo XX menos de la mitad de los sujetos acudían al juzgado civil para legitimar su unión. Cuando a partir de 1929 se estableció que para contraer matrimonio religioso, había que contraer primero matrimonio civil, éste comenzó a incrementarse. A pesar de que la Ley de Relaciones Familiares de 1917 permitía el divorcio, habría que señalar una resistencia social al mismo, que se mostraba en una incidencia más bien escasa. Cfr. Pilar Gonzalbo Aizpuru y Cecilia Rabell Romero, "La familia en México" en Pablo Rodríguez (coord), *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Universidad Externado de Colombia/Andrés Bello, Bogotá, 2004, pp.92-125.

<sup>511</sup> *Ibid*, p.112.

prescindir de ella en nombre de ella misma, la familia era la primera instancia de detección de lo normal y lo patológico. Aseveraba Guillermo Dávila: “En casi todas mis historias clínicas esta alteración [de las inclinaciones afectivas hacia la familia] es constante”<sup>512</sup>.

En tercer lugar, otro aspecto destacado era la presencia recurrente, a la que ya hemos hecho referencia, de los discursos religiosos considerados “desviados” o “supersticiosos” en los pacientes. Este aspecto compartía con el énfasis en la masturbación el de que también *se asociaba a una perversión de la realidad; a depositarse en objetos imaginarios o inexistentes* que encerraban al sujeto en sí mismo. Desde los que “se ponían en oración por largas horas”<sup>513</sup>; los que declaraban que Dios les “mandaba los espíritus blancos”<sup>514</sup> a los que afirmaban ser perseguidos por “la brujería, el magnetismo, la magia, poderes ocultos o sobrenaturales, transmisión del pensamiento [...] etc.”<sup>515</sup>. El alienista aseveraba: “Hemos tenido la oportunidad de ver numerosos enfermos paranoicos, *dementes precoces*, delirantes [...] que se habían entregado a prácticas de espiritismo, magnetismo en épocas anteriores inmediatas a aquella en que se desarrolló su psicosis [...] hemos sabido que coincidían estas prácticas con rarezas de carácter y extravagancias que nos revelan ya el principio de la enfermedad mental”<sup>516</sup>. Producir un sentido de orden social secular bajo el control racional del Estado significaba fabricar un espacio conceptualmente no religioso que presuponía una facticidad objetiva. Así, si la religión era el ámbito de la trascendencia, “su reino no era de este mundo”, y el dominio de la realidad empírica se trasladaba “naturalmente” a la razón gubernamental. Fanáticos, supersticiosos y alienados eran quienes, con su conducta y discurso, no admitían esta delimitación:

Las ideas religiosas como causa determinante de la locura obran de una manera general, sobre los espíritus débiles, los niños, las mujeres, las personas de temperamento muy nervioso pero sobre todo y principalmente en los religiosos y las religiosas, y de éstos de preferencia en aquellos afiliados a órdenes monásticas y contemplativas [...] El papel que las supersticiones tienen en la etiología de las psicopatías está en íntima relación con la religiosidad exaltada, los espíritus ignorantes y débiles no resisten al miedo o al contacto de la hechicería, del

---

<sup>512</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.59

<sup>513</sup> *Ibid*, p.133.

<sup>514</sup> Julio Rodríguez Caballero, *op cit*, p.63

<sup>515</sup> Francisco Núñez Chávez, *op cit*, p.45

<sup>516</sup> *Ibid*, p.26.

sonambulismo extralúcido del espiritismo o aún del hipnotismo de los charlatanes, hombres indignos y sin escrúpulos, y además sin ninguna ilustración, hacen de estas pobres gentes sus víctimas. Especulan sobre la credulidad del público y buen número de sujetos [...] han llegado [...] a la psicosis<sup>517</sup>.

Masturbación, dificultades en las relaciones con la familia y superstición no bastaban sin embargo para establecer de manera certera un diagnóstico. Hemos señalado ya la dificultad de la identificación de la demencia precoz y la esquizofrenia. Hemos señalado asimismo que en México la identificación prevaleció como lo mostraba la siguiente definición que incluía la nomenclatura de Kraepelin y la definición de Bleuler: “lo que caracteriza a la *demencia precoz* [...] es sin duda *el mecanismo esquizofrénico*, es decir, la desconexión, la desarmonía en el funcionamiento de las facultades psíquicas”<sup>518</sup>. Efectivamente, recordemos que el criterio diagnóstico de la primera era la *prognosis* y que Bleuler lo cuestionaría, así como *las principales asunciones de Kraepelin sobre la demencia progresiva*. Para éste, en rigor, el diagnóstico sólo era posible retrospectivamente es decir cuando el paciente estaba ya en el estadio terminal de la demencia irreversible porque era ese precisamente el signo para establecer que padecía de demencia precoz. Tener que llegar al final de la enfermedad para diagnosticarla, suponía un absurdo en el razonamiento médico. Bleuler en cambio diagnosticaba no siguiendo la evolución a lo largo del tiempo sino detectando lo que para él eran síntomas propios de la *spaltaung*. Para Kraepelin el destino de la demencia precoz era el de la pérdida irremisible de las facultades psíquicas. Para Bleuler cabía la posibilidad de cierto restablecimiento. En la clasificación de Kraepelin la dificultad radicaba en admitir que estados cuya clínica era tan diferente como la hebefrenia con sus trastornos formales de lenguaje; la catatonía con sus manifestaciones psicomotrices; y los delirios paranoides más o menos sistematizados; pudieran no ser sino simples formas de *una misma enfermedad*. A ello se sumaba que no siempre la enfermedad se producía en la adolescencia o en la edad temprana adulta. La esquizofrenia de Bleuler era asimismo bastante inasible. Al señalar que las alucinaciones y los delirios no eran sino *trastornos secundarios accesorios* que podían o no presentarse, el concepto se ampliaba considerablemente. Ello era notable en la consideración de la *esquizofrenia latente*:

---

<sup>517</sup> Carlos Herrera Garduño, *op cit*, pp. 35-36.

<sup>518</sup> Francisco Núñez Chávez, *op cit*, p.89

“Hay también una esquizofrenia latente, y estoy convencido de que es la forma más frecuente, si bien rara vez estas personas se ponen en tratamiento. No es necesario dar una descripción detallada de todas las formas de la esquizofrenia latente [...] Suscitan la sospecha de esquizofrenia personas que son irritables, extrañas, caprichosas, solitarias, o exageradamente puntuales”<sup>519</sup>. La línea de demarcación entre lo normal y lo patológico se difuminaba cada vez más. Ello tenía que ver con proyectos de investigación diferentes. Mientras Kraepelin anhelaba hacer de la locura una entidad natural sujeta al escrutinio científico, para Bleuler había que captar a los sujetos que enloquecían insertos en las mismas luchas existenciales que el resto.

Guillermo Dávila aseveraba: “La demencia precoz es una psicosis principalmente de la juventud con aspectos clínicos diferentes pero caracterizada sobre todo por la desunión de los elementos psíquicos que funcionan automáticamente; por ser de marcha progresiva y hasta hoy completamente incurable”<sup>520</sup>. La *prognosis* era kraepeliniana y Dávila concluía señalando que los individuos debían “ser reclusos [...] no pueden vivir dentro de la vida común con las personas normales”<sup>521</sup>. Sin embargo el diagnóstico no se llevaba a cabo a lo largo del tiempo (no se esperaba a que el paciente hubiera llegado a la demencia absoluta) y como hemos visto se consideraban diversos síntomas entre los que destacaba la *spaltung* (la desunión de los elementos psíquicos) de Bleuler. ¿Por qué considerar la incurabilidad en un periodo en el que había en el país interés por la psiquiatría dinámica y la psicoterapia que se había puesto de manifiesto en el interés por Pierre Janet, de quien Bleuler también abrevaba? Habría que recordar que el periodo en el que la nosología de Kraepelin se establecía en México (aunada a la esquizofrenia de Bleuler) fue el periodo posrevolucionario en el que el Manicomio General de la Nación, institución más representativa de la psiquiatría nacional:

enfrentó el problema de sobrepoblación de internos, fenómeno que reflejó la creciente demanda de hospitales durante el inicio de la época revolucionaria [...] En un tiempo de cambios y trastornos cuando la violencia y el hambre no eran raras, el hospital brindó alojamiento a grandes cantidades de pacientes desposeídos [...] Para 1920, sobrepasada ya la álgida etapa constitucionalista los problemas del hospital psiquiátrico superaron los temas de provisión de alimentos y ropa, pues a estos se sumaron la falta de colchones, electricidad y medicamentos básicos [...]

---

<sup>519</sup>Eugen Bleuler, *op cit*, p.252

<sup>520</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.22

<sup>521</sup> *Ibid*, p.155

Un solo médico era el responsable de la atención y el tratamiento de 98 internos del pabellón A para internos pacíficos [...] cada enfermero del hospital se hacía cargo de 150 internos [...] 86 médicos supervisaban a 1024 internos [...] Bajo estas circunstancias se incrementó el énfasis en las funciones de custodia de la institución [...] Las autoridades y los psiquiatras lucharon incesantemente para modernizar el manicomio pero pronto surgieron de nuevo los viejos problemas; sobrepoblación, falta de recursos y, con el tiempo, indiferencia social<sup>522</sup>.

En México los pacientes *cuando eran diagnosticados* lo eran sin que fuera necesaria la demencia irreversible, diagnosticar, según el criterio de Kraepelin, *equivalía a hacer un destino del pronóstico de ese sujeto* que, sin embargo, siguiendo a Bleuler, se llevaba a cabo sin necesidad de que éste llegara a un estadio terminal de demencia. Más que la validez de la pretensión científica sobre la especificidad de la enfermedad, su curso natural y su pronóstico real, la nosología “dura” de Kraepelin se transformaba en una herramienta para distinguir con legitimidad científica a los pacientes curables de los incurables, necesidad básica en instituciones cada vez más masificadas, que permitían discriminar en el uso de los escasos recursos disponibles. Ello no fue menoscabo para el acercamiento al psicoanálisis y la psicoterapia que, tal y como fueron comprendidos en México, suponían una prolongación de los antiguos anhelos para una regeneración moral de la nación.

En 1923, aparecía la primera tesis dedicada a Freud seguida de otra en 1929<sup>523</sup>. Guillermo Dávila, el joven que en 1925 presentaba su tesis sobre la esquizofrenia, llevaría a cabo, nueve años después, seminarios sobre Freud en la Facultad de la Universidad Nacional Autónoma de México. Junto con Raúl González Enríquez y Alfonso Millán, Dávila formaría parte primera generación de psicoanalistas formados por Erich Fromm (1900-1980) en México<sup>524</sup>. El "psicoanálisis humanista", combinación híbrida de un psicoanálisis sin metapsicología (ni libido ni tópica), un

---

<sup>522</sup> Cristina Rivera Garza, *La Castañeda*, *op cit*, p.67-68.

<sup>523</sup> La primera es de Manuel Guevara, *Psicoanálisis*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1923. La segunda de José Quevedo, *Isaena. Un caso de tratamiento psicoanalítico*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1929. Aunque nos parece sumamente problemática su conclusión de la influencia del psicoanálisis en la elaboración de las historias clínicas, para una aproximación Cfr. Juan Capetillo, “Cuerpos sin historia: de la psiquiatría al psicoanálisis en México (1880-1920)”, *Frenia* 8-(2008):207-220.

<sup>524</sup> Influidor por Freud y Marx, Fromm estudió especialmente la influencia de la sociedad y la cultura en el individuo y trabajó en estrecho contacto con pensadores de la Escuela de Frankfurt. Posteriormente desarrolló un profundo interés por el Budismo. En México ejerció una amplia actividad además de escribir, entre otros, *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Cfr. Salvador Millán y Sonia Gojman de Millán (comps) *Erich Fromm y el psicoanálisis humanista*, Siglo XXI, México, 1981.

marxismo "humanista" (sin lucha de clases ni determinación en última instancia por la economía) y una espiritualidad moral (trascendencia sin Dios), propiciaba el viejo sueño de una intervención pedagógica sobre el individuo y su integración armónica en el seno del orden social.

No hay que olvidar que, por ejemplo, el Doctor Fournier, director de la Facultad de Medicina, estableció una reforma en los programas en los que la psicología médica, a través de Millán y de De la Fuente principalmente, quedaría imbuida del pensamiento de Fromm; Guillermo Dávila, jefe ahora del Departamento de Psicología, intervendría para la difusión del psicoanálisis humanista; en el campo de la educación el Dr. Jorge Derbez organizaría y dirigiría de 1956 a 1967 el Departamento de Psicopedagogía de la Universidad contribuyendo también en la difusión de la obra de Fromm con la intención de aplicar la comprensión psicoanalítica a problemas de la educación superior; el Dr. José F. Díaz llevaría al campo de la educación primaria y preescolar la difusión y aplicación del psicoanálisis, estableciendo servicios de consulta y orientación en diversos centros escolares; Arturo Higareda iniciaría la aplicación del psicoanálisis en el campo de la delincuencia juvenil<sup>525</sup>. El objetivo de la psicoterapia se vinculaba así al de la higiene mental: controlar la salud psíquica de los sujetos para hacerlos más aptos a la vida productiva de la nación y aminorar con ello el peligro social. Ya en 1931, Silvestre Delgado había escrito:

Por ser *menos los individuos con trastornos mentales graves* que con leves, la higiene mental concede *mayor importancia* en su programa de acción al grupo más numeroso constituido por individuos cuyas anormalidades mentales sólo se manifiestan por pequeñas desviaciones de la personalidad psíquica y mental que se traducen por desadaptación social, actitud poco común frente a la vida, etc. [...] La prevención de los desajustes mentales como los suicidios, la delincuencia, la degeneración en la ética [...] y otro sin número de dificultades personales y sociales, tienen plena cabida en lo que corresponde a la higiene mental [...] La proporción alarmante de enfermos mentales hace que las instituciones destinadas para su alojamiento sean insuficientes, lo que obliga a que periódicamente se deje

---

<sup>525</sup> Para todos estos desarrollos Cfr. Guadalupe Rocha, *Las instituciones psicoanalíticas en México: Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación*, Tesis de Maestría en Psicología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998.

libres muchos de ellos sin estar curados, lo que es un grave peligro para la seguridad pública<sup>526</sup>.

Conocer el estado psíquico de la población y la transmisión de los elementos constitutivos que se reflejaban en el carácter del mexicano, fue el objetivo de muchos de los estudios de los psiquiatras afines al psicoanálisis (sobre todo a partir de autores como Adler y posteriormente el mismo Fromm). Lo fue asimismo la tentativa de instaurar medidas profilácticas y preventivas a través de la educación. En el caso de la demencia precoz y la esquizofrenia, la psicoterapia no se contempló, y autores como Dávila – interesados en el psicoanálisis- no volverían a escribir sobre ella. Ello tiene que ver con que la demencia precoz y la esquizofrenia en México se ligaron inextricablemente a dos fantasmas que venían de lejos y que hemos de explorar. *El fantasma de la degeneración y el fantasma de la regresión.*

Morel fue el primero en ligar la *démence précoce* a la *degeneración* a través de la herencia. Para Kraepelin la demencia precoz suponía un deterioro irreversible. La degeneración, que con Morel se había referido al deterioro hereditario constante producido a lo largo del tiempo a través de cuatro generaciones, se transformaba en un déficit psíquico *subjetivo* que gradual, pero inexorablemente, hacía que el paciente degenerara o empeorara a lo largo del tiempo. Para Bleuler aunque el deterioro no era necesariamente irreversible era algo que cabía esperar en los pacientes de esquizofrenia. La necesidad de la nascente psiquiatría de mantener una definición de sus instituciones como modernas, progresivas y efectivas a la luz de la conciencia creciente de sus limitaciones, produjo una construcción de los pacientes como irremisiblemente deteriorados. El sujeto ideal moderno, epítome de la evolución, el desarrollo, el control y la fuerza, tenía su negativo en la imagen de la esquizofrenia caracterizada como la degeneración y declive progresivo de facultades.

Esta visión se percibía inicialmente en el éxito que tuvo entre los alienistas mexicanos, en los años treinta, la biotipología que Ernst Kretschmer (1888-1924) había propugnado a principios de los años veinte. Kretschmer describía la presencia de biotipos representados por grupos de individuos de descendencia común que presentaban los mismos caracteres hereditarios. Había una relación entre la estructura del cuerpo y el tipo psicológico normal y patológico. En 1931, Alberto Aranda de la

---

<sup>526</sup> Silvestre Salgado, *Impresión general sobre el aumento de las enfermedades mentales*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1933, pp.87-89.

Parra lo describía así: “Lo que interesa es cierto estado del psiquismo, *constitucional por regla*, que determina al sujeto frente a dificultades de la vida a reaccionar de una manera pre-determinada, siendo esto justamente lo que caracteriza a la esquizofrenia: la parte ocasional puede ser variable [...] esta forma de reaccionar sería el tipo psicológico”<sup>527</sup>. La teoría de Kretschmer establecía un *continuum* entre lo normal y lo patológico señalando la existencia de una serie esquizofrénica en la que la estructura del cuerpo develaba una constitución que iba de lo esquizotímico a lo esquizoide, hasta llegar a lo esquizofrénico. Hay que señalar que por constitución se comprendía las características somáticas, físicas, más básicas y permanentes; *más relacionadas con la herencia biológica*. Kretschmer proponía que la relación entre estructura corporal y tipo psicológico se producía a nivel endocrino e intervenía decisivamente en las manifestaciones de la psique. Asimismo, al defender beneficios para la herencia a través de la mezcla racial, su propuesta tenía sentido en un país como México en el que

A partir de los años veinte, los gobiernos emanados de la Revolución pusieron en marcha un programa de «ingeniería social» cuyo propósito fue transformar física y mentalmente a las masas que habían participado en la revuelta. Dicho programa tuvo varias vertientes. Los antropólogos cercanos a la esfera del poder diseñaron una política «indigenista» para integrar a los grupos étnicos al resto de la población por medio del mestizaje, la españolización y la educación [...] La demografía enfrentó el problema de la despoblación del país incentivando la migración de individuos de raza blanca y descartando sobre todo a las razas asiáticas, en contra de las cuales se desataron verdaderas campañas. Finalmente, los médicos adscritos al Departamento de Salubridad Pública y a la Secretaría de Educación Pública adoptaron las propuestas de la eugenesia y de la higiene mental buscando controlar la reproducción de los «indeseables» (los alcohólicos, los toxicómanos, los epilépticos, *los enfermos mentales*, los individuos aquejados de enfermedades venéreas y de desviaciones sexuales) por considerar que estas alteraciones eran producto de una herencia degenerativa que corrompía fatalmente el tejido social. En términos generales, el proyecto de «ingeniería social» en el período posrevolucionario buscó crear una nueva sociedad formada por ciudadanos racialmente homogéneos, moralmente regenerados, física y mentalmente sanos, trabajadores activos y miembros de una familia. Estas ideas fueron una pieza clave

---

<sup>527</sup> Alberto Aranda de la Parra, *Acción del cloruro de calcio en la esquizofrenia y en la psicosis maniaco-depresiva empleado por vía endovenosa*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1931, p.29.



en el proceso de legitimación y de propaganda de los nuevos regímenes, a pesar de que su eficacia real fue muy limitada. Es importante destacar además que el proyecto en cuestión concretizó el viejo propósito de transformar a la sociedad a través de la modificación de las condiciones materiales y de la educación, tratando además de intervenir directamente sobre los mecanismos de la herencia<sup>528</sup>.

Kretschmer distinguía cuidadosamente entre tres tipos corporales básicos, el *asténico* (flaco, de hombros estrechos y pectorales sin desarrollar); el *atlético* (hombros anchos, pectorales desarrollados, estómago firme y piernas firmes)<sup>529</sup>; y el *pícnico*, (figura redondeada, cara ancha, estómago compacto, cuello corto y piernas delgadas) – y sus correspondientes tipos psicológicos<sup>530</sup>. Estos tipos – subrayaba – no eran tipos ideales, es decir, no se trataba de favorecer uno por encima de otros sino sólo de describir “las características más marcadas en la media de la población. Los valores que se describen como *típicos*”<sup>531</sup>. Habiendo clasificado distintas estructuras corporales, mostraba cómo los esquizofrénicos solían pertenecer al tipo asténico y atlético. Ahora bien dentro del tipo asténico y atlético había que distinguir entre el carácter esquizotímico que entraba dentro de la normalidad; el esquizoide que suponía ya la anomalía y el esquizofrénico (la locura). La fluidez que iba del primero al tercero sería fuertemente criticada por los opositores de la teoría de los tipos<sup>532</sup>. En México, su éxito se debió a que permitía dar cauce a lo que otras teorías “abstractas” como las del temperamento cerebral de Parra tenían la desventaja de no reflejar; la ansiedad social ante la diversidad de la composición étnica, y la aspiración simultánea a la unidad nacional. Teorías como la de Kretschmer mostraban lo persuasivo de esta ansiedad, porque vinculaban los problemas sociales a tipos psicológicos que eran reconocibles somáticamente. Además, su gradación entre lo normal y lo psicológico permitía conjugar las determinaciones biológicas de la herencia con un vago indeterminismo sociobiológico que hacía viable tanto el señalamiento de un paciente como incurable, como la labor higiénica y

---

<sup>528</sup> Beatriz Urías Horcasitas, *Historias secretas del racismo en México*, *op cit*, pp.365-366.

<sup>529</sup> La descripción de Kretschmer de la mujer atlética era muy diferente: sobredesarrollo, estolidez desagradable, exceso de masa muscular lejos de “nuestra idea de belleza”. Ernst Kretschmer, *Physique and Character: An Investigation of the Nature of Constitution and of the Theory of Temperament*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1936, p.29. Una exposición y crítica de Kretschmer puede revisarse en Karl Jaspers, *op cit*, pp.711-727.

<sup>530</sup> Kretschmer añadió también un término para la mezcla de tipos, el displásico. *Ibid*, p. 20.

<sup>531</sup> *Ibid*, p.89. Kretschmer seguía la tipología francesa de Rostan que en 1828 había descrito tres tipos de constitución: la digestiva, muscular y cerebral. Cfr. Lucy Hartley, *Physiognomy of Expression in Nineteenth-Century Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

<sup>532</sup> El más importante fue Kurt Schneider (1887-1967) que negó la idea de un continuum que fuera de la psicosis a la personalidad normal. Cfr. Jean Garrabé, *op cit*, pp.125-126.

profiláctica que se transformaba en la razón de ser de la psiquiatría. Ello dio lugar a soluciones por lo menos curiosas. Algunos autores señalaron que el carácter esquizoide suponía una disposición hereditaria a la enfermedad que, si bien entonces estaba destinada a padecerse, podía presentarse “con menor o mayor intensidad”<sup>533</sup>. Otros relacionaban al carácter esquizoide con la *esquizofrenia latente* de Bleuler:

El temperamento nervioso no se encuentra solamente en aquellos individuos que en el curso de su vida tienen manifestaciones más o menos acentuadas de enagenación mental, sino que lo encontramos igualmente en el vasto dominio de los psicópatas; Bleuler al hablar de la esquizofrenia habla de la esquizofrenia latente a la que considera como incubadora de la esquizofrenia manifiesta que observamos en los sanatorios. Le da el mismo nombre por considerarla como enfermedad atenuada que puede permanecer como tal durante toda la vida del sujeto, o bien exacerbarse y tomar los caracteres antisociales o de profunda desadaptación tal y como la conocemos en los asilos [...] Kretschmer [...] establece una diferencia exacta entre constitución esquizoide y esquizotímica [...] a la primera la considera como una enfermedad atenuada con los mismos caracteres que en la esquizofrenia [...] sin fuerza constitutiva, desde el punto de vista neurótico y la considera como patológica, diciendo que oscila entre dos polos: hiperestesia y anestesia afectivas [...] por otro lado considera la constitución esquizotímica [...] quizá con los mismos caracteres pero en tal manera atenuados que se puede considerar como normal [...] El temperamento esquizoide [...] es hereditario esto es indiscutible. ¿Intervendrán las leyes mendelianas en esto? ¿Será una herencia directa? ¿Intervendrán factores predisponentes, como el alcoholismo de los padres, sífilis o tuberculosis de los mismos? [...] Lo único que se puede asegurar con certidumbre es la intervención del factor hereditario<sup>534</sup>.

La herencia permitía señalar la tarea ineludible de la profilaxis en un ámbito que una vez más unía la anomalía social y la patología mental; y al mismo tiempo considerar al paciente ya diagnosticado como irrecuperable. Las medidas profilácticas en las que una esquizofrenia latente podía transformarse en delito o en locura; y el temperamento esquizotímico devenir en la esquizofrenia, signaba una vez más la preocupación que hemos visto esbozarse en páginas anteriores y que servía para iluminar los desvelos del

---

<sup>533</sup> Alberto Aranda de la parra, *op cit*, p.30

<sup>534</sup> Pablo Lavista, *Algunas consideraciones sobre la teoría infecciosa de la esquizofrenia*, Tesis de la Facultad Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1935, pp.19-20.

alienismo en un dominio que pretendía abarcar todo el campo social: “Los males sociales más graves y extendidos en las clases desheredadas de la sociedad y en las clases laborantes (obreros y campesinos) no se limitan a ellas [...] La *enajenación mental* y las narcomanías [...] no son exclusivas de una clase social”<sup>535</sup>. Ello permitía la indagación acerca de las posibles causas responsables de que la predisposición hereditaria se activara. Para unos había que definir: “si por un factor transmisible de modo recesivo o dominante [...] hay en los enfermos una menor resistencia latente, hereditaria y de orden degenerativo del sistema nervioso central”<sup>536</sup>. Otros indicaban la importancia de comprender el agente tóxico como un virus “filtrable totalmente independiente del virus conocido o [...] bien como un ataque anterior a las glándulas endocrinas creando en ellas una disfunción y una intoxicación crónica para el sujeto capaz de poner en liberación el automatismo psíquico que en un enfermo con predisposición constitucional se convertiría en esquizofrenia”<sup>537</sup>. Como fuera, las disquisiciones sólo abarcaban al tipo esquizotímico “normal” pero cuyas características exacerbadas podían desarrollar la esquizofrenia; y al tipo esquizoide anómalo característico de los infractores de la ley, y los transgresores morales. El objetivo era la tarea de prevención ya que “aquellos individuos que refieren a sí mismos lo que ocurre en el ambiente y para quienes los derechos de los demás son poca cosa comparados con los propios, son psicópatas de diversas clases, sobre todo *esquizofrénicos latentes y descendientes de esquizofrénicos*”<sup>538</sup>; ante estos sujetos que si bien no sufrían la enfermedad (en cuyo caso no habría mucho que hacer) pero cuya anomalía se ligaba estrechamente con ella, era necesario señalar que:

La profilaxis de la delincuencia y de la criminalidad es profunda, su prevención no está solamente en el Código Penal sino en evitar el avance rápido de los padecimientos mentales y trastornos psíquicos [...] Debe ensayarse la esterilización de los anormales en los casos indicados legal y científicamente [...] Para llegar a la meta de la higiene mental hay dos caminos: uno que se dirige a la prevención de las indisposiciones mentales y psíquicas y otro que va más allá

---

<sup>535</sup> Alfonso Pruneda, “La higiene y la medicina sociales”, en *La gaceta médica de México*, 64-3 (1933):130-131

<sup>536</sup> Alberto Aranda de la parra, *op cit*, p. 30

<sup>537</sup> Pablo Lavista, *op cit*, p.32

<sup>538</sup> Edmundo Buentello y Villa, *Consideraciones clínicas y nosológicas sobre el delirio de interpretación*, Tesis de medicina, Facultad nacional de medicina, México, 1930, p.52.

porque busca la elevación de la personalidad sana con el objeto de superar sus máximos potenciales<sup>539</sup>.

Las teorías de la esquizofrenia develaban las inquietudes de la sociedad mexicana con respecto a sí misma. Guillermo Dávila asoció la esquizofrenia a jóvenes casi en su totalidad y como él mismo escribía de *raza blanca*, dedicados al estudio y con un futuro prometedor. En su obra se atisbaba la ansiedad sobre un mal que, como escribía uno de sus contemporáneos, ”escoge el periodo más arrobador de la vida para herir funestamente y sin remedio”<sup>540</sup>. Otros autores extendían la esquizofrenia a todos los sectores sociales y tras señalar que era “hereditaria” añadían sin embargo que “nuestros indígenas se ven atacados de ella con frecuencia sorprendente” pero que ello no era “sólo debido a la herencia sino a un mecanismo psicológico de otra índole”<sup>541</sup>. En un estudio realizado en 1931, en el que Luis Gutiérrez Vargas estudiaba una muestra de internos en el Manicomio General de La Castañeda según la tipología de Kretschmer además de consignar que treinta y ocho de los enfermos presentaban el tipo atlético y tres el pícnico, señalaba que de ellos treinta y uno tenían la piel “morena”, seis “poco morena”, dos “más blanca que morena”, y otros dos “blanca”<sup>542</sup>. Los biotipos servían así para recodificar las categorías raciales en un léxico, aparentemente más neutral, basado en la comprensión de la naturaleza única de la diferencia hereditaria individual, en vez de girar en torno al concepto de razas puras. Cuando Gutiérrez Vargas hablaba de “poco morenos”, “morenos”, o “más blancos que morenos” no hacía sino develar las tensiones irresueltas que conformaban la trama del proyecto idílico posrevolucionario de una sociedad homogeneizada por el mestizaje. La teoría de los tipos arraigaría y en un informe posterior de 1947 José Gómez Robleda advertía que el temperamento de los hombres mexicanos era *esquizotímico*, siendo sus enfermedades mentales más frecuentes la neurosis obsesiva y *la locura esquizofrénica*. Asimismo advertiría en los indígenas un funcionamiento defectuoso de las glándulas suprarrenales que los hacía predominantemente bajos de estatura, propicios a los mareos, la estupefacción, la falta de imaginación, el asma, *la psicosis maniaco-depresiva* y la

---

<sup>539</sup> Silvestre Delgado, *op cit*, pp.112-113.

<sup>540</sup> Enrique O. Aragón, “La hebefrenia”, *Gaceta médica de México*, 54-3 (1921): 222

<sup>541</sup> Pablo Lavista, *op cit*, p.17

<sup>542</sup> Luis Gutiérrez Vargas, *Relaciones del desarrollo corporal con el temperamento psicológico del individuo (observaciones en enfermos esquizofrénicos y maniaco depresivos)*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1931, pp.49-135.

hipersexualidad<sup>543</sup>. Estas características, añadía, no eran provocadas por una inferioridad racial sino por las condiciones de marginación en las que se habían visto inmersos. El razonamiento sinuoso a través del cual se pretendía conceder un valor determinante a la herencia y amparar así cierto estado de cosas, y conceder también un valor determinante al ambiente que propiciara la tarea de regeneración de la nación, permitía *simultáneamente* evitar y alentar intervenciones.

El segundo fantasma al que se vincularon la demencia precoz y la esquizofrenia, fue sin duda el de la *regresión*. Efectivamente, a partir de la *spaltung* de Bleuler y su defensa de una *desunión de los elementos psíquicos que funcionan automáticamente*, se subrayaría la semejanza del paciente con el niño y con el primitivo. En su interés por la locura el mismo Darwin, con la publicación de *La expresión de las emociones en el hombre y los animales* (1872), había subrayado la lectura de un autor leído ampliamente en México como Henry Maudsley<sup>544</sup>, para quien los pacientes sujetos a condiciones degenerativas retornaban a un estadio más primitivo tal y como evidenciaban sus gruñidos y aullidos salvajes, y la rudeza de su comportamiento. En el mismo tenor, J. Hughlings Jackson (1835-1911) distinguía entre los síntomas negativos (el deterioro de las funciones superiores) y los síntomas positivos (alucinaciones, delirio, conducta estereotipada) que contemplaba como fenómenos regresivos procedentes de los niveles más primitivos del sistema nervioso<sup>545</sup>. La ecuación infancia igual a primitivismo era particularmente sugerente. El demente precoz, el esquizofrénico se transformaba en muestra del deterioro irreversible que acaecía si el adulto regresaba a la infancia. Escribía Dávila: “Poco a poco se van convirtiendo en niños, *con completo automatismo de sus funciones de asociación* e incapaces de afrontar la lucha de su existencia”<sup>546</sup>. Edmundo Buentello añadía: “En el niño [...] en su predominio sobre la lógica los deseos tan pronto nacen se encuentran ya realizados [...] esta actividad semejante a la del salvaje y el hombre primitivo [...] *Lo patológico* se caracteriza en primer lugar por la imposibilidad de corregirlo y sobre todo por su ulterior elaboración si está ya puesto

---

<sup>543</sup> José Gómez Robleda, *La imagen del mexicano*, Conferencia sustentada en el Anfiteatro Simón Bolívar el 1 de octubre de 1947, durante el ciclo organizado por la Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas, México, 1948, pp. 21-22.

<sup>544</sup> Ver nota 170.

<sup>545</sup> John Hughlings Jackson es considerado uno de los padres de la neurología inglesa. Su obra clásica *A study of convulsions* (1869) marcó un hito en el estudio de las epilepsias. Sus publicaciones fueron tan numerosas como novedosas. Realizó importantes aportes a la metodología del examen neurológico, en neurooftalmología, localización cerebral del lenguaje y neurobiología evolutiva. Para lo que nos ocupa, cfr. G.E Berrios, “Positive and negative symptoms and Jackson”, *Archives of General Psychiatry* 42 (1985): 95-97.

<sup>546</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, p.69.

en acción el correspondiente mecanismo afectivo”<sup>547</sup>. Y Alberto Aranda de la Parra: “Esta noción del déficit dinámico *primitivo* [...] considera la pérdida del contacto con la realidad como la manifestación del trastorno psíquico primitivo: proceso de compensación, construcción de un mundo imaginario”<sup>548</sup>. La vinculación de la esquizofrenia y la demencia precoz con estados regresivos se asociaba a la idea de un exceso de pasión o de deseo que para el sujeto era imposible constreñir y que, incapaz de soportar la frustración, le hacía buscar su realización en un mundo imaginario que contravenía al de la realidad. Ello coincidía *con una inquietud con respecto a la figura del niño como objeto y sujeto de peligro potencial*. Efectivamente, se trataba en primer lugar de subrayar en él un estado anterior *salvaje* que la familia y el Estado debían *civilizar*. En segundo lugar de exponer mediante la asociación con la locura irreversible la imagen de lo que el fracaso en la tentativa civilizatoria podía suponer.

En el Primer Congreso Mexicano del Niño llevado a cabo en 1921, el Doctor Rafael Santamarina advertía de la necesidad de dilucidar “una imagen del tipo de niño *normal y promedio* que asiste a nuestras escuelas”<sup>549</sup>. Posteriormente, en su calidad de Director del Departamento de Psicopedagogía e Higiene establecido en la Secretaría de Educación Pública, Santamarina introducía la biotipología, la antropometría y la psicometría en las escuelas mexicanas a través de la creación de las pruebas estándar. Samuel Ramírez Moreno destacaba, veinticinco años después, el papel de la psiquiatría en el proceso: “Desde hace más de treinta años se empezaron a usar *tests* psicológicos [...] Los *tests* que se emplearon en las escuelas para determinar el desarrollo de los niños *normales* y la clasificación de los débiles mentales fueron los de Binet-Simon adaptados por el Dr. Rafael Santamarina”<sup>550</sup>. Ramírez Moreno consideraba ineludible establecer programas de higiene mental en las escuelas para “prevenir desequilibrios de la psiquis y evitar alienados, criminales o perversos”<sup>551</sup>, y había recomendado que las instituciones educativas proporcionaran atención especial a “los niños que ya tienen una constitución psicopática o un padecimiento mental o nervioso”. Es decir, los niños que ya en el ámbito de la familia podían definirse como “indisciplinados, amorales,

---

<sup>547</sup> Edmundo Buentello y Villa, *op cit*, p.50.

<sup>548</sup> Alberto Aranda de la Parra, *op cit*, p.29.

<sup>549</sup> Rafael Santamarina, “conocimiento actual del niño mexicano desde el punto de vista médico-pedagógico” en *Memoria del primer Congreso Mexicano del Niño*, El Universal, México, 1921, pp.264-266.

<sup>550</sup> Samuel Ramírez Moreno, *op cit*, p. 57.

<sup>551</sup> Samuel Ramírez Moreno, “Higiene mental escolar en México. Labor que debe desarrollarse. Formación de Ligas y Comités”, *Revista Mexicana de Psiquiatría Neurología e Higiene Mental* 3-18 (1937):8.

perversos, psicópatas o enfermos”<sup>552</sup>. En el año de 1936, las tareas del Departamento de Psicopedagogía e Higiene serían definidas así: “prevenir los estados psicopatológicos en los escolares, conservar la salud mental y mejorar el estado psíquico del escolar, estudiar a los *niños problema*, desarrollar la higiene mental del aprendizaje, estudiar los problemas sexuales de los estudiantes, finalmente llevar a cabo una labor de propaganda y educación”<sup>553</sup>. La regeneración de una nación cuyo modelo acababa siendo el de la gran familia posrevolucionaria, suscitaba en torno al niño una serie de factores que estaban circularmente ligados: valoración económica y afectiva de la infancia, aprensión en torno a ella en cuanto responsabilidad de los peligros corridos por el niño pero también en cuanto a los peligros que el niño podía hacer correr a otros. Al considerar que en la infancia incidían el medio social y los factores biológicos, se hacía culpable a la sociedad y principalmente a los padres del comportamiento anormal de los niños. Silvestre Salgado advertía:

Es interesante estudiar las condiciones económicas y morales de la familia porque hay niños que están lacrados socialmente necesitando por lo tanto mayores cuidados del Estado [...] es indispensable hacerles comprender a los padres su propia importancia en la situación total del niño y hacerles formar un concepto de la relación de sus propios actos en su situación [...] a menudo manifiestan exageradas reacciones emotivas frente a ciertos problemas [...] y en cambio dejan pasar por alto los celos, la hipersusceptibilidad, y otros muchos signos de graves trastornos en la personalidad [...] Sus propias reacciones [...] a menudo provienen de problemas mentales propios y merecedores de un estudio cuidadoso<sup>554</sup>.

La infancia como fase histórica del desarrollo vital que podía determinar la forma general del comportamiento se convertía en el gran instrumento del alienismo. Quedaban sometidas con pleno derecho a la inspección psiquiátrica todas las conductas del niño en la medida en que eran capaces posteriormente de bloquear e interrumpir la conducta del adulto, y reproducirse anacrónicamente en la madurez. Escribía una vez más Edmundo Buentello:

---

<sup>552</sup> *Ibid*, p.9.

<sup>553</sup> Instituto Nacional de Psicopedagogía de la Secretaría de Educación Pública, *Departamento de Psicopedagogía y Médico Escolar*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1936, p. 92.

<sup>554</sup> Silvestre Salgado, *op cit*, pp.94-104

En el niño, el desarrollo imaginativo normal que todos conocemos, hace que su predominio sobre la lógica los deseos tan pronto nacen se encuentran ya realizados [...] esta actividad imaginativa del niño semejante al salvaje y a la del hombre primitivo, ha servido [...] para hacer dos grupos: el primero corresponde al de los mitómanos [...] vanidosos y perversos. La mixtificación, la calumnia, las denuncias falsas [...] y el vagabundaje forman parte de este cuadro. En el segundo grupo el carácter egocéntrico se acentúa más aún [...] el pensamiento, *lejos de tener tendencias a socializarse*, deja el campo libre al ensueño que les satisface [...] La desviación o perversión imaginativa es o puede ser un carácter común en las constituciones morbosas infantiles [...] y *en la constitución esquizofrénica paranoide*<sup>555</sup>.

Asimismo eran psiquiatrizables todas las conductas del adulto en la medida en que de una u otra manera, con la analogía, la semejanza o la relación causal pudieran asemejarse a la conducta del niño: “El demente precoz es un niño – añadía Dávila- en el cual, al empezar a adquirir nociones, una idea siempre viene acompañada de la evocación de la idea antagonista [...] En los adultos esto desaparece o sólo existe en casos muy limitados”<sup>556</sup>. Al considerar a la infancia (compartida por normales, anómalos y locos) punto focal, la psiquiatría podía llegar a ser la ciencia de las conductas normales y patológicas; ser la instancia del control general de las conductas. Paradójicamente identificar al esquizofrénico con el niño, significaba abandonar a aquél a favor de éste, de manera que la psiquiatría ya no trataba de curar, o no lo hacía esencialmente. La conversión del demente precoz en niño signaba el fracaso de la familia que, si no lograba adherirlo al sistema de normalización, acudía a otras instancias para *refamiliarizar* al individuo, transformándolo en adulto como miembro de un sistema recíproco de obligaciones. La psiquiatría, sin embargo, caracterizaba como irreversible la regresión a la infancia, se convertía en custodia de ciertos individuos y dedicaba sus esfuerzos a promover la curación de lo que consideraba la raíz del mal, las familias, los niños que aún no devenían adultos, no los adultos que habían – *según ella*- devenido niños. Con ello, se atribuía la función de protectora de la sociedad. La higiene mental, escribía Silvestre Salgado “será en el porvenir la verdadera profilaxis de todas las psicopatías y enfermedades mentales”<sup>557</sup>.

---

<sup>555</sup> Edmundo Buentello y Villa, *op cit*, pp.48-49.

<sup>556</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, pp.80-81.

<sup>557</sup> Silvestre Salgado, *op cit*, p.112



Los pacientes diagnosticados de demencia precoz y de esquizofrenia fueron asociados por lo tanto con el espectro de la *degeneración* y de la *regresión*. Así, la visión orientada hacia la psicoterapia y el psicoanálisis en México los declaró irrecuperables y pudo con ello prestar atención a la intervención a través de la modificación de las circunstancias que incidían en el mexicano de tipo medio. Se propuso un modelo en el que la esquizofrenia era el fruto regresivo del surgimiento automático de las fuerzas primarias del *ello*, en un yo debilitado que sufría irremisiblemente sus efectos. Este desarrollo se hace aún más evidente si examinamos brevemente lo que concierne a los grandes hitos del tratamiento de la enfermedad.

A finales de los años treinta comenzaron a proponerse el uso de la insulina, la inducción de crisis convulsivas mediante el metrazol, el electroshock y la lobotomía prefrontal<sup>558</sup>. En 1933, el psiquiatra alemán Manfred Sakel daba a conocer los resultados de sus experimentaciones con la insulina. El “método de Sakel”, insulino-terapia o terapia del coma insulínico, había sido descubierto accidentalmente al comprobar que tras administrar insulina a morfinómanos éstos convulsionaban<sup>559</sup>. Si bien sus resultados fueron muy alentadores, la insulina *no intervenía en los mecanismos patogénicos –por lo demás desconocidos–* de la esquizofrenia, sino que *disminuía la sintomatología* a costa de un riesgo enorme en su implementación. Samuel Ramírez Moreno escribía:

La técnica puede resumirse en lo siguiente: Estando el enfermo acostado y en ayunas aplicarle la inyección subcutánea o intramuscular de insulina [...] Los incidentes que se señalan son: el choque seco, que se caracteriza por la ausencia de transpiración; el choque severo, crisis epilépticas, colapso vasomotor, hipotermia debajo de 35 grados, pulso arriba de 40; taquicardia de 120 y más [...] El tratamiento da como resultado cierto número de muertes [...] Nosotros lo hemos empleado y en ocasiones hemos podido observar complicaciones graves y síntomas alarmantes que nos han obligado a interrumpirlo. Tengo referencia de algunos resultados funestos que han obtenido varios colegas mexicanos, por lo cual desde

---

<sup>558</sup> Samuel Ramírez Moreno, “Tratamiento de la esquizofrenia por choques convulsivos de pentametiltetrazol”, *Gaceta Médica de México* 48-5 (1938): 449-471. También Ramón de la Fuente et al, *Salud mental en México*, FCE, México, 1997, p.15. El Centro Médico Nacional 20 de noviembre del Instituto de Seguridad Social de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) lleva a cabo en la actualidad operaciones de psicocirugía, procedimiento neuroquirúrgico que se basa en la intervención de conductos nerviosos patológicos del cerebro para modificar síntomas de la conducta en pacientes afectados de esquizofrenia, trastorno obsesivo compulsivo, y trastornos de alimentación. [http://www.issste.gob.mx/website/comunicados/boletines/2005/enero/b002\\_2005.html](http://www.issste.gob.mx/website/comunicados/boletines/2005/enero/b002_2005.html)

<sup>559</sup> Jean Garrabé, *op cit*, pp.95-97.

hace algún tiempo hemos dejado de usarlo en nuestra práctica y sólo lo instituímos en casos especiales<sup>560</sup>.

El médico húngaro Ladislao von Meduna estudiaba desde 1924 el antagonismo entre las preparaciones neuronales de epilépticos y esquizofrénicos. Tras encontrar apoyo en otras experiencias en la literatura médica, se convenció de llevar este antagonismo biológico a la clínica<sup>561</sup>. Dedujo que ambas enfermedades, por alguna razón desconocida, tendían a excluirse. Estos supuestos teóricos demostraron después ser totalmente erróneos, pero Meduna hizo sus primeros intentos de provocar convulsiones artificiales en pacientes utilizando alcanfor. Las lesiones y a veces los abscesos que provocaba el aceite alcanforado lo llevaron a privilegiar la experimentación con estricnina, brucina, tebaína, pilocarpina, y otros, sin resultado. A partir de 1937, luego del Congreso organizado por la Sociedad Suiza de Psiquiatría en Münsingen, comenzó a utilizarse progresivamente cardiazol para inducir convulsiones en pacientes preferentemente esquizofrénicos. Como la insulina, el cardiazol *tampoco intervenía en los mecanismos patogénicos de la esquizofrenia, sino que disminuía la sintomatología* de la enfermedad con independencia de su patogénesis. Por esta razón, la cardiazolterapia motivó innumerables experimentaciones. Sus mejores resultados se daban en pacientes esquizofrénicos agudos; en los crónicos, el fracaso era la regla. Ramírez Moreno describía el tratamiento de la siguiente manera: “El choque consiste en un ataque epiléptico [...] Aura en ocasiones, pérdida de la conciencia, convulsiones tónicas – a veces precedidas de movimientos desordenados y mioclonias- convulsiones clónicas, sueño profundo y además otros pequeños síntomas de cada periodo como mordedura de la lengua, emisión de orina, eyaculaciones sin erección, estados crepusculares paroxísticos, etc. [...] *es aventurado hablar de curaciones*”<sup>562</sup>.

En Roma, en abril de 1938, se aplicó el primer electroshock en seres humanos registrado como experiencia clínica. Hacía dos años que los italianos Ugo Cerletti y Lucio Bini venían experimentando en la producción de convulsiones mediante electricidad en animales<sup>563</sup>. Los médicos mexicanos quisieron experimentar con sus pacientes internados en el Manicomio Nacional las ventajas que ofrecía el electroshock

---

<sup>560</sup> Samuel Ramírez Moreno, “Causas y tratamientos de la esquizofrenia”, *Gaceta médica de México* 74-1 (1944):191-194.

<sup>561</sup> Jean Garrabé, *op cit*, p.97.

<sup>562</sup> Samuel Ramírez Moreno, *op cit*, pp.205-210.

<sup>563</sup> Jean Garrabé, *op cit*, p.98

por sobre la insulina y el cardiazol, sobre todo porque “los métodos químicos demostraron ser muy poco fiables, por lo que a menudo el médico y el paciente, aterrado, tenían que esperar varios minutos hasta descubrir si el episodio convulsivo se producía o no”<sup>564</sup>.

El doctor Mario Fuentes escribe el artículo “El electrochoque en psiquiatría y en medicina general” que se publica en 1948 [...] comenta que [el procedimiento] llegó a México en 1940, pero que no se le dio la debida importancia ni se reconoció la extensión de este recurso terapéutico. Es hasta 1943 que se comenzó a emplear en el Manicomio de La Castañeda [...] El doctor Guillermo Calderón Narváez [...] relata que encontró un equipo de Terapia de Electrochoque embalado y después de leer el instructivo de los fabricantes, comenzó a utilizarlo en ese hospital [...] Fuentes señala que el electrochoque está especialmente indicado en las psicosis afectivas [*no en la esquizofrenia separada desde Kraepelin de las psicosis afectivas o maniacodepresivas*] concepto que se iba solidificando con los años [...] El autor propone combinar la TEC con la psicoterapia, adscribiéndose en las teorías psicológicas de la época, en que la TEC estaba ubicada como un recurso para modificar abruptamente los estados de conciencia o generar estados regresivos que permitirían una reconstrucción posterior de la personalidad con ayuda de la psicoterapia<sup>565</sup>.

Pese a la introducción de nuevos tratamientos, fallidos, *la descripción clínica de Kraepelin y el modelo de la esquizofrenia de Bleuler eran (y siguen siendo hasta el día de hoy) los basamentos del concepto de esquizofrenia*. En su análisis epistemológico e histórico sobre el diagnóstico de la enfermedad, Mary Boyle advierte las notables mutaciones del concepto y señala cómo los investigadores clínicos rara vez se han percatado de ellas. Arguye que la introducción, la definición y la caracterización de la noción teórica no satisfacen los criterios de adecuación establecidos. Afirma que los psiquiatras, los pacientes, las familias, las agencias de servicios sociales, tenían "necesidad" de una entidad clínica llamada esquizofrenia y que ésta es un constructo: “En lugar de concluir infiriendo la demencia precoz y presentando evidencia empírica en su favor, Kraepelin comenzó con la demencia precoz y procedió a describir lo que

---

<sup>564</sup> Richard Kaplan, *Medicalizar la mente: ¿Sirven de algo los tratamientos psiquiátricos?*, Herder, Barcelona, 2011, pp.99-100.

<sup>565</sup> Ricardo Colín Piana e Ignacio Ruiz López, “Inicios de la terapia electroconvulsiva en México”, *Archivo de Neurociencias* 2-1 (1997):27.

denominó sus casos [...] Escribía como si los datos que apoyaran la introducción de su concepto [de demencia precoz] hubieran sido ya presentados como evidencia, cuando lo cierto es que no lo habían sido”<sup>566</sup>. Bleuler por su parte partió de Kraepelin, lo cual ya era un problema en tanto que partió de datos que en realidad no existían, pero además “no estableció el criterio a través del cual unos síntomas podrían calificarse como fundamentales y otros como accesorios [...] tampoco describió ninguna relación consistente entre unos y otros”<sup>567</sup> Ni Kraepelin ni Bleuler, concluye Boyle,

Presentaron evidencia de haber observado un patrón de regularidades que justificara la inferencia de un nuevo constructo hipotético, incluso sin la asunción del origen cerebral de la enfermedad. Ciertamente ninguno de ellos identificó un síndrome aunque su uso equivocado del término “signo” podía conllevar la impresión errónea de que ellos, o alguien más, lo había hecho [...] Ninguno de ellos presentó una sola evidencia empírica relevante a su pretensión de justificar la introducción de los constructos de demencia precoz y esquizofrenia<sup>568</sup>.

Las categorías de demencia precoz y de esquizofrenia- añadimos nosotros- tuvieron sentido en la constitución de un sujeto racional y moderno para el que el progreso se convertía en un imperativo de identidad. Al articular la ruptura entre la razón y la voluntad que la esquizofrenia suponía, el paciente no sólo era localizado fuera de una narrativa teleológica del yo sino como resistente a los imperativos de dicha narrativa. El alienismo reivindicaba una autoridad basada en la evidencia científica pero que parecía verse incitada por fantasmas que concernían a la sexualidad, las dificultades en las relaciones familiares, la separación entre lo público y lo privado, y las relaciones inéditas con los nuevos regímenes de creencia. Los conceptos de funcionalidad y productividad atribuidos al sujeto moderno eran precisamente aquellos de los que carecía su Otro: el sujeto psicótico. La experiencia de la normatividad, estructurada tanto por los conceptos científicos como por los juicios morales, debía entonces situarse en más de una dimensión.

Hay razones que pueden hacernos atisbar el éxito de la hipótesis continuista entre la demencia precoz y la esquizofrenia. Ayudaba a simplificar la complejidad del

---

<sup>566</sup> Mary Boyle, *op cit*, p.46.

<sup>567</sup> *Ibid*, p.64

<sup>568</sup> *Ibid*, p.80

comportamiento de los individuos y proveía de un cierto marco de inteligibilidad ante lo que antes se percibían como conductas dispares entre las que no había ninguna conexión. Hemos señalado con anterioridad cómo la continuidad permitió distinguir, *con el aval de la legitimidad científica*, a los pacientes curables de los incurables, y favoreció simultáneamente el acercamiento al psicoanálisis y la psicoterapia que, tal y como fueron comprendidos en México, suponían una prolongación de los antiguos anhelos para una regeneración moral de la nación.

La llegada de tres discípulos de Ramón y Cajal<sup>569</sup> a México, exiliados tras la Guerra civil española, Isaac Costero (1903-1979) en el área de anatomía patológica, González Rodríguez Lafora (1886-1971) en la de neuropatología, y especialmente la de Dionisio Nieto (1908-1985), que ocupó la cátedra de Patología del Sistema Nervioso en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México, y fue director del pabellón del Manicomio General de La Castañeda, abrió la vía a la investigación neuropatológica y a la psicofarmacología, que exploraremos más adelante<sup>570</sup>. La neurología procuraba obtener respuestas, pero no respuestas verbales de los sujetos, sino respuestas descifrables clínicamente en su cerebro. Si con anterioridad el paciente diagnosticado de demencia precoz había desaparecido *en aras de facilitar las investigaciones preventivas y profilácticas sobre el medio social*, ahora el paciente diagnosticado de esquizofrenia desaparecía *en aras de facilitar una investigación sobre el cerebro*. Los espectros una vez más eran dos, *el de la degeneración y el de la regresión*. En la neurociencia, la degeneración cobraba relevancia en la fisiopatología de la esquizofrenia en términos de gliosis o de imagimática cerebral, y se transformaba en neurodegeneración. La regresión aparecía desde que lo que los neurólogos percibían era, una vez más, una liberación de las funciones inferiores, subcorticales, *primitivas del*

---

<sup>569</sup> Santiago Ramón y Cajal (1852- 1934), Premio Nobel en 1902, descubrió la sinapsis o los mecanismos que gobiernan la morfología y los procesos conectivos de las células nerviosas, una nueva y revolucionaria teoría que empezó a ser llamada la «doctrina de la neurona», basada en que el tejido cerebral está compuesto por células individuales. Cfr. Pedro Laín Entralgo, *Dos biólogos: Claudio Bernard y Ramón y Cajal*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949; José María Piñero, *Cajal*, Salvat, Barcelona, 1985.

<sup>570</sup> Sobre el exilio español de estos científicos en México Cfr. José Luis Díaz, “El legado de Cajal en México”, *Revista de Neurología* 48-4 (2009):207-215. Sobre Lafora en México y su estudio del famoso violador de Tacuba internado en La Castañeda, Goyo Cárdenas, Cfr. Rafael Huertas y Raquel Álvarez, *¿Criminales o locos? Dos peritajes psiquiátricos del Dr. Rodríguez Lafora*, CSIC, Madrid, 1987. También Andrés Ríos Molina, *Memorias de un loco anormal: El caso de Goyo Cárdenas*, Debate, México, 2010, p.55-90. Sobre Dionisio Nieto, Cfr. María Cristina Sacristán, “En defensa de un paradigma científico: el doble exilio de Dionisio Nieto en México 1940-1985” en Rafael Huertas et al, *De la edad de plata al exilio: construcción y reconstrucción de la psiquiatría española*, Frenia, Madrid, 2007, pp.327-346. También Adela Nieto, *La obra científica de Dionisio Nieto*, Instituto de Investigaciones Biomédicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

*cerebro* debido a una falla en la inhibición que normalmente ejercían las funciones corticales superiores. Lo que parecían modelos absolutamente distintos (el psicologicista y el biologicista) coincidían. Había regresión, había primitivismo y el énfasis se situaba o bien en un déficit cognitivo *progresivo* o bien en un deterioro asimismo *progresivo* de la función social. ¿Qué es entonces la historia de la demencia precoz y de la esquizofrenia sino *el relato del silencio* del sujeto diagnosticado de la demencia precoz y la esquizofrenia, mientras a su alrededor se desplegaban las hipótesis?

## 1.6 Breve antología de vidas extraviadas

Estamos más bien ante una antología de vidas [...]son espejos que inclinan menos a servir de lecciones de meditación que a producir efectos breves cuya fuerza se acaba casi al instante [...]Vidas singulares convertidas, por oscuros azares, en extraños poemas; tal es lo que he pretendido reunir en este herbolario.

Michel Foucault

En la aventura de la investigación crítica hemos prestado atención a los casos concretos, casi invisibles, que hemos encontrado, como por fortuna, en manuscritos y archivos. Estos casos aparecen registrados de modo que fragmentos de la historia de cada sujeto ilustran la historia natural de la enfermedad mental<sup>571</sup>. Las citas y referencias *de* y *a* pacientes que fueron diagnosticados de demencia precoz y esquizofrenia producen, sin embargo, un efecto. Si citar al otro es fundamentar el propio discurso en una posición de saber donde se asevera que uno está en posición de dominar el discurso ajeno (el que se cita), no deja de ser cierto tampoco el hecho de que “algo diferente vuelve al discurso con la cita del otro [...] la amenaza y la expectación de un *lapsus* [...] [que] no deja de remitirnos a otro lugar”<sup>572</sup>. La selección que viene a continuación es fruto de una decisión y, por ello, sesgada. Es fruto, en el trabajo de archivo, de “esas impresiones de las que se dice que son físicas, como si pudiesen existir sensaciones de otro tipo”. He procurado “mantenerlas en la forma misma que me

---

<sup>571</sup> Alberto Carvajal, *op cit*, p.33.

<sup>572</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993, p.241

impresionaron”<sup>573</sup>. La cita no es un agujero por el que se contemplaría el paisaje de otro discurso; reclama la posición activa del lector, nos lleva a interrogar los supuestos de nuestras certezas y señalan un inicio que dibuja una pregunta “por el lugar de la historia singular de cada loco en tanto tejido cuya urdimbre es profunda y radicalmente social”<sup>574</sup>. Podemos empezar por leer:

Félix V remitido al Manicomio General de La Castañeda por la Oficina de Migración de Nuevo Laredo en 1927, diecinueve años, procedente de San Luis Potosí. Fue a Estados Unidos de América a trabajar y se desempeñó como picador de algodón. No habla y a duras penas dice su nombre. Perdió su trabajo y empezó a decir: “que los difuntos lo espantan”. Negativismo y mutismo absoluto. El interrogatorio es imposible<sup>575</sup>.

P. A de cuarenta y un años de edad, natural de Jalisco, de raza blanca, soltera y profesora de música, ingresó al sanatorio en 1924. De carácter y costumbres extravagantes fue enemiga de los quehaceres domésticos y se dedicó de preferencia a la música y al canto. Gustaba de vestirse elegantemente y gastar fuertes sumas de dinero desordenadamente. Perfeccionó sus conocimientos de canto en el extranjero. Disipada y coqueta, tuvo varios amantes y en Europa dio a luz un niño, a quien puso un nombre extravagante y llamativo. No tuvo cariño ni apego a su hijo que se crió en manos ajenas y posteriormente fue internado en un colegio. Cinco años antes de ingresar al Sanatorio, a causa de una impresión moral, sufrió un periodo de tristeza y abatimiento profundo y a expresar ideas incoherentes: “tengo horror por los microbios”, “la procreación humana es indecente”, “hay escasez de comida”, “Mi madre me ha echado sus gentes encima para que me maltraten y me cambien la fisonomía”. Usa pinturas para la cara, se pone los párpados con un rodete negro, gran cantidad de polvo en la cara y cosmético para los labios, lo que le da la apariencia de máscara [...] Llevando el pelo estirado hacia la región occipital, lo enrolla formando una trenza muy apretada, que queda después en posición horizontal [...] sus vestidos son de colores brillantes con numerosas adaptaciones creadas por ella [...] Su lenguaje está cargado de neologismos y revela múltiples ideas delirantes [...] En la noche cree que entran a su habitación y le descomponen los huesos, le maltratan los ojos, etc. En lo que se refiere a su madre y hermanas las

---

<sup>573</sup> Michel Foucault, *Vida de los hombres infames*, La piqueta, La Plata, 1996, pp.121-122.

<sup>574</sup> Alberto Carvajal, *op cit*, p.55

<sup>575</sup> AHSS, F-MG, S-EC, caja 196, exp.10949

odia, piensa que son las que tratan de perjudicarla y quienes le envían gentes para que “la mortifiquen espiritualmente”. [...] Las labores materiales que efectúa son reformadas y les da un carácter especialísimo. No corresponde a ningún objeto definido sino a figuras y dibujos creados por ella a los cuales les ha dado distinta significación. Por ejemplo en un tejido de hilaza explica que borda una hostia, un elote, hojas de elote, corredores y oficinas de palacio y la capilla real. Todo de manera arbitraria y caprichosa<sup>576</sup>.

Óscar C, de veintiún años de edad, estudiante, natural de México D.F, ingresó en el Manicomio General de La Castañeda en 1924. Es bisnieto del antiguo dueño de la hacienda La Castañeda. Comenzó a manifestar un miedo intenso manifestando que “lo querían ahorcar”. Se negaba a salir de su casa, a levantarse de la cama, a rectificar sus actos y se masturbaba con frecuencia. En el interrogatorio su temor excesivo dificultó que se pudieran obtener de él algunas respuestas. El matrimonio de sus padres es “moral y socialmente un fracaso”. Su padre estuvo loco seis meses antes de casarse y sufrió de psicastenia. Su madre es angloamericana y padece de histeria. Tras el nacimiento de Óscar su padre se marchó a París donde dilapidó su fortuna, y su madre abandonó el hogar y marchó a la Habana en busca de una vida de aventura. Un hermano mayor murió en la revolución. Otro, alcohólico, en un encuentro con la policía. Sus padres se han vuelto a unir y han tenido otro hijo en quien se advierten “todos los signos de los neuropsicópatas”. Antes de manifestarse su enfermedad Óscar ya era raro, irascible, tendía a exagerar y le obsesionaban “la historia y las matemáticas”. Tuvo una relación con una mujer de un “medio social inferior” y por disgustos con ella se hirió con un arma punzocortante. Presenta negativismo absoluto, impulsos de suicidio. Habla de manera ininteligible. Sólo se le entiende “quiero matarme”, “sáquenme de aquí”. La tristeza, la indiferencia completa, las alucinaciones oculares y auditivas, y el delirio de persecución son recurrentes<sup>577</sup>.

J.S, de Guanajuato, treinta y ocho años, de oficio tejedor y pintor. Hace tres años empezó a sentirse perseguido por la policía que creía reconocer en personas que accidentalmente encontraba. Más tarde comenzó a oír voces, primero como murmullo y luego claras y perfectamente articuladas pero sólo cuando se encontraba en una determinada “pulquería”. Lo insultaban de manera directa y así por ejemplo refiriéndose a él y a un amigo suyo oyó que decían: “pintores mulas

---

<sup>576</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, pp.145-146; 80.

<sup>577</sup> AHSS, F-MG, S- EC, caja.166, exp.9448



que no saben trabajar”. Durante mucho tiempo escuchó en el techo de su habitación voces que eran de la Madre Matiana, por lo que en varias ocasiones intentó desprenderlo o lo picaba con un cuchillo para dar con la persona cuyas voces oía. Escucha varias voces perfectamente claras: dos voces son de niño, una voz ronca de mujer, y otra de hombre. Es raro que hablen todas a la vez y cuando lo hacen no puede entender lo que dicen. Generalmente es una voz a veces débil como si viniera de lejos y otra fuerte, como si estuviera junto a él. Las que más lo insultan son las de la mujer, en primer lugar, y luego la del hombre. Las de los niños lo defienden. No es raro que riñan entre sí, atacándolos unas y defendiéndolo otras. En ocasiones no son insultos lo que oye, sino órdenes: “No te emborraches”, “Vete, aléjate”. Le adivinan el pensamiento pues repiten lo que interiormente piensa. Ha percibido sin causa alguna, olor a fósforo y a azufre. Ha sentido que alguien le tocaba el hombro mientras la voz le llamaba. Algunas veces ha intentado averiguar la causa del origen de sus voces: “fue a ver a una hechicera para que lo desembrujara, después creyendo que eran por intervención diabólica se hizo profundamente religioso, exageraba las prácticas de piedad, usaba agua bendita con la que rociaba su casa y sus vestidos y llevaba pendientes del cuello numerosas reliquias y escapularios”. Al principio, desesperado por tanta alucinación molesta lanzaba contra el sitio donde oía las voces cualquier objeto a su alcance; hoy, a pesar de los insultos que oye, se muestra tranquilo, a veces indiferente: se ha familiarizado con sus alucinaciones<sup>578</sup>.

P.J.H, de ventisiete años, natural de Chihuahua, soltero, ingeniero de minas, de raza blanca, ingresó al sanatorio en 1924. Declaraba que “Era perseguido por el gobierno pues lo tomaban como conspirador en la revolución del año de 1923 y lo habían acusado de tal modo que no tenía salvación posible. Estaba condenado a ser fusilado y esperaba que de un momento a otro fueran por él”. Cuando tocaban a su casa, se atemorizaba de modo extraordinario y decía que “ya lo iban a matar”. Al simularle que iban por él [...] ardid del que se valieron para internarlo, con resolución dijo: “estoy a sus órdenes” y se dejó conducir desde Chihuahua al sanatorio con el convencimiento de que iban a ejecutarlo [...] Si se le ofrecía alguna cosa, si se le invitaba a escribir a su familia, contestaba siempre que era inútil todo, que ya no podía desear nada puesto que “lo habían arruinado “ y que “se apresuraran a acabar con él para no hacerlo sufrir ya”. Cada día se hace más retraído, más desconfiado. Se pone de rodillas y en oración por largas horas, se

---

<sup>578</sup> Francisco Nuñez Chavez, *op cit*, pp.71-73

alimenta poco y no duerme [...] Varios meses tiene de permanecer en la misma postura [...] Su aspecto es el de un autómeta movido por resortes<sup>579</sup>.

O.B; de veinticuatro años de edad; de México D.F, soltero, ferrocarrilero, de raza mestiza. Ingresó en el sanatorio en 1925. Se siente sano aunque por momentos ha creído “perder la cabeza”. Tiene alucinaciones auditivas. Escucha cuando está en su pieza la voz de su padre; luego son voces desconocidas que le dan malas noticias: “B acaba de matar a tu padre”. En estos casos su rostro denota miedo y tristeza, y todo su cuerpo es agitado por un temor convulsivo. La afectividad reviste aspectos paradójicos: la noticia de que toda su familia había muerto le causó risa<sup>580</sup>.

Señorita A.M.B, natural de Guanajuato, de cuarenta y siete años de edad. Soltera, criolla, profesora de corte. Ingresó en el sanatorio en 1927. Desde joven mostró gran dedicación al estudio, costumbres morigeradas y tendencia al misticismo. Al morir su única hermana en 1910 aumentó sus prácticas de devoción agudizándose éstas aún más a raíz de la muerte de sus padres [...] Aparecieron ideas delirantes múltiples de carácter persecutorio [...] Su porte revela descuido, sus ropas son sucias y rotas, lleva en el pecho colgados rosarios y crucifijos. En los oídos se coloca tapones de algodón para no oír las voces que la atormentan [...] varias personas le hablan, a todas las conoce, son sus padres hermanos y parientes. La molestan, la insultan, se burlan de ella [...] dos o más personas practican actos obscenos en su pieza. A veces ha visto a lo lejos, a través de una ventana, las caras de su padre y de su madre [...] Las enfermeras son carceleras pagadas para cautivarla y destruir su pureza. La persecución de la que es objeto, encabezada por sus hermanos se ha extendido contra el clero y contra todas las personas católicas. [...] A consecuencia del automatismo psíquico manifiesto existe un profundo ataque a la personalidad. Ella es hombre, de cincuenta años, se llama el Caballero de la Triste Verdad. Tiene un hijo de dieciocho años que sufre los mismos ataques que él. Es millonario e inmaculado<sup>581</sup>.

La señorita E.H, natural de Nuevo León, de cuarenta y tres años, perteneció a la orden de las dominicas y siendo novicia vino a México como profesora de un colegio fundado por dicha orden en la villa de Azcapotzalco. A principios de 1910,

---

<sup>579</sup> Guillermo Dávila, *op cit*, pp.133-134

<sup>580</sup> *Ibid*, pp.120-121

<sup>581</sup> Edmundo Buentello y Villa, *op cit*, 87-90

comenzó a experimentar sentimientos de odio inmotivado por la superiora de su convento. Se hizo desobediente e indisciplinada, sufría por momentos de accesos de agitación motriz durante los cuales gritaba, desgarraba sus ropas y expresaba ideas absurdas. Un día salió corriendo de la capilla donde acababa de tener una visión acerca de las futuras guerras que sobrevendrían en la república mexicana [...] Constantemente hablaba de que ella “se sentía inspirada por Dios” y sería “la futura superiora de su convento”. Fue llevada a su casa donde tuvo ideas de persecución contra las religiosas del convento; ideas de grandeza inspiradas por Dios; alucinaciones psíquicas (“siento que me dicen, oigo mentalmente”) y algunas raras alucinaciones visuales pues afirmaba que “veía al diablo vestido en parte de mujer, con tacones altos y envuelto en una capa”. Ejecutaba actos ordenados por las alucinaciones. Tuvo frecuentes impulsos de suicidio intentando arrojarse a un pozo o debajo de un tren eléctrico, etc. Fue internada en el Manicomio General donde tuvo una pasión amorosa por el médico del pabellón que ella afirmaba le había sido sugerida por Dios. “Si obedecía cediendo, el mismo doctor se encargaría de llevarme o conducirme a mi convento”. A su salida del Manicomio y viviendo de nuevo en su casa aseveraba que “ella sería transformada en una criatura superior”. Oyó en varias ocasiones la voz de su madre que había muerto y que le decía: “Hija mía, acuérdate que te llevé en mi seno”. Estando en misa, oyó que la voz del que había sido su confesor la instaba a anunciar el fin del mundo, a gritar y golpear a los fieles, y al llevarlo a cabo fue conducida a la comisaria. Se la internó en el sanatorio donde afirmaba haber visto “por inspiración que yo era la mujer del apocalipsis que san Juan me vio dando gritos por los dolores del parto, en el cielo. Me dijeron por inspiración que el cielo era la Iglesia, que los dolores de parto eran mis terribles dolores de cabeza y sufrimientos; que el niño que nació era varón. Es decir, una idea grande y varonil”<sup>582</sup>.

El señor J.J. O de cuarenta y cuatro años, natural de Tamaulipas, internado en el sanatorio en 1926. Hace seis meses comenzaron a mostrarse en él frecuentes insomnios, sentimientos de desconfianza. Se quejaba de que sentía transformarse sin causa ni motivo y alternativamente en muy delgado o muy obeso; alto o pequeño. Por este mismo tiempo se entregó con ahínco a prácticas de espiritismo. Se sentía hipnotizado, decía que los alimentos tenían mal sabor, oía ruidos significativos y murmullos de voces. Poco después las voces se hicieron claras y precisas. No hablaban con él pero las escuchaba hablar de él. De esa manera supo

---

<sup>582</sup> Francisco Núñez Chávez, *op cit*, pp. 68-70

que “la familia que él había considerado como la suya no lo era en verdad, que la que creía su madre no era sino una mala mujer que lo odiaba aunque fingía como si realmente él fuera su hijo”. Sus hermanos en complicidad con una “india” de una de sus haciendas trataban de matarlo. Se explicaba entonces muchos acontecimientos de su vida a los que, en un primer momento, no había dado importancia. Por ejemplo, “un día al bañarse en un tanque estuvo a punto de morir ahogado porque no sabía nadar; el piso estaba muy resbaloso, perdió el equilibrio y después de muchos trabajos y tragar mucha agua, logró salir a la orilla sin ser ayudado por los que nadaban con él”. Ahora sabía que “la india, cómplice de su madre, tenía medicinas que tomándolas podía sumergirse en el agua y permanecer mucho tiempo sin necesidad de salir a flote y que fue ella la que le tiró de los pies para que se ahogara”. Esa misma “india” mandaba por la noche que golpearan unos “troncos de mulas” que utilizaba en su coche mientras vivía en la hacienda, que les inyectaran con sustancias misteriosas con el fin de que los animales se hicieran asustadizos y difíciles de domar, para que “se desbocara el carruaje y él muriera”. Las voces le habían informado directamente por medio de “vocina” que era hijo de Alfonso XII. Eran las encargadas del “desligue” y no pararían hasta entregarlo a su verdadera familia. Todas estas noticias que él ignoraba habían sido el “difuntazo” que le tenían preparado. Le habían mostrado al mismo tiempo toda su vida en una película que se reproducía con una luz especial que mandaba detrás de su cabeza. Allí había visto cosas que tenía olvidadas como que en una ocasión se desbarrancó con un caballo pero no se mató porque fue “cayendo lentamente, como sostenido por un fluido hasta el fondo del precipicio”<sup>583</sup>.

M<sup>a</sup> de los Ángeles C, natural de Zacatecas, ingresó al Manicomio General en 1922. A los cuatro o cinco meses sufrió la rotura de la espina debido “a que una sirvienta la dejó caer de los brazos”. Tuvo una niñez delicada y hasta los cuarenta años no se apreció en ella nada anormal. A esta edad se vio conmocionada por el suicidio de sus hermanos, por la muerte de su madre y por el “vicio de la morfina que había sido contraído por uno de los suicidas”. En 1914, ante la amenaza de la rebelión villista, huyó en un ferrocarril amenazado por los revolucionarios. Viajó diez o doce días en un furgón destinado al acarreo de ganado acompañando a su padre al destierro político. A lo largo del camino sufrió zozobras pensando que los iban a fusilar. Al llegar a Estados Unidos de América, un hermano suyo sufrió un delirio furioso atribuido a las drogas heroicas. Aunque él lo negó se le internó en un

---

<sup>583</sup> *Ibid*, p.77-79.

sanatorio donde permaneció por poco tiempo aparentemente restablecido. Ella se sentía feliz en el extranjero porque: “siempre ha sido muy sensible a las miradas indiscretas que su cuerpo mal formado provoca en las gentes, en poblaciones pequeñas”. Entre 1916 y 1917, volvió a Zacatecas. Lloró durante un mes y se negó a salir de su casa. Un hermano la visitó después de quince años de no verla y advirtió “el cambio experimentado, su desamor, su indiferencia”. Seis meses después regresó y se percató de que su hermana dormía vestida, costumbre adquirida durante la última enfermedad de su padre que ya no era necesaria. Hablaba de “diablos y apariciones”, fuera de eso “su apariencia era perfecta”. En su tercera visita, ella “hablaba sola lo cual interrumpía al darse cuenta de que él escuchaba” y “desconocía y aborrecía a su familia”. Se la internó al Manicomio General señalando sus “cambios de carácter, negativismo, la presencia de alucinaciones oculares y auditivas, sus monólogos, pérdida de afectividad, estereotipia y presencia de un delirio polimorfo”. Su diagnóstico inicial de demencia precoz hebefrénica se transformó en 1929, en esquizofrenia paranoide. La paciente decía ser un “hombre y llamarse Santiaguito. Ser un católico-eclesiástico y que por lo tanto su enemigo se negaba a responder”. En 1930, su diagnóstico volvió a ser de demencia precoz hebefrénica. Se hizo referencia a “su excitación y depresión. Inconstancia, ideas delirantes, marcadísima catatonía. Exceso de simbolismos y neologismos. Actitud defensiva y complejo de inferioridad”. Ella afirmaba llamarse Santiago o san Lázaro y no tener padres ni hermanos. Ser “de Europa y no de la república. Estar a 2 de julio pero no sabe de qué año porque aquí los meses son de 30 días y en Europa de 40. Ser casada desde que nació y por eso haber gozado. Ser mujer, pero de presentación masculina, para defenderse de sus enemigos”.

La siguiente anotación se registra en el expediente de M<sup>a</sup> de los Ángeles C, más de veinte años después, en 1954. Se da orden de internar a la paciente en un asilo de ancianos, se notifica que es una enferma pacífica que no tiene familia. M<sup>a</sup> Ángeles C moría el 26 de junio de 1955. En la última anotación que en su expediente abría el largo paréntesis de silencio de más de veinte años en los que no se volvería a escribir sobre su estado, se puede leer todavía: “No vale la pena anotar sus frases. Corresponden al estado descrito, y cada día varían totalmente”<sup>584</sup>.

---

<sup>584</sup> AHSS, F-MG, S-EC, caja 138, exp.18

## 1.7 Adenda

Hemos observado cómo la posibilidad perturbadora de que la conciencia no abarque toda la actividad mental, los extraños parentescos forjados entre locura, suicidio y crimen, la presencia en el sujeto de un reducto de irracionalidad, la preocupación por la degeneración y la decadencia, *se constituyen en fantasmas* en una modernidad nacional en la que la *norma* parece confrontarse con lo que se le resiste, encontrar un punto de apoyo, demarcar sus limitaciones y manifestar su insuficiencia. Y sin embargo, no debemos perder de vista el despliegue de un pensamiento y un discurso que, aunque *en otro nivel*, retoman y recuperan aquello que parecía escapárseles en un principio. La locura no carece en sí misma de leyes. Se revela como centro y efecto de una intensa *producción normativa*. No obstante, el proceso que instaura el orden social implica – como hemos señalado – que las cosas para nosotros dejan de simplemente *ser* y empiezan a *significar*, es decir, entran en los vericuetos de la mediación lingüística y la apropiación social. Ningún objeto significa simplemente lo que es, cada objeto es el lugar de un significado excesivo. Ser un significante (y un sujeto) implica pertenecer a una dimensión social del lenguaje, un exceso imposible de simbolizar, que señala que el significado es ingobernable. Quizá por eso, la sensación que se tiene al llevar a cabo el recorrido que hemos descrito, es la del acto fallido.

Recorrer la historia nos ha permitido abrir un lugar en el que los fantasmas en torno a los cuales se constituye la cuestión de la locura reaparecen, salen a la luz para mostrar quiénes y cuántos son, cómo son y qué es lo que quieren. Sin embargo, lo que atisbamos en las páginas que acabamos de leer no supone la reducción de la locura a las normas culturales que hemos visto desplegarse desde finales del siglo XIX. Tampoco es el acceso negado a la razón de la exterioridad de una sinrazón que la desborda como su Otro. No es casual que las secciones en las que hemos esbozado un trayecto, acaben en un signo de interrogación. Todo sucede como si, insertos en una problemática que hace de la limitación la razón última de las formas culturales, introdujéramos las premisas de otro tipo de descripción, en la que la locura es el efecto de un conjunto de procesos positivos que no llegan a agotarla, hasta el punto de hacer que estos procesos deban reformarse *permanentemente* y desplazar su lugar de ejercicio. Los fantasmas que hemos explorado bajo la forma de los extraños parentescos forjados entre locura, suicidio y crimen; la sinrazón; o la moral no nos permiten domeñarlos definitivamente. La persistencia que se produce a través de los desplazamientos y las re-significaciones

de cuestiones como *la degeneración* o *la regresión* (que también atisbamos en la neuropsiquiatría contemporánea) vuelve la seguridad del presente ante sus espectros cada vez más sospechosa. El intento de exorcizarlos en nombre de los progresos de una disciplina, que avanza ahora sí con evidencia irrefutable, no debería hacernos olvidar que “antes de saber si se puede diferenciar entre el espectro del pasado y el del futuro, del presente pasado y del presente futuro, puede que haya que preguntarse si *el efecto de espectralidad* no consiste en desbaratar esta oposición”<sup>585</sup>. Los espectros son instituidos por las normas que producen la locura como objeto de un saber y de una práctica; pero al mismo tiempo esas normas, *al producir sus fantasmas en el seno de la racionalidad humana, la afectan de modo que nada asegura que pueda ser integralmente recuperada o sobrepasada, en una hipotética reconciliación del sujeto consigo mismo*. Los fantasmas de la locura finalmente nos remiten, cuando leemos por ejemplo las últimas líneas del expediente de M<sup>a</sup> de los Ángeles C: “A todas aquellas formas del asedio que no se dejan apresar, localizar, exorcizar bajo el conjuro y las fórmulas mágicas de recitación del presente, de la actualidad y de los nuevos discursos que pretenden haber acabado con ellos”<sup>586</sup>.

---

<sup>585</sup> Jacques Derrida, *Espectros de Marx*, op cit, p.53.

<sup>586</sup> Carolina Meloni, “Epitafios: Aporías de la conjuración” en Cristina de Peretti (ed), *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, op cit, p.77.

## **II. DESDE LA ANTROPOLOGÍA: HETEROTOPÍAS**

### **HISTORIAS DE FANTASMAS: LA RAZÓN HECHIZADA**



## 2.1. Ciencia, magia y religión: ¿primitivismo y locura?

En la práctica eso equivalía a utilizar los mismos métodos etnográficos para los “Blancos” que para los “Negros”, para el pensamiento culto y el pensamiento “salvaje”, o mejor dicho, equivalía a desconfiar muchísimo de la noción misma de “pensamiento”.

Bruno Latour

Los pacientes ven diablos, dragones. Se ponen de rodillas, rezan con fervor. Dicen poder hacer con la electricidad lo que quieran. Aseveran ser elegidos. Leer la mente. Estar en contacto con espíritus que les persiguen, o sufrir modificaciones y transformaciones inconcebibles en su propio cuerpo. Hay *una inquietud en el orden social* que Enrique O Aragón describía así en el interrogante sobre la locura, en su breve artículo de 1901 sobre la *demencia precoz hebefrénica*: “Si todavía creyéramos en los embrujamientos y en los bebedizos, yo estaría dispuesto a creer que el estado patológico que comento es el resultado de un tremendo bebedizo o filtro maldito preparado en sábado por hechicera perversa”<sup>1</sup>. Lo interesante de esta aseveración es lo que el alienista dice, y *también lo que calla*. Efectivamente, entre los aspectos más relevantes de lo moderno destaca su carácter esencialmente comparativo, su naturaleza de oposición.

Una condición moderna “presupone un acto de autodistanciamiento consciente de un pasado o una situación que se contempla como *naïf*”<sup>2</sup>; Aragón advierte así: “Si *todavía* creyéramos en embrujamientos...” y marca una distancia con los pacientes. Por supuesto los fenómenos que se manifiestan son tan extraños *que si no fuéramos científicos, si no supiéramos*, podríamos pensar que tienen que ver con la brujería. Sin embargo no lo pensamos. Y no lo hacemos *porque somos sujetos modernos*. Los que se creen sujetos a

---

<sup>1</sup> Enrique O. Aragón, *op cit*, p.219.

<sup>2</sup> Gustavo Benavides, “Modernity” en Mark C. Taylor (Ed), *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp.187-188

algún hechizo son ellos, los locos, precisamente porque han devenido irracionales. En ellos la civilización se pierde a sí misma y se vuelve primitiva. El discurso de Aragón muestra cómo la magia, la superstición, ha servido de Otro que hace posible la constitución de la forma *apropiada* de religión y de la ciencia moderna.

Los evolucionistas decimonónicos identifican la magia con el comportamiento *primitivo* y la religión con el *civilizado*. La religión ya no hace referencia a la observancia ritual en el orden *externo* y se *interioriza* progresivamente. Deviene un asunto de *ideas* y *creencias* que el individuo debe mantener *sólo en el ámbito de la vida privada*. Los discursos y prácticas que no admiten esta interiorización (y privatización) y que invaden espacios que no son los socialmente asignados, ya no son considerados religiosos sino “patológicos”, “mágicos”, “supersticiosos”<sup>3</sup>. Gracias a la magia se define asimismo la forma moderna y apropiada de ciencia. Tal y como Bruno Latour advierte, la Ciencia (*con mayúscula*) como forma de conocimiento exenta de contaminación social y axiológica no existe. Los factores que posibilitan la experimentación, reproducción y estabilización del conocimiento científico no dependen sólo de unas condiciones determinantes sino de las prácticas, el estado de la investigación, los intereses de los investigadores, etc. No obstante, debido a la centralidad de las redes científicas en la organización social moderna, la magia ha fungido discursivamente como la categoría que permitiría delinear con precisión, a través del contraste, un horizonte epistemológico científico exento de contaminación axiológica y social:

El pensamiento salvaje y el pensamiento culto, aunque a veces podían producir bellas relaciones, interferencias irisadas, no tenían entre ellos puntos de contacto duraderos puesto que el primero cubría al segundo con un manto multicolor de formas ajenas a la fría naturaleza objetiva de las cosas. Se podía, en efecto, practicar la historia de los pensamientos científicos [...] pero su programa tenía por finalidad descubrir aún más el pensamiento culto para liberarlo todavía más completamente de esos restos de

---

<sup>3</sup> La genealogía occidental del término religión y su progresiva interiorización han sido rastreadas efectivamente en Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress ,Minneapolis, 1991, pp. 15–50; Michel Despland y Gerard Vallée, (eds), *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality* , Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 1992; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press ,Baltimore, 1993; Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreamtime: The Question for the Origin of Religion* University of Chicago Press, Chicago, 1993.

irracionalidad, de simbolismo, de metáfora, de ideología, que permanecían ligados al libre ejercicio de la Razón<sup>4</sup>.

El positivismo evolucionista denominó “salvajes” a los pueblos cuyas “supersticiosas” tentativas mágicas de controlar el mundo partiendo de bases asociativas se basaban en lo que describió como “sistemas espurios de leyes”<sup>5</sup>. En este sentido, la magia es una actividad identificable con las ciencias y la técnica en su “fase infantil” dictaminaba, sin ir más lejos, Marcel Mauss<sup>6</sup>. La historia que Enrique O. Aragón no cuenta es precisamente ésta: la manera en la que su discurso *científico trata de conjurar la magia que hay en la modernidad misma*, a través de la constitución de un sujeto moderno que se opone a su Otro: *irracional, primitivo y supersticioso. Características que asimismo definirán al sujeto psicótico*. Las cuestiones que se situaron al lado de la materialización de la locura a finales del siglo XIX fueron, como hemos visto, la constitución de la familia, la cuestión de la sexualidad, la educación, la preocupación inédita por los efectos de la civilización y el progreso industrial, y la relación con una nueva concepción (interiorizada) de la religión. Pues bien, entre todas ellas, *la última ha mostrado una singular persistencia*, que hay que intentar dilucidar.

Desde Kraepelin y Bleuler, la demencia precoz y la esquizofrenia se han visto asociadas a la relación perturbada que el sujeto sostendría con el lenguaje y los procesos de significación. Esta relación podría consistir en “*la experiencia de extrañeza e imposición del lenguaje, del pensamiento, de los actos y sentimientos*”<sup>7</sup> a través de los delirios de inserción, telepatía, robo o transmisión de pensamiento que la psiquiatría contemporánea *considera característicos de un pensamiento mágico*<sup>8</sup>. Habría una comprensión mágica del lenguaje característica del paciente en el hecho de experimentar que no es él quien habla o piensa, *sino que es él quien es hablado o pensado por una fuerza enigmática que no puede controlar*: “Se trata de la infabilidad de experimentar el propio pensamiento, los propios

---

<sup>4</sup> Bruno Latour, “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas”, *AIBR. Revista de antropología iberoamericana* (2005) :3

<sup>5</sup> James George Frazer, *La rama dorada*, FCE, México, 1965, p.76.

<sup>6</sup> Marcel Mauss, “Esbozo de una teoría general de la magia”, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, p. 149.

<sup>7</sup> José María Álvarez y Fernando Colina, “Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad”, *Frenia* 9(2011): 8 n.1

<sup>8</sup> American Psychiatric Association, *op cit*, p.302.

actos, las propias sensaciones corporales o los propios sentimientos como si fueran ajenos, impropios o impuestos, como si estuvieran determinados o provinieran de otro lugar —no importa que sea exterior o interior— del que el sujeto, perplejo y sumido en el enigma, no se reconoce como agente sino como un mero y exclusivo receptor”<sup>9</sup>. El sujeto esquizofrénico “se nos presenta sobre todo como un ser que no ha podido o sabido defenderse de la presencia xenopática del lenguaje que habla a través de él, es decir, como si estuviera poseído por *el nuevo demonio* que encarna lenguaje”<sup>10</sup>. Una característica del pensamiento mágico o esotérico, sería *la primacía del significante sobre lo significado*, del aplastamiento del significado por el significante que puede manifestarse de varias maneras. Por ejemplo otorgando valor a ciertas palabras por su ritmo y aliteración y no por su relación con un referente, como sucede en el caso de las palabras mágicas “*abracadabra*”. En el marco de los talleres impartidos desde 2008 a 2011, observé que algunos pacientes se detenían en rimas y juegos de palabras que escribían una y otra vez como si ejerciesen sobre ellos una suerte de fascinación: “jirafa, girasol, gira, gira, fa, sol, sol, la, si, simiente, miente, té, métete, girasol”, escribió uno de ellos. A veces, el flujo del discurso se determinaba a través de significantes potenciales generados por sílabas individuales o por las partes constitutivas de las palabras: “José es jardinero y tiene dinero”. Las rimas, la llamada ensalada de palabras como las que describía Guillermo Dávila en 1925: “Buenos días, días bonitos, Porfirio Díaz, el presidente de la república, imperio, Alemania es imperio, la guerra europea, míster Wilson se murió, Monroe fue el autor de, actor de teatro, Caruso, el gran cantante”<sup>11</sup>; parecían dar cuenta de esta *consideración mágica del lenguaje en la que los pacientes se detenían morosamente en los significantes, como si parecieran contener una fuerza secreta*.

Este detenerse llevaba a T, a quien le había dejado para leer un pequeño cuento, a la imposibilidad de acabarlo porque debía prestar atención a cada uno de los significantes. La primacía del significante podía llevarles asimismo a la *literalidad*, al no tomar en cuenta ni el referente ni el contexto al que se está aludiendo; o la sobreinterpretación que alimenta su capacidad para establecer coincidencias de manera reductora y unificante. Este tratamiento

---

<sup>9</sup> José María Álvarez y Fernando Colina, *op cit*, p.8 n.1

<sup>10</sup> *Ibid*, p.18.

<sup>11</sup> *Ibid*, p.119

del lenguaje como fuerza mágica *impide la rectificación y el acotamiento* que unas palabras ejercen sobre otras habitualmente.

La otra característica tendría que ver con el establecimiento de *conexiones causales significativas* entre sucesos, cosas y/o personas, que no guardarían ninguna relación entre sí. En los delirios de control, el paciente experimentaría que si piensa en “dinero” efectivamente crea dinero; o que si por ejemplo pronuncia la palabra “muerte”, ésta sobreviene inexorablemente. Desde la psiquiatría, el pensamiento mágico que caracteriza a la psicosis se vincula entonces con dos aspectos: la imposición de los procesos de *significación* como ajenos e impuestos al sujeto por fuerzas misteriosas, y la conexión causal *significativa* entre eventos que no están efectivamente relacionados como causa-efecto.

Por otro lado, el hilo conductor que atraviesa el discurso y la praxis de los pacientes, si bien hila la trama de la familia, la sexualidad, o el orden social en su sentido más amplio, *lo hace a partir de una urdimbre mágica o religiosa a la que ellos mismos otorgan una enorme importancia*: “Buena parte de los pacientes que presentan síntomas psicóticos tienden a lo mágico como temática de sus tendencias delirantes”<sup>12</sup>. Es muy frecuente que “asocien el inicio de sus dificultades con una experiencia religiosa de algún tipo o con una transformación en su actitud religiosa como si estos referentes señalaran el significado virtual y enigmático de [sus] experiencias [...] que permanece diferenciado de una alianza a un sistema específico y organizado de creencia [...] Mezclan referentes religiosos con representaciones de otros sistemas como la filosofía [...] o la ciencia”<sup>13</sup>. Una vez más el énfasis *radicaría en la significación*: “Estos significantes permiten a los pacientes explorar y tamizar el sentimiento de extrañeza que elude a la descripción en cualquier sistema diagnóstico”<sup>14</sup>. El pensamiento mágico se vincula por lo tanto con la preocupación (eminentemente moderna) por la constitución de los procesos de significación; preocupación que es compartida por los sujetos diagnosticados, *absortos ante su funcionamiento, o inmersos en el proceso radical de su desciframiento*.

---

<sup>12</sup> Marco Fierro Urriesta et al, “Psicosis y sistemas de creencias” *Revista colombiana de psiquiatría* 32-3 (2003): 289.

<sup>13</sup> Ellen Corin, “Psychosis: The Other of Culture in Psychosis: The Ex-centricity of the Subject”, *op cit*, pp.286-287.

<sup>14</sup> *Ibid*, pp.287-288.

La relación entre la psicopatología y la superstición puede ser considerada, tal y como hemos visto, hasta cierto punto clásica<sup>15</sup>, pero lo cierto es que es una relación que ha perdurado hasta el día de hoy. Por ejemplo, las creencias y las ideas supersticiosas sobre castigo y responsabilidad se consideran, *en la actualidad*, factores clave en la comprensión de las alucinaciones auditivas en los pacientes psicóticos<sup>16</sup>. El concepto de “pensamiento mágico” o *atribución a un acontecimiento (o acción o idea) una influencia causal que, de hecho no tiene nada que ver con él*, funge como indicador de trastornos de personalidad a través de la “escala de ideación mágica”<sup>17</sup>. Se considera que los pacientes adultos diagnosticados con esquizofrenia tienen una tendencia mayor al pensamiento mágico que la población normal<sup>18</sup>, o incluso que otros pacientes psicóticos<sup>19</sup>. A este respecto, el pensamiento mágico ha sido considerado uno de los factores predictivos más influyentes de un desarrollo posterior de la esquizofrenia y ha sido vinculado a la aparición de las alucinaciones visuales y auditivas<sup>20</sup>.

Ciertamente, ningún estudio ha podido mostrar que el pensamiento mágico tenga un rol causal en la aparición de la locura, pero sí se asume que se asocia a ciertos problemas psicológicos. El pensamiento mágico se considera común en los niños hasta la edad de once o doce años (edad en que, según Piaget, comenzarían a distinguir claramente entre la

---

<sup>15</sup> Referencias clásicas son Alfred Storch, *The Primitive Archaic Form of Inner Experiences Schizophrenia, Nervous and Mental Disease*, Publishing Company, New York and Washington, 1924; Eugene Bleuler, *Textbook of psychiatry*, Macmillan, New York, 1934; Charles Odier, *Anxiety and magic thinking*, International University Press, New York, 1947; Geza Roheim, *Magic and schizophrenia*, International University Press, New York, 1955. Para una visión general de la relación entre psicopatología y magia desde la historia de la psiquiatría puede consultarse: Pierre Marchais, *Magie et mythe en psychiatrie*, Masson, Paris, 1977, Me ha resultado indispensable para las referencias que siguen a continuación el artículo de José M. García –Montes, Marino Pérez Álvarez, Louis A. Sass y Adolfo J. Cangas, “The Role of Superstition in Psychopathology”, *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 15-3 (2008): 227-237.

<sup>16</sup> José M. García-Montes, Marino Pérez-Álvarez et al, “Metacognitions in patients with hallucinations and obsessive-compulsive disorder: The superstition factor”, *Behaviour Research and Therapy* 44 (2006):1091–1104.

<sup>17</sup> Cfr. M. Eckblad y L. J. Chapman. “Magical ideation as an indicator of schizotypy”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 5 (1994):215–225; E.V. Subbotsky y G. Quinteros, “Do cultural factors affect causal beliefs? Rational and magical thinking in Britain and Mexico”. *British Journal of Psychology* 93 (2002):519–543.

<sup>18</sup> Cfr. R.Tissot, y Y. Burnard. “Aspects of cognitive activity in schizophrenia” *Psychological Medicine* 10 (1980):657–663.

<sup>19</sup> Cfr. L. George, y R. W. Neufeld. “Magical ideation and schizophrenia”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 55 (1987):778–779.

<sup>20</sup> P. Chadwick y M. Birchwood. “The omnipotence of voices. A cognitive approach to auditory hallucinations”. *British Journal of Psychiatry* 164 (1994):190–201; H. Close y P. Garety. “Cognitive assessment of voices: Further developments in understanding the emotional impact of voices. *British Journal of Clinical Psychology* 37 (1998):173–188.

fantasía y la realidad) y supuestamente sólo se encontraría en adultos de las llamadas sociedades primitivas y en el consultorio de los psiquiatras de las sociedades occidentales modernas<sup>21</sup>. En el *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales* que se encuentra en su cuarta versión revisada (*DSM-IV*) y que constituye el sistema más utilizado en la práctica psiquiátrica hoy, el pensamiento mágico es una de las características que definen *el trastorno esquizotípico de la personalidad*:

Estos sujetos pueden ser supersticiosos o estar preocupados por fenómenos paranormales ajenos a las normas de su propia subcultura [...] Pueden sentir que tienen poderes especiales para notar los hechos antes de que sucedan o para leer los pensamientos de los demás. Pueden creer que tienen un control mágico sobre los demás, que puede ser utilizado directamente (p. ej., creer que el que la esposa saque el perro a pasear es el resultado directo de que uno pensase que debía hacerlo una hora antes) o indirectamente a través de realizar rituales mágicos (p. ej., pasar tres veces por encima de un determinado objeto para evitar que ocurra alguna desgracia)<sup>22</sup>.

La investigación, sin embargo, no parece apoyar la idea de que el pensamiento mágico desaparece en la adolescencia<sup>23</sup>; ni de que no se presenta en la población adulta occidental<sup>24</sup>. A pesar del *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales*, los individuos no necesariamente rechazan “prácticas y creencias mágicas” cuando su cultura oficial se rige bajo la égida de la racionalidad científica<sup>25</sup>. Frente a la idea de la cultura como un todo coherente y homogéneo, hay que señalar que la identidad de cada grupo se forma a través de identificaciones con algo, pero ese algo es sólo *nominalmente* lo mismo para cada miembro del grupo. Es decir, cada miembro se identifica de manera diferente con ese algo, a través de un rasgo singular que le es significativo. Gananath Obeyesekere llama

---

<sup>21</sup> José M. García –Montes, Marino Pérez Álvarez, Louis A. Sass y Adolfo J. Cangas, “The Role of Superstition in Psychopathology”, *op cit*, p.229.

<sup>22</sup> American Psychiatric Association, *op cit*, p.658.

<sup>23</sup> D. Bolton, P. Dearsley, R. Madronal-Luque, y S. Baron-Cohen. “Magical thinking in childhood and adolescence: Development and relation to obsessive compulsion” *British Journal of Developmental Psychology* 20 (2002):479–494.

<sup>24</sup> E.V Subbotsky, “Magical thinking in judgements of causation: Can anomalous phenomena affect ontological causal beliefs in children and adults?” *British Journal of Developmental Psychology* 22 (2004):123–152.

<sup>25</sup> E.V Subbotsky and G. Quinteros, *op cit*, p.540

*el trabajo de la cultura* al proceso a través del cual las formas simbólicas que existen en la cultura son creadas y recreadas por los sujetos. Los símbolos tienen entonces un carácter doble. Por un lado permiten elaborar la singularidad de la experiencia subjetiva; por otro lado, la comunicación con los otros<sup>26</sup>. Ello puede suponer que a través del símbolo se defina la naturaleza idiosincrásica y absolutamente singular de una experiencia, o que se contribuya a su articulación cultural más amplia. La identificación pública de las características del objeto de identificación que realizan los miembros del grupo, no necesariamente coincide con las características en las cuales la identificación del individuo con aquel objeto está basada. Así, a nivel simbólico cada uno imagina que los demás se identifican de la misma manera que él. Mientras el grupo sostenga esta identidad a través de su diferencia de otro grupo, el carácter ficticio de esta presunción permanece oculto y el grupo parece más cohesionado de lo que realmente es. En suma, la relación entre el sujeto y el orden social parece bastante más compleja que lo que el *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales*, considera. No es posible nunca hablar de comportamientos absolutamente singulares definidos de manera aislada, sino solamente en contextos de relaciones sociales, que definen posiciones determinadas de sujeto.

La pregunta que nos interesa tiene que ver entonces *con el carácter de la superstición en la sociedad moderna y su relación con la psicopatología*. La constitución decimonónica de la categoría “magia” inició y propició diversos debates disciplinares que acaecieron a lo largo del tiempo y que no obstante, pese a basarse en distintas premisas teóricas, se esforzaban por mantener la distinción de magia, religión, ciencia. Radcliffe-Brown, tras analizar las distinciones entre magia y religión elaboradas por Durkheim, Frazer y Malinowski, escribía:

Viendo esta falta de acuerdo respecto a las definiciones de magia y religión y la naturaleza de la distinción entre ellas, y viendo que en muchos casos el que la práctica de que hablamos sea un rito particular mágico o uno religioso varía según cuál de las definiciones aceptemos, es razonable que adoptemos la única actitud sensata en el presente estado de conocimiento antropológico, que es evitar, en la

---

<sup>26</sup> Cfr. Gananath Obeyesekere, *The Work of Culture: Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, 1990.



medida de lo posible, el uso de los términos en cuestión hasta que se llegue a un acuerdo general sobre ellos<sup>27</sup>.

La propuesta de Radcliffe-Brown no prosperó porque, tal y como advierte Jonathan Z Smith,

Cada sociedad parece tener un término (o términos) para designar modos rituales, creencias y agentes como peligrosos y /o ilegítimos y/o desviados (incluso algunos textos convencionalmente llamados “mágicos” por los investigadores, contienen hechizos y encantamientos contra lo que los textos mismos llaman “magia”). Las etnoclasificaciones difieren ampliamente y pueden ser muy complejas. Más aún, está lejos de ser claro que en muchos casos las distinciones nativas sobre lo peligroso, ilícito, y /o desviado de ciertas prácticas y agentes puedan ser comprendidos apropiadamente en nuestros términos comunes de “*magia*”, “*brujería*”, “*hechicería*”<sup>28</sup>.

La respuesta no podía ser sustituir el término “magia” o “superstición” por términos y categorías nativas porque, para que el término o categoría nativa fuera inteligible para nosotros, tendríamos que hallar una categoría *análoga* (que una vez más podría ser la de magia o superstición). En nuestro caso, entendemos “magia” *como una categoría histórica, forjada en el siglo XIX*, para señalar *modos relacionales* que deben ser cuidadosamente separados de la religión y de la ciencia. La “magia” (o cualquiera que sea el término que usemos como análogo) no es un asunto de los *otros* sino de *nos-otros*. La esquizofrenia, algunos de cuyos procesos se creen visibles hoy a través de la escala de ideación mágica, “surge en la época moderna con la emergencia del discurso científico y la declinación de la omnipotencia divina. Estos dos hechos interdependientes supusieron nuevos tipos de experiencias respecto a las relaciones con el universo, con los otros y con uno mismo [...] Dios pasaba —en el mejor de los casos— a la reserva, o bien se le consideraba

---

<sup>27</sup> A.R Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1972, p.158. Partidario de la eliminación del término es también David F. Aberle, “Religio-Magical Phenomena and Power, Prediction and Control”, *Southwestern Journal of Anthropology* 22, (1966):221-230.

<sup>28</sup> Jonathan Z. Smith, “Trading Places”, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004, p.219.

directamente una hipótesis innecesaria”<sup>29</sup>. La magia es, a este respecto, la categoría que por oposición se hace cargo de lo que no puede ser contenido en la forma apropiada de situarse con respecto a la religión en la modernidad (Dios como reserva o como hipótesis inútil) ni en el discurso secularizado de la ciencia.

Hemos querido pues, en primer lugar, ahondar en las relaciones que la modernidad sostiene con la categoría magia que ella misma instituye. Para ello, hemos elegido dos obras que constituyen hitos en la teoría antropológica sobre la cuestión: la de Evans-Pritchard y la de Lévi Strauss. La antropología *como disciplina* es ella misma moderna. Su nacimiento en el siglo XIX enmarca precisamente la obsesión por separar la magia de la religión y de la ciencia. Hay en ella una forma específicamente moderna de proceder, que devela aspectos de esa modernidad en la que se forja. Los textos que hemos elegido no nos hablan tanto de los otros (los azande, los zúni o los melanesios), como de lo que a través de los otros *la modernidad intenta conjurar de sí misma*. La operación que realizan tanto Evans-Pritchard como Lévi-Strauss será aquí representativa. El primero se esfuerza en mostrar que las creencias en la brujería son coherentes dentro del sistema zande *pero* concluye que el sistema zande es finalmente ilusorio, frente a la realidad objetiva cuya representante es la ciencia. El segundo, Lévi-Strauss, postula la unidad estructural de *una* mente humana, que sin embargo se manifiesta de *dos* maneras *distintas*: la del pensamiento salvaje y la del pensamiento domesticado:

Al volver de los Trópicos los antropólogos siempre podían confiar en las certezas de las ciencias como los monjes orando pueden respaldarse en su “misericordia” cuando empiezan a flaquear un poco.... Aunque su propia disciplina nunca conseguía del todo la unidad exigida para superar la prueba de la Ciencia con mayúscula, los antropólogos siempre podían pedir prestado a otros ámbitos más avanzados el incremento de certeza esperado [...] El punto esencial de esta situación clásica, o mejor dicho moderna, es que la afirmación de la multiplicidad, en el fondo, comprometía a bastante poco puesto que no invadía nada verdaderamente esencial: no tenía anclaje ontológico duradero [...] La realidad verdadera y auténtica, permanecía firmemente unificada bajo los principios de la naturaleza<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> José María Álvarez y Fernando Colina, *op cit*, pp.15-16.

<sup>30</sup> Bruno Latour, “Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas”, *op cit*, pp.3-4.

Leer estos textos significa descubrir un Evans-Pritchard y un Lévi-Strauss semejantes a los que la tradición disciplinar transmite y, a la vez, distintos. Nuestra pregunta, una vez más, es por *esos espectros* que precisamente ponen en cuestión los límites que la modernidad establece para sí misma, y que nos develan algo de la condición del orden social. Es por esta vía que, *a través de lo que se nos cuenta de los otros*, nos vemos llevados a interrogar los supuestos de *nuestras certezas* y a admitir que, cuando éstas se desmoronan y nos vemos tentados a poner el problema del lado de “la realidad”, desconocemos activamente que dicha “realidad” está tramada con los efectos y condicionamientos de un orden social, que se caracteriza *por el exceso*. Lo que observamos precisamente en Evans-Pritchard y en Lévi-Strauss es la lectura que hacen de los otros a través de una preocupación que es la suya: la de la relación entre el *signo* y lo *significado*, la de cómo reconocer (o no) conexiones *causales significativas* y que sean verdaderas. Su inquietud es una inquietud moderna: la de contemplar los procesos de significación como una multiplicidad enigmática que sin embargo en nombre de la ciencia, o de las leyes universales de la mente, hay que dominar. Lo que parecen atisbar y *al mismo tiempo ignorar* es que lo social, efectivamente, no se sutura en algún punto a partir del cual sea posible *fijar el sentido* de todo evento, *de manera independiente a cualquier práctica articuladora*. Es el desplazamiento constante de los puntos nodales que lo estructuran, lo que nos devuelve su carácter *mágico* y nos enfrenta una vez más a la *locura* que, ya en 1901, conjuraba Enrique O. Aragón *apelando a un primitivismo y a una superstición que había que separar cuidadosamente de la Ciencia*: “Si todavía creyéramos en los embrujamientos y en los bebedizos, yo estaría dispuesto a creer que el estado patológico que comento es el resultado de un tremendo bebedizo o filtro maldito preparado en sábado por hechicera perversa”. Veamos más despacio la urdimbre de la conjura.

## 2.2. Releyendo a Evans-Pritchard: el oráculo

El interés principal de Evans-Pritchard parece haber sido el de mostrar cómo un sistema metafísico podía imponer una creencia mediante procedimientos diferentes de autovalidación.

Mary Douglas

Empezamos por E.E Evans-Pritchard porque su obra es, como supo ver Mary Douglas, singularmente iluminadora al respecto: “¿Por qué habían de tener valor explicativo las creencias en dioses y espíritus invisibles, en el *mana* y el *tabú*? [...] Evans-Pritchard lo resolvió al ampliar todavía más la pregunta [...] se preguntó cómo era posible que se aceptase un sistema metafísico, *fuese el que fuese*”<sup>31</sup>. En su obra *Brujería, magia y oráculos entre los azande* (1937) Pritchard advierte al lector que la brujería: “Proporciona una *filosofía natural* por la cual se explican las relaciones entre los hombres y los sucesos desafortunados”<sup>32</sup>. La brujería explica lo que de otra manera sería un accidente y, en rigor, y en *última instancia*, permanecería inexplicable. Los accidentes implican un “daño” cuya *máxima expresión es la muerte* que entre los azande (y precisamente en tanto que “daño”) *siempre es provocada por la brujería*: “Entre las causas de la muerte, la brujería es la única que tiene alguna significación para el comportamiento social. El hecho [...] *no excluye lo que llamamos sus causas reales* sino que se superpone sobre ellas y da a los acontecimientos sociales su valor moral”<sup>33</sup>. La naturaleza de la brujería entre los azande del sur de Sudán (azande en plural, zande en singular) comienza por explicar un *accidente*: “a veces se cae un granero. No tiene nada de sorprendente. Todos los azande saben que las termitas se comen los soportes y que la madera más dura se deteriora al cabo de años de uso [...] que se derrumbe es fácil de comprender pero ¿por qué tenía que derrumbarse en el momento concreto en que estas personas concretas estaban sentadas debajo?”<sup>34</sup>. Evans-Pritchard aclara entonces que “existen medios disponibles y estereotipados para reaccionar

---

<sup>31</sup> Mary Douglas, “Brujería: el estado actual de la cuestión treinta años después de brujería, magia y oráculos entre los azande”, en Max Gluckman et al, *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona, 1991, p.36.

<sup>32</sup> E.E Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976, p.83.

<sup>33</sup> *Ibid*, p.92

<sup>34</sup> *Ibid*, p.88

ante tales acontecimientos”<sup>35</sup>. Esta aseveración ha implicado una tendencia antropológica que hasta muy recientemente, en líneas generales, ha privilegiado *la función social de la brujería*. Una versión disciplinar más o menos aceptada podría ser la siguiente. Un accidente ocurre “por ninguna razón en especial”, y afecta nuestra vida. La magia sirve para nombrar ese accidente y asegurar que tiene un origen. Lo que pasa por “ninguna razón” y por lo tanto parece proceder de “ninguna parte” *se recupera para la vida social*, si bien de manera ambigua, al contribuir a reforzar la creencia de que la muerte o la desgracia *son extrañas* al transcurso normal de la vida.

La primera dificultad que adviene con esta interpretación se produce cuando advertimos que entre el accidente y la explicación del infortunio hay un hueco. Efectivamente, el accidente, tal y como subraya Evans-Pritchard, es singular. *Me acaece de una vez*. El problema de la explicación radica en que lo que me interesa no es por qué se cayó el granero. Sé que las termitas se comen los soportes y que la madera más dura se deteriora al cabo de años. Lo que me interesa es por qué se le cayó a X y por qué tuvo que ser precisamente cuando X estaba allí. Entre la singularidad del evento y la generalidad de la explicación hay necesariamente una discrepancia. Uno podría decir: “fue porque le hicieron brujería”; también podría decir: “fue mala suerte”, en última instancia, *la singularidad* del accidente (por qué entonces, por qué a X) es lo que persiste como interrogante. La insistencia de los informantes nahuas de Tlaxcala, a los que entrevistó Hugo Nutini al señalar la necesidad de proteger a sus niños de la chupada de la bruja o *tlahuelpuchi*, y la insistencia de Nutini en explicar la causa “real” de sus temores como un *sistema self-fulfilling*<sup>36</sup>, necesariamente no coinciden, porque el segundo reduce los miedos de los

---

<sup>35</sup> *Ibid*, p.83

<sup>36</sup> Hugo Nutini, *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, University of Arizona Press, Tucson, 1993. Nutini publicó junto con Horacio Fábrega, el artículo “Witchcraft-Explained Childhood Tragedies in Tlaxcala, and their Medical Sequelae”, trabajo realizado con población nahua de Tlaxcala y los datos y las observaciones se obtuvieron entre los años 1960 y 1966. La profundización de este trabajo es el libro de Nutini. El complejo de la *tlahuelpuchi* se vincula para él con una imbricación inconsciente de la cuestión del infanticidio y con un sistema complejo ‘self-fulfilling’ en el que, si se cree que algo ocurrirá, su resultado es debido a una acción inconsciente. Algo que se pronostica resulta cierto de antemano- relacionando la ideología de este padecimiento con las manifestaciones físicas de las víctimas. Nutini señala que el infanticidio tiene una incidencia relativamente alta en el medio tlaxcalteca que se atribuye a la acción de la *tlahuelpuchi*, pudiendo únicamente conjeturar sobre cinco razones, como son, el antagonismo entre suegra y nuera; el adulterio por parte de la mujer; la eliminación de uno de los mellizos al poco tiempo de nacer; demasiados hijos en la familia y la eliminación de bebés defectuosos. Lo que

primeros a categorías más generales, y éstos con la insistencia en la palabra *tlahuelpuchi* lo que señalan es precisamente la singularidad del acontecimiento que les concierne, y del que no pueden decir más que eso: “fue tlahuelpuchi”. Si bien entonces podemos pensar con Evans-Pritchard que la magia *explica el infortunio concreto*, puede asimismo acaecer que la renuencia de los informantes obedezca a una imposibilidad. El significante “bruja”, “tlahuelpuchi”, puede ser un significante sin significado, es decir, uno cuyo poder consiste *en generar relaciones entre significante y significado que proliferan sin cesar, sin lograr jamás sedimentarse*. Así, por un lado, “bruja”, “tlahuelpuchi” serían los significantes necesarios para el sistema de la brujería y, por otro lado, los significantes que impedirían su estabilización. Esta inestabilidad provocaría que la magia dependiera de la sospecha incesante de que un poder está operando; *y que más que acallar esta sospecha* términos como “brujo”, “hechicero” o “tlahuelpuchi” *la alimentasen*. La teoría de la *función social de la magia* se vería entonces seriamente cuestionada. Con lo que se lidiaría sería con la tentativa fallida de lidiar con un exceso en el orden social en el que el significante “brujo” carecería de propiedades particulares y cuyo significado, siempre *provisional*, sería un epifenómeno del mismo sistema de significados que genera. La brujería no consistiría en *un despliegue racional de funciones* que obedecería a una lógica subterránea, sino que expresaría lo contrario: cómo la sociedad construye y gestiona su propia imposibilidad.

Hay que recordar que, para Evans-Pritchard, la magia es fundamentalmente pragmática, se integra al conocimiento ordinario y no significa la minimización del conocimiento positivo. Tal y como él mismo aclara: “La brujería explica *por qué* los acontecimientos son nocivos para un hombre y no *cómo* suceden”<sup>37</sup>. La brujería suplementa entonces la determinación empírica de las causas: “El zande acepta una explicación mística de las causas de la desgracia, la enfermedad y la muerte, pero no permite esta explicación si entra en conflicto con las exigencias sociales que manifiestan la ley y las costumbres”<sup>38</sup>. En la sociedad zande no se puede aseverar que uno engaña o comete adulterio porque está embrujado “puesto que los azande reconocen la pluralidad de causas y la situación social indica cuál es la relevante, [...] A veces la situación social exige una estimación de la

---

significa que en Tlaxcala cualquier bebé que muere bajo circunstancias extrañas puede ser diagnosticado como un caso de chupada por la *tlahuelpuchi*.

<sup>37</sup> E. E. Evans-Pritchard, *op cit*, p.90

<sup>38</sup> *Ibid*, p.93

causa de sentido común y no una mística”<sup>39</sup>. Los azande comienzan por ver una peculiaridad en un evento, que hace que no pueda ser explicable bajo los términos ordinarios. Cuando un zande sospecha que está embrujado consulta al oráculo, y es en este momento cuando la narrativa del accidente cambia de registro. Los sucesos de la vida cotidiana que habitualmente permanecen desapercibidos, se transforman en una historia mágica. Hay entonces un desplazamiento de la primera a la tercera persona. Efectivamente, el zande consulta al oráculo; “*algo*” presente sólo a través de signos. Ese “*algo*” no puede hablar a través de la voz del que consulta, aunque éste sospeche quién lo ha embrujado, porque su sospecha no es suficiente para establecer la identidad del agresor. Sólo el oráculo ha de pronunciarse a través de procedimientos muy definidos que permiten señalar quién es el brujo o bruja. El oráculo funciona a través de la administración de un veneno (*benge*) a los pollos, haciendo preguntas a las que el ave responde muriendo o sobreviviendo:

Hay dos pruebas, la *bambata sima*, o primera prueba, y la *gingo*, o segunda prueba. Si un ave muere en la primera prueba, entonces otra ave debe sobrevivir en la segunda prueba, y si el ave sobrevive en la primera prueba, otra ave debe morir en la segunda para que el juicio se acepte como válido. Por regla general, la pregunta está entramada de tal forma que el oráculo tiene que matar al ave en la primera prueba y perdonar a otro pollo en la segunda prueba de corroboración para dar una respuesta afirmativa, y perdonar al ave en la primera prueba y matar a otra en la segunda para dar una respuesta negativa; pero esto no sucede así de forma invariable y a veces se entraman las preguntas en la manera contraria. La muerte del ave no aporta en sí misma una respuesta positiva o negativa. Depende de la forma de la pregunta [...] [Kisanga] pregunta si el hechicero [que provocó su enfermedad] vive en nuestro lado de la parte nueva del asentamiento gubernamental. Si vive allí, oráculo del veneno, mata al ave. El ave SOBREVIVE dando la respuesta “No”<sup>40</sup>.

No existe ningún discurso estereotipado, ninguna fórmula, en que haya que dirigirse al oráculo. Éste no obra por lo que el hombre dice o repite. El que interroga simplemente administra un veneno (que se recolecta la lejana región boscosa del río Bomokandi y sufre

---

<sup>39</sup> *Ibid*, p.92

<sup>40</sup> *Ibid*, pp.282-287

un proceso de transformación ritual) que permite que aparezca una respuesta a partir de la supervivencia o la muerte del animal. El pollo, evidentemente, no puede hablar por sí mismo y sin embargo da una respuesta. La oposición vida/muerte contiene un mensaje para los azande. El ave, viva o muerta, supone una voz oracular, *una voz que proviene de otro lugar*. No obstante, la respuesta no está simplemente dada en el código que todos los azande comparten, sino en aquello que, dentro del código, permite realizar. Una conjunción entre pregunta y respuesta que permite evadir la experiencia. La pregunta: “Si Adiyambio, que padece una úlcera profunda, sigue en nuestro asentamiento estatal ¿morirá?”<sup>41</sup>, permite vincular *mágicamente* dos cosas: la supervivencia de Adiyambio y la permanencia en el asentamiento. El oráculo proporciona la palabra mágica, la cópula que hace que cualquier cosa pueda ser unida a otra<sup>42</sup>. Como fuente de conocimiento de posibilidades impensables, el oráculo *estimula así la expresión del impulso de las conexiones mentales*. En las acusaciones de brujería el sujeto se encuentra como objeto de un resentimiento que antes no estaba claro. El oráculo no prohíbe ningún pensamiento impulsivo sobre el odio que otros puedan tener hacia el consultante. Cuando Kisanga pregunta si el hechicero que provocó su enfermedad vive en su lado de la parte nueva del asentamiento gubernamental, y el ave sobrevive dando la respuesta “no”, significa que el hechicero no ha sido identificado, pero que *sí* hay un hechicero. Otra pregunta se realiza entonces al oráculo para identificar al causante del daño, el ave muere y la respuesta a esta nueva pregunta es “sí” develándose finalmente su identidad. La amenaza de muerte se materializa. El peor pensamiento posible para Kisanga, “me estoy muriendo”, adquiere valor. Un pequeño signo, quizá un malestar en el estómago, significa, *de hecho*, que alguien está tratando de matar a Kisanga. El oráculo no niega, sino que justifica su miedo y lo hace visible. El miedo ya no le pertenece, tiene un lugar en una historia sobre el mundo zande que otros comparten. La verificación de la sospecha retorna a Kisanga al seno de lo social. Cuando Kisanga sólo sospecha, sopesa si A, B o C es el hechicero. No obstante, desde que sólo son sospechas, carece de certeza, no sabe cómo actuar hacia A, B, o C, ni finalmente hacia nadie, porque cualquiera puede ser el hechicero. Al pronunciarse, el oráculo permite

---

<sup>41</sup> *Ibid*, p.285

<sup>42</sup> Lo que quiero decir es que la función de la palabra mágica es la misma que la de la cópula, no que cualquier palabra mágica de cualquier contexto se traduzca por “es”. El uso mágico del significante mágico es la vinculación, como veremos posteriormente a la luz de Marcel Mauss y Lévi-Strauss.



que Kisanga pueda obrar tal y como corresponde a su situación, socialmente asignada. Lo que la palabra “hechicero” representa para él en su forma más virulenta, que el daño puede provenir *de cualquier parte*, es neutralizado.

Contemplada desde esta perspectiva, la magia es un intermediario entre el impulso y la autoridad, que transforma el primero en la segunda. Lo hace sin embargo a un precio. La singularidad del accidente, *su inexplicabilidad*, es reducida a la generalidad de la categoría “hechicero”, que es la palabra que sirve para ocultar el accidente. La nominación del hechicero a través del oráculo implica un procedimiento inestable que sólo adviene a través de un procedimiento inverificable. El deseo que sustenta este procedimiento puede ser contemplado en conjunción con otra forma de magia zande, la que se da a través de plantas cuyos poderes se usan mágicamente. Estas plantas crecen en pequeños túneles de tierra producidos por la erosión de las corrientes de agua y son difíciles de obtener. Evans-Pritchard describe:

Estas corrientes nacen de manantiales que han excavado hendiduras en la tierra, sombreadas por grandes árboles y oscurecidas de denso matorral. A veces esa erosión ha producido pequeños túneles de tierra, que nacen de la caverna principal, adornados con raíces de gigantescos árboles y techados de un espeso follaje de arbustos y enredaderas. Los azande temen a estas cavernas, que dan refugio a las serpientes y son las casas de los espíritus y del Ser Supremo<sup>43</sup>.

En esas regiones oscuras y pantanosas, cuando el zande está aterrorizado y se imagina presencias fantasmales, son estas presencias las que finalmente muestran el camino: “los espíritus simplemente les muestran dónde crecen las plantas en la oscuridad”<sup>44</sup>. Exactamente cuando se piensa que la imaginación extravía, los espíritus de los muertos guían al lugar correcto. En lugar de un *superyó* que prevenga la emergencia de viejos deseos, pensamientos e impulsos incompatibles, entre los azande es *la instancia del pasado*, bajo la forma de los espíritus de los ancestros, quien protege y permite ir, donde bajo otras circunstancias, uno se extraviaría. Los azande, entonces, no parecerían apoyar

---

<sup>43</sup> *Ibid*, p.210

<sup>44</sup> *Ibid*, p.211

nuestra lectura de que la teoría de la *función social de la magia* se vería seriamente cuestionada por el carácter precario de toda transacción, que transformaría el mito de una sociedad zande transparente a sí misma en un no lugar. La obsesión zande por las acusaciones de brujería, que hubiera podido apoyar el argumento, parece quedar descartada con el retorno a lo social vía el oráculo, y con los espíritus de los muertos que, lejos de extraviar al sujeto, parecen guiarlo *exactamente* al lugar preciso y restablecer el cierre que habría de restaurar la unidad social. Y sin embargo lo cierto es que como veremos a continuación nuestra tesis no puede ser desechada tan rápidamente.

Volvamos a la primera escena. Evans-Pritchard nos insiste en que para el zande “la brujería es un lugar común y rara vez pasa un día sin mencionarla”<sup>45</sup>. Un accidente acaece y el zande conoce las causas naturales que lo producen. No obstante se pregunta: “¿Por qué, pues debe este hombre concreto, en esta ocasión, mediando toda una vida poblada de situaciones similares de las que él y sus amigos salen sanos y salvos, ser herido por esta bestia concreta? ¿Por qué en esta ocasión y no en otras ocasiones?”<sup>46</sup> En este punto se sospecha ser víctima de brujería o hechicería. Los azande distinguen entre la brujería, realizada por los poseedores de un poder personal que radica en una substancia material localizada en el vientre, y la hechicería, realizada por las personas que utilizan medicinas para alcanzar sus fines. Evans- Pritchard observa:

Quienes siempre hablan de forma tortuosa y no son directos en sus conversaciones resultan sospechosos de brujería. Los azande son muy sensibles y suelen estar muy atentos a las alusiones desagradables que se les hacen en conversaciones aparentemente inocentes. Esto da ocasión a frecuentes peleas y no hay forma de determinar si el hablante quería hacer la alusión o si el oyente la ha aportado. Por ejemplo, un individuo se sienta con sus vecinos y dice: “Ningún hombre permanece siempre en el mundo”. Uno de los individuos que está sentado a su lado hace un gruñido de desaprobación ante la observación, oyendo lo cual el hablante explica que se refería a un anciano que acaba de morir; pero los demás pueden pensar que deseaba la muerte de alguno de los que estaban sentados con él<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup>*Ibid*, p.84

<sup>46</sup>*Ibid*, p.88

<sup>47</sup>*Ibid*, p.124

Una vez acaece un “accidente”, una frase como la anterior es recordada e interpretada *a posteriori* como amenaza. El oráculo y la existencia de la brujería ofrecen la posibilidad de que muchas aseveraciones puedan, en retrospectiva, tener otro sentido. *Todo, absolutamente todo*, puede ser motivo de sospecha:

Si la cosecha de un hombre es buena, las redes se le llenan de caza y sus termitas abundan, él está convencido de que se ha convertido en el blanco de los celos de sus vecinos y que será embrujado. Si la cosecha falla, las redes están vacías, sus termitas no abundan, sabe por estos signos que ha sido embrujado por los celos de vecinos. Cómo satisfacen a los azande las desgracias de los demás. Nada es más agradable, más confirmador, más lisonjero para su autoestima que la ruina de otro.<sup>48</sup>

Si los buenos esfuerzos de un individuo atraen la brujería, ello significa que el individuo no sólo no puede encontrar entre los otros su imagen de sí, tal y como él piensa que él es, sino tampoco cómo piensa que él debería ser. Entre los azande, la imagen de uno es siempre erróneamente interpretada, o *hay algo de uno que uno mismo desconoce*, pero que para los otros es público y evidente. Una de las características que definen a la brujería frente a la hechicería en la sociedad zande, es que el brujo no necesariamente sabe que lo es; así que el vecino finalmente puede tener razón. Por esta razón cuando el identificado como brujo es otro, el individuo se siente agradecido y reafirmado: “es otro y no yo”. Lo que un sujeto llega a sospechar de sí mismo, y a veces el oráculo confirma, es verdad para otro. La fuerza que es condenada cuando “yo” soy la víctima, se celebra cuando es otro el afectado. En este momento contemplamos cuán ocultamente un poder antisocial se cultiva en la sociedad zande adulta. La existencia de este poder antisocial (que celebra *secretamente* la caída del otro) sería insoportable si no hubiera una forma de lidiar con ella. La manera zande es no excluir al brujo, ni privarlo siquiera de su magia, sino descubrirlo y lograr que el acusado, que *ni siquiera sabe que es brujo*, lo admita.

---

<sup>48</sup> *Ibid*, p.115

Cuando un zande sospecha que está embrujado y consulta al oráculo para averiguar quién es el causante de su mal, debe “evitar la discusión abierta con el brujo, puesto que esto sólo lo agravaría y quizá le hiciera matar sin dilación a su víctima”<sup>49</sup>. Entre los azande, como hemos señalado, *la muerte es el accidente por excelencia y toda muerte es causada por brujería*. Evans-Pritchard narra el caso de un individuo que, ante la enfermedad súbita de un pariente, sube a la rama de un árbol y grita en agudo “¡ji! ¡Ji! ¡Ji!” para atraer la atención de los vecinos. Repite el grito varias veces y luego dice a sus oyentes que no les llama por ningún animal sino porque desea hablarles de brujería:

Hoy he ido a consultar al oráculo [...] y me ha dicho que los hombres que están matando a mi pariente no están lejos, que están bien cerca de aquí y que son mis vecinos [...] no quiero decir su nombre [...] Si tiene oídos, oirá lo que estoy diciendo [...] Si mi pariente sigue enfermo hasta morir, seguramente revelaré a la persona para que todo el mundo pueda conocerla [...] ¿Por qué matáis a mi pariente? Si ha hecho algún mal deberíais habérmelo comunicado [...] No matéis a mi pariente. Así es como he hablado. He hablado mucho. El hombre que tiene oídos con pocas palabras oye. Después de lo que os he dicho no volveré a cargar mi boca, sino que buscaré al hombre a solas y lo acusaré en su cara. Todos vosotros habéis oído mis palabras. He terminado<sup>50</sup>.

Al subir al árbol, este individuo ya no está cara a cara con su auditorio. Este cambio de perspectiva supone asimismo un cambio en la identidad de los que lo escuchan que ya no son sus vecinos, sino cualquiera que escuche, en su posible identidad de brujo. El individuo sólo indica que el oráculo le ha revelado el secreto y que él no va a decirlo, pero que podría hacerlo. No exige una respuesta verbal, sino que la salud de su pariente mejore. Si ello no sucede, el zande revela al brujo, pero no lo hace directamente. Acude al delegado del príncipe para que él mismo o su mensajero envíe un ala del oráculo del pollo envenenado al presunto culpable. Una vez más una mediación pública es invocada:

---

<sup>49</sup> *Ibid*, p.107

<sup>50</sup> *Ibid*, pp.107-108

Al llegar el mensajero deja el ala en el suelo delante del brujo y simplemente dice que el delegado le ha enviado con ella en razón de la enfermedad de fulano. Trata al brujo con respeto, pues tal es la costumbre y en cualquier caso nada es de su incumbencia. Casi invariablemente el brujo responde cortésmente que no es consciente de estar dañando a nadie, que si es cierto que está dañando al hombre en cuestión lo siente mucho y que si sólo es él quien lo perjudica entonces seguramente se recuperará porque le desea salud y felicidad<sup>51</sup>.

Un hombre acusado de brujería – nos dice Evans-Pritchard- “está atónito”. No se ha visto a sí mismo desde ese ángulo, y sin embargo no rechaza la acusación: “El individuo no puede evitar ser brujo, él no tiene la culpa de haber nacido con brujería en su vientre. Puede ser absolutamente ignorante de que es brujo y absolutamente inocente de los actos de brujería. En este estado de inocencia puede perjudicar a otro sin darse cuenta”<sup>52</sup>. La brujería *se hereda*; en el caso de los varones a través de sus padres y en el caso de las mujeres a través de sus madres, y es una sustancia vinculada a un órgano que suele ser el intestino o cualquier órgano ligado a la digestión. Entre los azande, el individuo que ha heredado la brujería puede activar su poder sin querer, a través del odio o la envidia que a nivel consciente o inconsciente puede sentir por otro. Incluso cuando en una autopsia los azande puedan establecer que la sustancia de la brujería está en un individuo, ello no condena automáticamente a su hijo, porque a los azande sólo les interesa la brujería cuando se produce *un infortunio concreto* y hay que identificar a su agente e incluso, en este caso, siempre es necesaria la intervención del oráculo. La mejor defensa contra la acusación de brujería es la admisión. No admitirlo hace que igualmente uno sea considerado brujo. Admitirlo ciertamente implica confirmar la acusación, pero asimismo mostrar que el individuo se comporta de acuerdo con lo que se espera de él. El reconocimiento de la acusación de brujería es el signo *de que es lo social y no lo asocial, lo que reina entre los azande*.

Evans- Pritchard enfatiza que el brujo entre los azande no es *Unheimlich*. Es decir, para el zande el brujo es una ocurrencia cotidiana y más normal que extraña. Hay que recordar que

---

<sup>51</sup> *Ibid*, p.109

<sup>52</sup> *Ibid*, p.132

lo *Unheimlich* sin embargo es no unívoco, porque puede significar tanto lo familiar como lo que suscita incertidumbre. Lo *heimlich* (familiar) puede terminar convirtiéndose en *Unheimlich* (siniestro, oculto, perverso). Si la brujería no tuviera este carácter *unheimlich* – podríamos argumentarle a Evans-Pritchard- los azande no requerirían de todas esas medidas extraordinarias para confirmar sus sospechas. Más aún, la brujería zande implica una sensación de sospecha, ella misma *Unheimlich*, que es preciso aliviar a través de la acusación y de la admisión de la misma por parte del imputado. Ambos procedimientos, sin embargo, remiten a la ambigüedad. Por un lado, la acusación se hace porque se produce un daño, incluso letal. Por otro lado, la admisión por parte del acusado parece transformar la brujería en algo aceptable y finalmente inofensivo. La bifurcación entre el buen vecino y el mal brujo se oscurece por la facilidad por la que uno se transforma en otro, y viceversa, a partir de la aceptación de la acusación. El “brujo” es tolerado, no en su condición de “brujo”, sino porque puede devenir fácilmente en “vecino”, así como el “vecino” con igual facilidad puede devenir en “brujo”.

Hay que destacar que las acusaciones de brujería no conducen a la venganza excepto en el caso de la muerte, y que aun así lo que se entiende por venganza es ciertamente peculiar. Un hombre cuyo pariente muere, consulta al oráculo para hallar al brujo que lo asesinó. Se hace un anuncio público de que el brujo ha sido encontrado pero el nombre no se revela y nada más acaece. Si posteriormente el hombre cuyo nombre no ha sido revelado, o uno de sus parientes, sufre, se dice que es porque se llevó a cabo una venganza. No obstante ésta permanece imaginaria<sup>53</sup>. Creer que se toma venganza sin llevar a cabo ningún acto públicamente, significa que si bien la brujería se vincula a la identidad de un individuo, *no lo hace de manera consecvente, ni por mucho tiempo*:

---

<sup>53</sup> Hay que señalar que Evans-Pritchard realiza su trabajo de campo entre 1926 y 1930. Las autoridades coloniales habían prohibido el asesinato por brujería, por lo que no hay que descartar que la venganza no haya sido siempre “imaginaria”. Habría que considerar el papel jugado por la antropología en África en este periodo. Los antropólogos, incluido Evans-Pritchard, abogaban por la tolerancia para las creencias de los pueblos que estudiaban, y veían en la brujería una expresión de dichas creencias y un instrumento de funcionamiento social. Hay cierta ironía en la queja de algunos africanos de que el régimen colonial fue ineficiente y no los protegió de los brujos. Hacerlo hubiera significado reconocer su validez. Asimismo el interés del gobierno colonial de contemplar el conflicto como benigno y aminorar la violencia (algo en lo que coincidían los antropólogos, liberales en su mayoría y en sintonía con la autoridad colonial) se tradujo en la prohibición del asesinato por brujería. La brujería es una imputación que se reconoce jurídicamente en algunos estados africanos, por ejemplo, Camerún. Cfr. Cyprian F. Fisiy and Michael Rowlands, “Sorcery and Law in Modern Cameroon”, *Culture and History* 6 (1989):63-77.

Sobre todo, interesa a ambas partes no quedar distanciadas por el incidente. Tienen que seguir viviendo juntas como vecinas y cooperar en la vida de comunidad. También supone una ventaja para ambas evitar, por algún medio más directo e inmediato, toda erupción de ira o resentimiento. Lo que se pretende con el procedimiento es poner de buen humor al brujo siendo educados con él. El brujo por su parte debe sentirse agradecido a las personas que le han advertido tan educadamente del peligro en que está. Debemos recordar que, al no tener la brujería existencia real, el hombre no sabe que él ha embrujado a otro, aun cuando reconozca que le tiene antipatía. Pero, al mismo tiempo cree firmemente en la existencia de la brujería y en la exactitud del oráculo del veneno, de tal forma que cuando el oráculo dice que está matando un hombre con su brujería, probablemente esté agradecido por haber sido advertido a tiempo, pues de haberle dejado matar al hombre permaneciendo ignorante de su acción, inevitablemente hubiera caído víctima de la venganza. Mediante la educada indicación de los parientes de los parientes del enfermo al brujo causante de la enfermedad, acerca del veredicto del oráculo, se salva tanto la vida del enfermo como la del brujo<sup>54</sup>.

El vínculo social que revelan estas prácticas en la sociedad zande no es más que la tentativa (necesariamente fracasada) de erradicar el exceso, pero es precisamente la motivación de tratar de establecer el vínculo y su fracaso lo que genera el campo social dentro del cual los sujetos pueden ser sujetos. La imposibilidad del remedio no disuade a nadie de imaginar su realización ni de intentar reclutar a otros para efectuarlo. La admisión pública de ser brujo no significa la restauración del vínculo social, porque es la admisión por parte del acusado de que alberga en sí la sustancia de la brujería. Por un lado, la admisión permite el retorno de la personalidad social del imputado. Por otro lado, es la admisión ante sí mismo de que es un brujo, *de que acoge la sustancia de la muerte en su interior*. En la sociedad zande, todos y cada uno pueden ser brujos. Uno es extraño a sí mismo, y cada uno de los otros es, al menos potencialmente, enteramente distinto a lo que su apariencia social da a entender. Las identidades oscilan entre lo asocial y lo social. Es decir entre las propiedades determinadas por el grupo y conocidas por todos, y una indeterminación que, aunque las

---

<sup>54</sup> E.E Evans-Pritchard, *op cit*, p.111

hace posibles, se intenta conjurar. Es este desplazamiento continuo lo que impide, pese a que tentativas no han faltado, reducir la brujería zande a cualquier conflicto social que hubiera podido precederla. El odio puede estar implicado en conflictos de interés, pero éstos no pueden jugarse en el idioma de la brujería zande porque el vínculo entre el brujo y el individuo *como persona concreta* es siempre inestable. Escribe Evans-Pritchard: “En su representación de la brujería, el odio es una cosa y la brujería otra distinta. Todos los hombres son susceptibles de albergar sentimientos contra sus vecinos, pero a menos que hayan nacido con brujería en sus vientres no pueden hacer daño a sus vecinos por el mero hecho de tenerles aversión”<sup>55</sup>. Hay una relación difícil de captar entre el accidente y la brujería. El accidente, lo singular, es para el zande un infortunio, producto de la brujería, que ha de ser sometido a escrutinio a través del oráculo, para descubrir quién es el causante. El accidente clasificado con otros accidentes, como efecto de la brujería, dibuja un patrón que es al mismo tiempo social – porque la mayoría de los azande vive su vida de acuerdo al oráculo-; y sin embargo es asimismo *asocial* desde que es el resultado de una mera aglomeración de incidentes singulares y sus efectos. Carece de determinación social positiva y nos abre a cierta indeterminación. El accidente sólo se hace aceptable al ser neutralizado a través de una instancia que lidia específicamente con la contingencia. La apertura de la sociedad zande ante el accidente tiene sin embargo otra faceta: la de la generación de una sospecha incesante que posiciona a los unos contra los otros.

Y sin embargo ¿no es cierto que el oráculo no habla ni de intenciones ni de sospechas, y que su voz es una voz divorciada de subjetividad? Evans-Pritchard relata cómo el veneno que se administra al pollo ha de ser buscado en un viaje de seis o siete días a través de tierras que no son zande. El veneno además ha de ser tratado ritualmente para ser efectivo<sup>56</sup>. “*Eso*” que habla en el oráculo está libre de intención y de sospecha, como si hablara a través de un código de carácter matemático. Efectivamente, el código consiste en la oposición binaria en la que una respuesta es proporcionada. La voz del oráculo no es la del interrogador, es una voz purificada de toda connotación a través de esta única oposición binaria que, como en el caso de los números, tiene siempre el mismo signo gráfico con independencia de la particularidad de la enunciación. La voz del oráculo

---

<sup>55</sup> *Ibid*, p.121

<sup>56</sup> *Ibid*, pp.257-293.



asegura la distancia; en primer lugar, porque el *benge* viene de lejos; en segundo lugar, porque su tratamiento ritual implica que ha sido separado de otras sustancias ordinarias. El oráculo impone una distancia de las circunstancias presentes, es una tercera persona, una que no se presenta en el discurso. Cuando habla nunca lo hace desde un “yo” que funge como sujeto de la enunciación. Su ausencia en el discurso revela la presencia a sí mismo de un código particular. El oráculo depende de evitar la referencia al mundo a favor de una fuente de lenguaje. Las condiciones de la vida zande hacen que la sospecha suponga una obsesión constante. A través de una voz purificada de toda connotación y que no puede ser identificada con ningún sujeto en concreto, el oráculo permite al zande encontrarse a sí mismo *a través de la fuente de autoridad que puede ser reconocida por todos*. El oráculo funge como una autoridad absoluta, trascendente a cualquier sistema sobre el que tiene autoridad, materializa una integridad absoluta no compartida por nada más en el universo que supervisa. Sin embargo, el oráculo no puede proveer al orden social zande de la estabilidad anhelada. Para el individuo que consulta al oráculo, la palabra “brujo” autoriza a nombrar la singularidad del accidente. El acusado asimismo admite que es un brujo, pero con ello no señala la existencia en el mundo del referente de la palabra “brujo”, más bien indica que la autoridad descansa en una fuente de lenguaje reducida a la mínima expresión (el oráculo); que entonces el acusador puede hablar, y que la palabra producida puede ser puesta en circulación. La palabra “brujo” atraviesa la sociedad zande a través de las contingencias de la vida social, impulsada cada vez que se revive una sospecha e impulsando a su vez la sospecha.

Hay que señalar además lo que la consulta al oráculo supone. Una vez el pollo es alimentado con el veneno, la víctima sólo habla en su condición de alguien que ha sido afectado por una desgracia. Habla como alguien que no puede hablar normalmente del evento que le acontece y que espera que, *de manera extraordinaria*, una respuesta le sea proporcionada. Sólo porque el oráculo está presente es que puede hablar como habla. El hombre que anuncia la identidad del brujo tras consultarlo no habla de *su* experiencia; se limita a repetir lo que el oráculo dice quedando así vinculado a la fuente última de autoridad. El zande, asediado por un accidente que no puede comprender, nombra la causa de su infortunio (“el brujo”) y logra separarse de ella y reconquistarse a sí mismo. Sin embargo, la reaparición de la sospecha y de la brujería muestra que *esta separación nunca*

*se completa*. En la contingencia y en la ambigüedad, el orden social zande sólo existe como limitación parcial del desorden; de un sentido que sólo se construye como exceso y paradoja, y que supone la indeterminación radical del significado.

*¿Cuál es la lección de los azande para la sociedad moderna?* La magia es la categoría que lidia con lo que, siguiendo a Evans-Pritchard, hemos llamado “la singularidad del accidente”. Evans-Pritchard, por supuesto, advierte que las creencias azande sobre la brujería son racionales y lógicas en relación a sus propios postulados, *pero que no guardan relación alguna con la realidad objetiva a la que sólo se puede acceder a través del conocimiento científico*. Lo que la lectura moderna de Evans-Pritchard conjura en primer lugar es el *exceso*, el cual quizá puede encontrarse en las relaciones sociales que predominan en sistemas como el de los azande, que creen en la brujería y buscan para ella *la solución mágica del oráculo*; pero no en las sociedades modernas en las que la ciencia proporciona un conocimiento estable y seguro que controla el exceso y proporciona información sobre hechos objetivos. Para Evans-Pritchard existen criterios de verdad (los de la ciencia moderna) exteriores a todo lenguaje y a toda cultura<sup>57</sup>.

En su investigación *sobre el proceso de producción de la ciencia*, Bruno Latour advierte que la modernidad separa el orden de la naturaleza del orden social (aunque esta división no es aplicable a la modernidad con exclusividad, la filosofía griega ya oponía la *physis* al *nomos*). A la naturaleza se le dota de la capacidad de ser explicada y de ser predicha con cierta objetividad por la regularidad apreciada en su comportamiento por las ciencias naturales. A la sociedad se le caracteriza por el hecho de que puede ser comprendida no sin cierta dificultad (por la inclusión de factores humanos, intencionales etc.) La tesis de Latour es que cuanto más se distingue entre lo objetivo y lo predecible de la naturaleza frente al orden social, más alianzas se crean entre los elementos sociales y naturales *que se quieren*

---

<sup>57</sup> Este será el punto nodal de la objeción que Peter Winch, seguidor de la última filosofía de Ludwig Wittgenstein le hará a Evans-Pritchard. Cfr. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994. La publicación de Winch desató diversas críticas. Por ejemplo Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987, pp.44-51. También R. Horton y R. Finnegan, *Modes of Thought: Essays on Thinking in Western and Non Western Societies*, Faber and Faber, London, 1973; Ernst Gellner, *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, pp.171-172.

*mantener separados*<sup>58</sup>. Latour compara a los exploradores occidentales y a los aborígenes con los que éstos se encuentran. Los primeros se burlan de los ídolos de los segundos con el argumento de que algo fabricado por el hombre no puede tener ningún poder sobrenatural. A través de un movimiento de simetrización, Latour muestra que efectivamente el *fetiché* es fabricado por el hombre. Los aborígenes no necesariamente lo ignoran. Pensemos en los *churinga* descritos por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Son: “objetos de madera y de piedra como tantos otros; no se distinguen de las cosas profanas del mismo tipo salvo por la particularidad de que sobre ellos está grabada o dibujada la marca totémica”<sup>59</sup>. Cuando se fabrican “no están dispuestos arbitrariamente, a gusto de los operadores, sino que deben adoptar obligatoriamente una forma estrictamente determinada por la tradición y que los indígenas piensan que representa al tótem”<sup>60</sup>. Su fabricación, podríamos decir, no disminuye un ápice su condición sagrada.

Fabricado es también *el hecho objetivo* que el explorador occidental toma como dado, pero éste no suele reconocerlo. Se requiere mucho esfuerzo para crear distancia entre los *hechos* y sus condiciones sociales de producción<sup>61</sup>. Para lograrlo, la modernidad se basa en dos prácticas que para ser eficaces han de aparecer como completamente separadas: las prácticas de “traducción” (o “hibridación”) y las de purificación. La práctica de traducción enlaza todos los elementos heterogéneos que se presumen separados del *hecho objetivo* “un continuo de la química de la alta atmósfera, las estrategias científicas e industriales, las preocupaciones de los Jefes de Estado, las angustias de los ecologistas”<sup>62</sup>. La práctica de purificación: “Fijaría la división entre el mundo natural que siempre ha estado allí, la sociedad con sus intereses y apuestas previsibles y estables, y un discurso independiente tanto del referente como de la sociedad”<sup>63</sup>. Así, una vez un hecho ha sido fabricado aparece como una fuente originaria y autónoma de acción. Ahora bien, la relación que se da entre una y otra práctica es de dependencia: si no existiese un trabajo de traducción, es decir, de creación y expansión de las redes, la práctica de la purificación no tendría sentido; pero

---

<sup>58</sup>Bruno Latour, *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Debate, Madrid, 1993, pp. 21-27.

<sup>59</sup>Émil Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 2008, p.202.

<sup>60</sup>*Ibid*, p.206

<sup>61</sup> Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte des dieux faitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris,1996.

<sup>62</sup>Bruno Latour, *Nunca hemos sido modernos, op cit*, p.25

<sup>63</sup> *Ibid*, p.25.

además cuanto más se prohíbe la concepción de los híbridos que impiden la separación entre los dos órdenes, más se posibilita su proliferación. Existe una continuidad entre la creencia del aborígen en el fetiche y los hechos científicos que Latour denomina *factiches*. La conclusión de Latour es que no nos diferenciamos de las demás culturas porque dispongamos de un espíritu “superior”, o “más civilizado”, o una mentalidad científica frente a la pre-científica de las demás culturas, sino por la tentativa de separar el tejido de naturaleza-cultura que produce la diferenciación de esferas sociales y naturales por la práctica de la purificación.

Latour ha señalado cómo la objetividad de la ciencia depende de lo que llama “la situación más simple de todas las situaciones: lo que sucede cuando alguien profiere un enunciado y los demás creen o no en él”<sup>64</sup>. Posteriormente resume varias respuestas y estrategias retóricas (como la citación errónea, la omisión, la incorporación...) y los lugares en las que estas respuestas pueden aparecer (revistas científicas, aulas universitarias, laboratorios...). *En la producción de los hechos científicos:*

Por sí mismo un enunciado no es ni un hecho ni una ficción; son otros enunciados posteriores los que lo convierten en tal. Se acerca más a un hecho si se inserta como una premisa cerrada, obvia, firme y compacta de la que se extrae otra consecuencia menos cerrada, menos obvia, menos firme y menos cohesionada [...] En consecuencia los oyentes hacen que sus enunciados pierdan algo de su carácter de hechos si los devuelven a su lugar de origen, a las bocas y a las manos de aquellos que los elaboraron [...] Con cada réplica añadida al debate se modificará el estatus del descubrimiento original [...] El estatus de un enunciado depende de enunciados posteriores<sup>65</sup>.

Lo que Latour quiere aseverar es que los hechos que nos parecen más evidentes emergen sólo a condición de su posibilidad de ser referidos, (de) contruidos o apropiados por otros. Su punto no es que los hechos científicos no existan, sino que el hecho más “probable”, “útil” o “verdadero” *se fabrica como tal* a través de negociaciones, apropiaciones, debates,

---

<sup>64</sup> Bruno Latour, *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992, p.21

<sup>65</sup> *Ibid*, pp.25-27

etc. Este carácter radicalmente abierto de lo social es lo que los azande *intentan conjurar a través de un oráculo*, con el que se quiere hacer frente a la apropiación indeterminada de la singularidad de un accidente que no sólo puede articularse diferencialmente a otros actos significativos, sino implicar procesos aleatorios como vínculos afectivos impredecibles, motivos inconscientes, o consecuencias indeseables, que pueden o no ser cognoscibles a nivel individual. Lo que Evans- Pritchard no contempla es que las sociedades modernas que constituyen a la Ciencia como garante supremo llevan a cabo una operación análoga a la de los azande con el oráculo, e intentan asimismo suturar el proceso de apertura y de indeterminación por el cual un enunciado puede ser o no reconocido como hecho o ficción. Así, la razón moderna se basa en la creencia de que se funda en hechos objetivos (las leyes de la biología, la genética, la economía) que estarían exentos del proceso de producción y apropiación social. El oráculo y la Ciencia tienen así un doble carácter. En primer lugar, ambos fungen *como la solución mágica para conjurar* lo que Michael Taussig llama “nuestra insuficiencia de ser” y nosotros nuestra imposibilidad de controlar la indeterminación del significado. Tres son, a este respecto, los ámbitos semánticos habitados por la palabra *conjurar*. “Conspirar, urdir, tramar, bajo el lazo de un juramento y de un secreto en común”<sup>66</sup>, “convocar o hacer presente”<sup>67</sup> y “expulsar el espíritu maléfico que habría sido llamado o convocado”<sup>68</sup>. Estos desplazamientos nos llevan al segundo carácter al que hemos hecho referencia. Este conjuro no *supone un punto final en el que el equilibrio social es finalmente alcanzado, sino más bien la manera en la que estamos siempre en la tentativa del proceso de ensamblar lo que amenaza con dispersarse*. La lección de los azande para nosotros es que nos *conjuramos para expulsar*, en nombre de una autoridad que funja como garante supremo, lo que consideramos el principio de disolución social, pero al hacerlo lo que *invocamos* es la contingencia y la ambigüedad que son constitutivas del orden social mismo.

El siguiente aspecto que habría que subrayar es que la lectura de Evans- Pritchard apela entonces a un orden, el de los azande, que es racional y transparente a sí mismo. Las ideas de los azande son coherentes, y por lo tanto lógicas, a la luz de las premisas azande. En sus

---

<sup>66</sup> Jacques Derrida, *op cit*, p.54.

<sup>67</sup> *Ibid*

<sup>68</sup> *Ibid*, p.61

primeras obras, la posición de Evans-Pritchard respecto a la solidaridad mecánica no es muy diferente de la del mismo Radcliffe-Brown<sup>69</sup>: los ritos permiten dirigir y legitimar la actividad social, definiendo la identidad del grupo, reforzando su orden moral y su solidaridad interna. *La mirada moderna del antropólogo proyecta en los otros su nostalgia implícita por una comunidad que garantiza la comunicación como comunión*. Evans-Pritchard contempla así en las ceremonias colectivas de los azande la dramatización de valores básicos que controlan la conducta social y que mediante ellas se asocian con las instituciones. La ejecución periódica de las ceremonias es vista como necesaria para reafirmar y reforzar tales valores. Cuando ciertos autores añoran la sustitución de los vínculos fluctuantes de la sociedad moderna por la fantasía de una comunidad más estable, auténtica, orgánica o inmanente, olvidan que el mundo social depende, no de la comunión perfecta “inmanente”, sino de las imperfecciones de la comunicación en razón del exceso que implica toda significación. El pensamiento o el deseo de la comunidad orgánica bien podría no ser más que una invención que trata de responder a la inquietud de la sociedad moderna con respecto a sí misma:

Lo que está perdido de la comunidad- la inmanencia y la intimidad de una comunión- sólo está perdido en el sentido en que una pérdida tal es constitutiva de la propia comunidad. No es una pérdida: *la inmanencia es al contrario, eso mismo que, si tuviera lugar, suprimiría al instante la comunidad, o incluso la comunicación como tal* [...] La comunidad ocupa, por tanto, este lugar singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia [...] La comunidad asume e inscribe – es su gesto y su trazado propios-, de alguna manera, la imposibilidad de la comunidad. Una comunidad no es un proyecto fusional, ni de manera general un proyecto productor u operatorio [...] *Es la presentación de la finitud y el exceso inapelable que producen el ser finito*<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Hay que subrayar que podemos hablar de un primer y un segundo Evans-Pritchard. El primero es el que lleva a cabo las famosas monografías sobre los azande y los nuer. El segundo abandona muchos de los principios teóricos de Radcliffe-Brown, y define al antropólogo más como un intérprete cultural que como un sociólogo científico. Cfr. Adam Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973, pp.156-161.

<sup>70</sup> Jean-Luc Nancy, *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 2001, pp.30-35

La versión fantasmática de una vida social en la cual se instaura un punto a partir del cual la vida social puede ser perfectamente dominada y cognoscible, conjura otro espectro en la sociedad moderna. Ninguna comunicación es posible sin signos, y los signos por definición operan al devenir apropiados en nuevos contextos que, a su vez, producen nuevos significados. El exceso necesario para la significación permite las asociaciones a través de la disolución de asociaciones previas. Sin esta disolución el vínculo entre significante y significado se osificaría, y el desplazamiento de los signos que requiere toda significación sería imposible. El segundo fantasma que Evans-Pritchard desea exorcizar es precisamente el que advierte que el mundo social depende, *no de la comunión inmanente y perfecta lograda a través del oráculo* (o su sustituto), sino de las imperfecciones de la comunicación, de la discrepancia necesaria entre la singularidad del accidente y la generalidad de la explicación.

### 2.3 Releyendo a Lévi-Strauss: mana

La razón en el lenguaje: ¡Oh qué vieja hembra engañadora...! Creo que no vamos a desembarazarnos de la idea de Dios porque aún seguimos creyendo en la gramática.

Friedrich Nietzsche

En “El hechicero y su magia” Lévi-Strauss aclara: “[Las] actitudes muy imprecisas y no elaboradas que, para cada uno de nosotros, poseen el carácter de experiencias [...] siguen siendo intelectualmente informes y afectivamente intolerables, a menos que se incorpore a ellas tal o cual esquema flotante en la cultura del grupo, cuya asimilación es lo único que permite objetivar estados subjetivos, formular impresiones informulables e integrar en un sistema experiencias inarticuladas”<sup>71</sup>. Entre los zuñi de Nuevo México, por ejemplo, un muchacho es acusado de brujería y es obligado a confesar. Tras haberse declarado inocente en un primer momento y tras no resultar lo suficientemente convincente su primera confesión, ha de realizar una segunda, que sea creíble para el grupo. Para ello, debe contar

---

<sup>71</sup> Claude Lévi- Strauss, “El hechicero y su magia”, *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995, p.199

una historia que contribuya a corroborar la acusación: “Puede advertirse ante todo que, perseguido por hechicería y amenazado así con la pena capital, el acusado no gana la absolución disculpándose, sino reivindicando su supuesto crimen; más aún refuerza su causa presentando versiones sucesivas cada una de las cuales es más rica, más llena de detalles (y en principio, entonces, más culpable) que la precedente”<sup>72</sup>. El relato lo va atrapando a él mismo y a sus oyentes de manera que en el proceso se transforma “de culpable, en colaborador de la acusación. Gracias a él, la hechicería y las ideas a ella asociadas escapan a su penoso modo de existencia en la conciencia, como conjunto difuso de sentimientos y representaciones mal formulados, para encarnarse en ser de experiencia”<sup>73</sup>. Lévi – Strauss advierte que, aunque el destino del brujo en la sociedad zuñi es ser ajusticiado, el muchacho es perdonado porque “aporta al grupo una satisfacción en la verdad, infinitamente más densa y más rica que la satisfacción en la justicia que hubiera procurado su ejecución”<sup>74</sup>.

Gracias a la descripción de Matilda Coxe Stevenson – en la que él mismo se apoyamos sin embargo que el muchacho estuvo a punto de ser asesinado y que fue la autoridad colonial quien lo impidió. También sabemos que los brujos continuaron siendo ejecutados entre los zuñi<sup>75</sup>. Lo que Lévi- Strauss desea subrayar con su aseveración es que al aceptar la acusación de brujería, el muchacho permite articular lo que hasta entonces es sólo *una sospecha* intelectualmente informe y afectivamente intolerable, y garantizar así el restablecimiento del orden social. Para Lévi-Strauss se trata de restaurar la coherencia perdida cuando la vida social se ve afectada por una impresión informulable. Lo que desea soslayar es que el brujo que se presenta a la comunidad (salvo excepciones) es ejecutado; para ser posteriormente reemplazado por otro brujo que a su vez, llegado el momento, será ejecutado. Lo que Lévi-Strauss nos muestra (*sin querer*) es la afirmación de un exceso que no logra ser reconducido, es decir, que el poder de articulación que se muestra en la

---

<sup>72</sup> *Ibid*, p.200

<sup>73</sup> *Ibid*, p.201

<sup>74</sup> *Ibid*

<sup>75</sup> Matilda Coxe Stevenson era la esposa del Jefe del Buró de Etnología Americana que llevó a cabo la expedición entre los zuñi; fue rival acérrima de su compañero de expedición Frank Cushing a quien en algunos ámbitos se le reconoce haber sido quien iniciara – no Malinowski- la práctica de observación participante. Cfr. Matilda Coxe Stevenson, *The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies*, Bureau of American Ethnology, Washington D.C, 1904. Cfr. Jesse Green, *Cushing at Zuni: The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing, 1879-1884*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990.



acusación de brujería no asegura, tal y como él declara, la satisfacción social “en la verdad”. El brujo zuñi es nombrado por la comunidad, asume el nombre: “brujo”, y a través de su relato convence a los otros de que lo es. En este sentido *es análogo al oráculo de los azande*: no obstante, ha de hacerlo contando historias que los otros zuñi consideren increíbles, dignas de su poder como hechicero. Entre los zuñi, en un instante, *todo depende de que un hombre sea acusado de brujo y sea capaz de hablar como tal*.

Lévi- Strauss argumenta que en este proceso, que apenas hemos bosquejado, se trata de que el acusado de brujo se transforme en *la voz de la comunidad* y diga lo que ésta no puede decir. Ser la voz de la comunidad implica decir lo que la comunidad pretende que se diga. Aparentemente, el muchacho es la voz de la comunidad porque la intención de lo que dice pertenece a esta última. Hay que recordar que no es brujo antes de que se le designe como tal. Se ve forzado a inventar una historia mágica. Sus palabras no son suyas. En primera instancia, es cierto, son producto de la coacción de la comunidad. Se le conduce a un punto en el que él mismo no se reconoce, pero también en el que los otros (especialmente los guerreros) se dejan absorber plenamente: “Profundamente el muchacho se absorbía en el tema. Por momentos su semblante se iluminaba con la satisfacción resultante del dominio que ejercía sobre su auditorio”<sup>76</sup>. Propiciado por ellos, el discurso del muchacho no obstante les deja atónitos; el mismo muchacho se ve cada vez más y más fascinado con una historia en la que la admisión de la culpabilidad lo obliga a reconocerse como brujo y asesino, poseedor de una inmensa fuerza mágica, aunque lo más probable es que al reconocerse así a sí mismo, su destino sea su propia ejecución.

También para él, la coherencia del sistema y el papel que se le ha asignado para establecerlo, tienen un valor no menos esencial que la seguridad personal que arriesga en la aventura. Se lo ve entonces construir progresivamente el personaje que se le impone, con una mezcla de astucia y buena fe: aduciendo largamente sus conocimientos y sus recuerdos; improvisando también, pero sobre todo viviendo su personaje y buscando, en las manipulaciones que esboza y en el ritual que construye, pedazo a pedazo, la experiencia de una misión cuya eventualidad, al menos, está al alcance de todos, Al término de la aventura, ¿qué queda de las

---

<sup>76</sup> *Ibid*

astucias del comienzo: hasta qué punto el héroe no ha caído en la trampa de su propio personaje, o mejor aún: en qué medida no se ha convertido, efectivamente, en hechicero?<sup>77</sup>

Enfrentados a la articulación discursiva de un poder que no puede ser sometido por su poder, los guerreros anhelarán el asesinato. Pero *este poder* se muestra particularmente renuente, no puede ser reducido. Otros brujos emergen y nuevos ajusticiamientos son exigidos. Ante el relato del muchacho, todos (incluido él) están bajo un exceso que ninguno parece controlar. La voz del muchacho le pertenece y no le pertenece. Le pertenece porque es su voz pero no le pertenece porque es más bien él quien parece pertenecer a un relato que lo posee. La voz del muchacho tampoco es la voz de la comunidad, como quiere Lévi-Strauss, *porque la comunidad misma se ve arrastrada por el discurso y le reconoce una fuerza que la excede*. Lo que subraya más bien esa voz que articula la fuerza de la magia, es una vez más lo que Lévi-Strauss se esfuerza en conjurar: *la inapropiabilidad del significado* por parte de todos y cada uno de los involucrados.

Si Evans-Pritchard se refiere a la “contingencia” en términos de “la singularidad de un accidente”, en el que lo que está en juego es “por qué le sucedió a X, por qué tuvo que ser precisamente cuando X estaba allí”, Lévi-Strauss apunta a señalar que *la contingencia se enraíza en la naturaleza misma del sistema de significación*. En su “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, al hablar del *mana*, un término que hizo fortuna en la antropología y que se consideraba una suerte de *poder mágico impersonal* según distintas sociedades melanesias<sup>78</sup>, advertía:

Las diversas concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y están tan extendidas que convendría preguntarse si no estamos en presencia de una forma del pensamiento universal y permanente que lejos de caracterizar determinadas civilizaciones o «estados» arcaicos o semiarcaicos de la evolución del espíritu humano, sería el resultado de una determinada situación del espíritu al encontrarse

---

<sup>77</sup> *Ibid*

<sup>78</sup> Para un examen crítico del problema de mana, ver Jonathan Z. Smith, “Manna, mana everywhere and /ججج”, *Relating Religion, op cit*, pp.117-144. Especialmente pp. 134. Smith proporciona además una gran cantidad de referencias bibliográficas.

en presencia de las cosas, apareciendo, por tanto, cada vez que se produce esa situación<sup>79</sup>.

Para elucidar dicha “situación”, Lévi-Strauss acude al ejemplo del Padre Thavenet citado por Hubert y Mauss sobre la noción *manitou* de los algonquinos, y en especial de los ojiways. El *manitou* “designa todo ser que no tiene nombre propio, que no es todavía familiar”<sup>80</sup>. Tras recurrir a diversos ejemplos etnográficos, la conclusión de Lévi-Strauss es notable:

Estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de significado y susceptible por tanto, de que se le aplique cualquier significado, cuya única función sería cubrir la discrepancia entre el significante y el significado, o más exactamente señalar el hecho de que en una circunstancia u ocasión, o en una manifestación determinada, se ha establecido una relación de inadecuación entre el significante y el significado en detrimento de una relación anterior de complementariedad<sup>81</sup>.

Lévi- Strauss advierte que el hombre dispone desde su origen de la integridad de los significantes. Esta clave es la idea del origen simbólico de la sociedad. La sociedad es en su esencia intercambio, lenguaje<sup>82</sup>.

Sean cuales fueren el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje no pudo surgir más que de una vez. Las cosas no

---

<sup>79</sup> Claude Lévi-Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Mauss” en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, *op cit*, p.36. Debido a la más que desafortunada traducción al español que, entre otras cosas no distingue entre significante y significado y habla de significado y significado; he modificado parcialmente la traducción a la luz de la edición francesa de la que a partir de aquí se presentará también la referencia. Claude Lévi- Strauss, “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss”, Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1960, p. xliii

<sup>80</sup> *Ibid*

<sup>81</sup> *Ibid*, p.37; *Ibid*, p. xlv

<sup>82</sup> Esta aparición “de golpe” que con proverbial ironía Godelier ha llamado el Big Bang del lenguaje, es criticada por este autor en *El enigma del don*, *op cit*, pp.39-48. La crítica que Godelier realiza a Lévi-Strauss tiene que ver con su comprensión de lo simbólico. Godelier aboga por una mayor relevancia de lo imaginario. A mi modo de ver lo simbólico (en Lacan) quedaría eximido de la crítica que realiza Godelier. En Lévi-Strauss no me parece tan claro. Ver la reflexión sobre lo simbólico, lo imaginario y lo real en la introducción de este trabajo.

podieron ponerse a significar progresivamente. Tras esa transformación, cuyo estudio no le corresponde a las ciencias sociales sino a la biología y la psicología, se efectuó un paso decisivo desde un estado en el que nada tenía sentido a otro en que todo lo poseía [...]. Dicho de otro modo, en el momento en que, de un solo golpe, el universo entero se hizo significativo, no fue sin embargo mejor conocido, incluso aunque sea cierto que la aparición del lenguaje debió precipitar el ritmo de desarrollo del conocimiento [...] todo sucedió como si la humanidad hubiera adquirido, de un solo golpe, un inmenso dominio y su plano detallado, así como el conocimiento de su relación recíproca, pero hubiera necesitado milenios para aprender qué símbolos determinados del plano representaban los diferentes aspectos de dicho dominio<sup>83</sup>.

Y añade: “Como el lenguaje, lo social es una realidad autónoma (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan; lo significativo precede y determina a lo significado”<sup>84</sup>. Aunque el hombre dispone de la totalidad de los significantes, en tanto que ser finito, su conocimiento se produce lentamente y nunca es completo. El hombre dispone entonces de significantes cuyo significado ignora.

Hay siempre una inadecuación [...] que sólo un entendimiento divino podría superar, y que es producida por la existencia de un exceso de los significantes en relación a los significados [...] Nuestra opinión es que precisamente las nociones de tipo *mana* representan [...] ese *significante flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento finito (pero también el gaje de cualquier arte, poesía o invención mítica y estética) [...] En otras palabras [...] vemos en el *mana, wakan, orenda* así como en las demás nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una función semántica cuya función consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico a pesar de las contradicciones que le son inherentes<sup>85</sup>.

---

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 39; *Ibid*, pp, xlvii-xlviii

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 28; *Ibid*, p.xxxii

<sup>85</sup> *Ibid*, p.40; *Ibid*, p.xlviii.

Para Lévi- Strauss es un error pensar en *Mana* como una fuerza que acaece en la realidad “material”. Mana es simplemente una categoría lingüística con la que nos hacemos cargo del exceso de significantes con respecto al significado. Es un significante que funciona para oponerse a la ausencia de significado *sin comportar por sí mismo ningún significado particular*, más que el permitir que los procesos simbólicos sigan operando. Mana es el equivalente a lo que, en el caso de los zuñi, Lévi-Strauss describía como un “esquema flotante en la cultura del grupo, cuya asimilación es lo único que permite objetivar estados subjetivos, formular impresiones informulables e integrar en un sistema experiencias inarticuladas”<sup>86</sup>. Podríamos intentar entender a Lévi-Strauss de la siguiente manera. Precisamente por ser un significante sin significado, mana se consideraría como el significante que se haría cargo de lo que, para un grupo, se halla fuera de las taxonomías sociales de la cultura y la naturaleza. Así ante lo extraño y lo desconocido cuyo significado ignoramos (la singularidad de un accidente, diría Evans-Pritchard; la sospecha intelectualmente informes y afectivamente intolerable que acecha a la sociedad zuñi, diría Lévi- Strauss) mana, o significantes semejantes como manitou, serían los encargados de operar la familiarización a través de la designación. Explica Lévi- Strauss citando a Thavenet: “una mujer tenía miedo de una salamandra decía que era un manitou, los demás se reían de ella [al decirle: “no. Es una salamandra]”<sup>87</sup>.

El fantasma que Lévi-Strauss pretende conjurar es el de la imposibilidad de distinguir entre los términos que finalmente acaban en un significado fijo y términos “mágicos” que funcionan como significantes flotantes. Y sin embargo o bien toda significación se halla radicalmente indeterminada y no se da de manera independiente a las prácticas articulatorias, o se ha de recurrir a un significante trascendental que sea su garante (Dios, la Ciencia, la Razón etc...). Lévi-Strauss adopta la segunda opción (el garante trascendental serán las leyes universales de la cultura), pero hace una excepción, habría un tipo peculiar de significantes que se harían cargo del exceso del significante frente al significado: los significantes *tipo mana*. *Mana* es una forma de lo que Lévi-Strauss llama *bricolaje*, algo *que está ya ahí* que no ha sido concebido específicamente con vistas a la operación para la que sirve, y que se puede adaptar a cada caso. Ahora bien, frente al *bricoleur*, Lévi-Strauss

---

<sup>86</sup> Claude Lévi-Strauss, “El hechicero y su magia”, *op cit*, p.199.

<sup>87</sup> Claude Lévi- Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, *op cit*, p. 36; *Ibid*, p. xliii

sitúa al *ingeniero*, que es capaz de transformar sistemáticamente la naturaleza. El pensamiento del bricoleur es mítico-religioso y tiende a conservar. El pensamiento del ingeniero es científico, no aprovecha lo que está ahí ya a disposición suya, sino que es capaz de transformar por completo la estructura y de crear una radicalmente nueva<sup>88</sup>. Sin embargo

Si se llama bricolaje a la necesidad de tomar prestado [...] de una herencia más o menos coherente o arruinada, se debe decir que todo discurso es bricoleur [...] El ingeniero es un mito: un sujeto que sería el origen de su propio discurso y que lo construiría “en todas sus piezas” sería el creador del verbo [...] La idea de un ingeniero que hubiera roto con todo bricolaje es, pues, una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro lugar que el bricolaje es mitopoético, todo permite apostar que el ingeniero es una invención del bricoleur. Desde el momento en que se deja de creer en un ingeniero de ese tipo y en un discurso que rompa con la recepción histórica, desde el momento en que se admite que todo discurso finito está sujeto a cierto bricolaje entonces es la misma idea de bricolaje la que se ve amenazada, se descompone la diferencia dentro de la que adquiriría sentido<sup>89</sup>.

¿Qué es lo que busca Lévi- Strauss al defender la distinción entre significantes flotantes tipo mana y otros significantes; entre el bricoleur y el ingeniero; entre el pensamiento salvaje y el pensamiento domesticado? Hay que recordar que la comprensión del modelo propuesto por Lévi-Strauss pasa por Saussure. Saussure define al signo como la unidad de una imagen sensible o significante, y un concepto inteligible o significado. El signo para Saussure es arbitrario. Se define no por unas propiedades esenciales o convencionales sino precisamente *por las diferencias que lo distinguen de otros signos*. Ahora bien, si todo proceso de significación es entendido como juego formal de diferencias, *el juego impide que un elemento simple esté presente a sí mismo y no remita más que a sí mismo*. El elemento sólo puede ser definido en relación con los demás y señala entonces lo que hemos llamado *el exceso producido por las mediaciones y por una apropiación social que no*

---

<sup>88</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1997, pp. 35-40.

<sup>89</sup> Jacques Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p.392

*puede ser gobernada*. Pues bien, lo interesante es que Lévi-Strauss advierte la preocupación por un carácter excesivo del carácter diferencial del signo que se intenta exorcizar a través del mito, sólo en las sociedades en las que domina el pensamiento mágico-religioso: “Como acabamos de ver, las lógicas práctico- teóricas que rigen la vida y el pensamiento de las sociedades llamadas primitivas son *motivadas por la insistencia en la diferenciación*”<sup>90</sup>. Lo que Lévi-Strauss conjura entonces con su distinción es la posibilidad de que la preocupación que opera en la diferenciación que impide la fijación del signo no sólo rija en la lógica y el pensamiento de las sociedades primitivas, *sino en toda significación*. Su preocupación por fijar la significación, por garantizar lo que en la sociedad zuñi denominó “una satisfacción en la verdad” que se sustraiga al exceso, muestra la necesidad de garantizar el orden. Sin embargo, no deja de advertir en el sistema de diferencias la inapropiabilidad final del significado que él mismo intenta exorcizar.

#### **2.4. La conjura de la contingencia**

[...] Al contrario, aprovechar la refrigeración nocturna para sentir lúcidamente, con la precisión descarnada del sistema de estrellas sobre su cabeza, que su búsqueda incierta era un fracaso, y que a lo mejor en eso precisamente estaba la victoria.

Julio Cortázar

En la lectura de Evans-Pritchard y de Lévi- Strauss nos hemos preguntado por esos espectros que precisamente ponen en cuestión los límites que la modernidad establece para sí misma, y que nos develan algo de la condición del orden social. Lo que parece conjurarse es la contingencia, la imposibilidad de establecer articulaciones significativas inmutables. Es evidente el papel activo del *contenido* de las relaciones históricas específicas en la producción de lo que se llama magia o superstición. La coexistencia, encadenamiento y sucesión de múltiples historias de sociedades particulares en cuyo seno se reproducen (o no) tal o cual forma de pensamiento, tal o cual modo de organización de la vida social. La magia (o lo que en su lugar designe modos rituales, creencias y agentes como peligrosos y

---

<sup>90</sup>Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, *op cit*, p.95

/o ilegítimos y/o desviados) ciertamente se materializa en prácticas, en el orden de las palabras, de las cosas y de las acciones. En la manifestación *concreta* (que varía según el caso) que cada sociedad realiza cuando separa algo como “mágico” o “supersticioso”. Sin embargo, la magia *como categoría moderna de diferenciación* no se reduce a sus manifestaciones concretas. Para explorar el vínculo que une a la locura con la superstición y que hace posible la existencia de escalas de medición como la escala de ideación mágica tenemos que subrayarlo.

La cuestión *no radica* en que en la sociedad mexicana contemporánea, por ejemplo, haya manifestaciones mágicas que ciertos grupos o individuos llevan a cabo cotidianamente. La cuestión radica *en qué es lo que hacemos al designar algo como mágico*. Al hacerlo apelamos a lo que puede ser peligroso, ilegítimo o desviado. Muchos individuos se niegan a caracterizar sus prácticas como mágicas y caracterizan así las prácticas de otros. Incluso quienes reivindican la categoría, a menudo lo hacen enfatizando su condición peligrosa, o tienen que partir (para revertirlas) de las connotaciones de desconfianza y/o menosprecio que supone el término.

La magia en la modernidad surge porque la ciencia y la religión requieren de la diferenciación para su propia definición. Cualquier definición positiva requiere de otra implícitamente negativa, y cuanto más agudo sea el contraste mejor. Como categoría de diferenciación moderna, la magia es siempre *la religión o la ciencia menos* la presencia de alguna cualidad que se considera deseable; o *la ciencia o la religión* en estado *degradado*. Desde esta perspectiva, la singularidad de la magia *como categoría moderna* es que es el *indicador de una dinámica diferencial que, a diferencia de otras categorías, no puede simular*. La magia nos sirve para sospechar de un exceso de significación que no lograría ser lo suficientemente bien contenido *en los otros*, pero que sí lograría serlo *en nosotros*. Así, el oráculo en los azande es coherente, y por lo tanto lógico, a la luz de las premisas azande. El esquema flotante del pensamiento mitopoético aporta al grupo zuñi una satisfacción en la verdad. No obstante, el sistema zande es finalmente ilusorio, frente a la realidad objetiva exigida por la ciencia. Y a diferencia del bricoleur, es el ingeniero el que puede transformar sistemáticamente la naturaleza. La solución *mágica* de los otros (más o



menos precaria) contrasta con la solución *efectiva* que permite un conocimiento y una transformación objetiva del mundo. Esta operación señala por lo menos dos cosas.

En primer lugar, se conjura el exceso de la significación reconociéndolo pero señalando que toda sociedad reimpone un centro. En segundo lugar, se advierte que esta reimposición no obstante no se logra del mismo modo en todas las sociedades. Efectivamente, entre los azande la coherencia social se obtiene a costa de la realidad objetiva. En el pensamiento salvaje que Lévi-Strauss describe como ahistórico, metafórico y concreto, a costa de características que sólo son propias del pensamiento científico (que es histórico, metonímico y abstracto). Mientras que el pensamiento mitopoético sólo conserva, la ciencia por el simple hecho de que se instaure, *crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados*, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y teorías. El garante *mágico* de los otros contrasta entonces con la autoridad del garante de la sociedad moderna, que simultáneamente logra conservar y transformar la realidad.

A través de la magia, la modernidad logra fijar la autoridad del orden social situando los discursos que cimientan el horizonte de sentido. Así, la magia sirve para subrayar el poder y la capacidad de la ciencia para explicar, predecir y transformar la realidad objetiva. La magia sirve para mostrar que la religión constituye un ámbito *privado* en el que el sujeto puede apelar a valores trascendentes que no han de materializarse en el orden natural ni en el espacio público. Los discursos que no respetan esta distinción y que indican por lo tanto la imposibilidad de apropiarse del significado, se señalan como supersticiosos. La aseveración de Enrique O. Aragón respecto a la *demencia precoz hebefrénica* nos cuenta la mitad de esta historia: “Si todavía creyéramos en los embrujamientos y en los bebedizos, yo estaría dispuesto a creer que el estado patológico que comento es el resultado de un tremendo bebedizo o filtro maldito preparado en sábado por hechicera perversa”. El psiquiatra podría, *si no estuviera protegido por su saber científico y moderno*, ver al paciente tan hechizado como el mismo paciente a menudo se ve a sí mismo. Efectivamente, los pacientes suelen materializar *discursos, relaciones y prácticas* concretas designadas socialmente como supersticiosas o mágicas. La otra mitad de la historia tiene que ver con lo que desde un punto de vista (que sólo puede ser heurístico) nos parece que hacen al hacerlo.

Por un lado, con la materialización de relaciones y prácticas concretas “mágicas” o “supersticiosas”, el paciente confirma y materializa el lugar que la modernidad asigna a todo discurso que ponga en cuestión su orden del mundo. Lo hace porque es precisamente la significación del orden del mundo *lo que se pone radicalmente en entredicho* en su experiencia. En las narrativas que los sujetos diagnosticados de esquizofrenia hacen del inicio de su experiencia, se advierte: “el sentido de que el mundo exterior es hostil; un sentimiento de que los límites y vínculos personales se han vuelto porosos; una confusión que ataca el centro de la persona y que mina su posibilidad de hacerse una imagen de sí misma”<sup>91</sup>. El esquizofrénico: “Naufraga en el mar de palabras en el que todos habitamos, pues se ve invadido por un automatismo lingüístico que desorienta su rumbo verbal y descompone en elementos incongruentes su representación”<sup>92</sup>. Ante su experiencia el paciente, “puede privilegiar el poder articulatorio de las representaciones periféricas de la cultura o reinterpretar los idiomas culturales privilegiados otorgando mayor peso a ciertos significantes que resuenan con lo que experimentan”<sup>93</sup>. A este respecto podríamos añadir que el lenguaje de la magia y la superstición le sirve, en primer lugar, porque caracterizado en la modernidad con lo *periférico*, se refiere además a lo que el orden social moderno señala como descomposición y degradación de los valores racionales que se propone sustentar; y el psicótico experimenta, *de manera efectiva*, esta descomposición y degradación. En segundo lugar, porque es el lenguaje señalado para apuntar a la experiencia de lo que en tanto negativo no tendría cabida en el orden moderno, y la experiencia del psicótico sería la de la puesta en cuestión *radical* del orden mismo.

Frente “a estos fenómenos puramente disolutivos de la estructura [...] el psicótico reacciona con un esfuerzo interpretativo y reconstructivo que configura el delirio del significado [...] Prima el carácter activo, es decir, el intento de resolución y reconstrucción de la catástrofe ”<sup>94</sup>. Al tratarse *de la tarea de la reconstrucción del mundo*, los pacientes llevan a cabo esta tarea con significantes sociales que pertenecen a los grandes relatos legitimadores, *la Religión y la Ciencia*, pero lo hacen de manera absolutamente

---

<sup>91</sup> Ellen Corin et al , “Living through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India”, Janis Hunter Jenkins y Robert John Barrett, *op cit*, p.118

<sup>92</sup> Fernando Colina, *El saber delirante*, Síntesis, Madrid, 2007, p.42

<sup>93</sup> Ellen Corin et al, *op cit*, p.112.

<sup>94</sup> Fernando Colina, *op cit*, p.31.

idiosincrásica y a la altura de la singularidad y radicalidad de una experiencia que ninguna instancia del orden social, ni religiosa ni científica, puede reclamar contener. Por ello su discurso, pensamiento y prácticas se caracterizan como *mágicos*. Es como si al confirmar rigurosamente la lógica moderna que la sitúa en el lugar de la superstición, la locura *materializase*, en el lugar asignado, lo que el orden social al separar un discurso calificándolo de supersticioso pretende conjurar de sí mismo. Como si materializase la necesidad de categorías que no se refieren a algo externo sino a algo producido *por el mismo orden*, y que sin embargo se ha de intentar controlar haciendo referencia a una exterioridad:

Se sostiene que las ideas delirantes han roto con la realidad a cuyos parámetros han dejado de adecuarse. Los enunciados del delirio se enjuician como absurdos, irreales, inverosímiles- improbables matiza el DSM-IV con la pérfida prudencia que acostumbra- sin embargo [...] podemos contraponer recurriendo a la experiencia cotidiana, la opinión de que son infinidad las ideas imaginarias, supersticiosas, sobrevaloradas, mágicas, excéntricas o extravagantes que, sin mantener más vínculo con la realidad que la que pueda soportar cualquier idea delirante, no reconocemos nunca como delirio en sentido estricto<sup>95</sup>.

Así, en su discurso y prácticas “mágicas” lo que atisbamos de los pacientes (y lo que nos inquieta) es que llevan al extremo, *literalizan*, ciertas características que, *más que oponerse como primitivas y ajenas, parecen constitutivas de la forma moderna de subjetividad*: “Los pacientes se perciben a sí mismos como centros solipsistas, como seres mecánicos y fragmentados [...] que si bien a menudo declaran conocer o controlar *todo*; temen peligros desconocidos que los acechan y *se sienten confrontados por un enigma*”<sup>96</sup>. Al materializar bajo esta forma el discurso supersticioso que la sociedad moderna rechaza, el paciente muestra su condición de sujeto social contemporáneo a la sociedad que produce el discurso. Es decir, muestra que enloquece en el idioma, igualmente moderno, que la cultura le ha provisto (el de lo mágico, lo supersticioso), y que ese idioma moderno tiene que ver *con los aspectos modernos* que el orden sociocultural intenta conjurar de sí mismo.

---

<sup>95</sup> *Ibid*, p.20

<sup>96</sup> Louis A. Sass, *op cit*, pp.330-331.

Lo que hemos propuesto a través de la lectura de Evans-Pritchard y Lévi-Strauss es contemplar no a la magia desde el orden social moderno, *sino al orden social moderno desde la magia*. ¿Qué nos dicen estos textos sobre nosotros mismos y nuestros supuestos ontológicos y epistemológicos? Al hacernos esta pregunta pretendemos dilucidar hasta qué punto la *magia* es la categoría que se hace cargo de lo que en la modernidad sólo puede abordarse desde ahí. La superstición es el lugar asignado en la modernidad para distinguir interpretaciones que se consideran más o menos erróneas, extraviadas o válidas en cierto contexto o en cierta manifestación “salvaje” de pensamiento. El lugar que permite entonces que se asevere que frente a ellas sí *hay hechos cuya validez puede considerarse evidente*, que no pasan por los procesos de mediación y apropiación social, *porque se sostienen por sí mismos o que hay interpretaciones que son capaces, a diferencia de las primeras, de transformar efectivamente la realidad*. La necesidad de esta distinción muestra el anhelo de conjurar la indeterminación en el que el proceso de significación social yace. Los procedimientos de la locura no son ajenos a los de la sociedad moderna, sino que suponen su confirmación más extrema; aquella a través de la cual todo lo que no puede garantizar su significado por sí mismo acaba deviniendo *mágico*.

**III. DESDE LA SUBJETIVIDAD:**

**PSICOPATOLOGÍA DE LOS FANTASMAS DE  
LA VIDA CONTEMPORÁNEA**

### 3.1 Los signos de los tiempos

¿Qué pasaría si la verdad de la esquizofrenia fuera que por su vulnerabilidad distintiva a lo que la civilización tiene de más loco, hablara de las necesidades de este tiempo, y hablara muy claramente considerando el dolor, intentando llamar la atención, de nosotros y de nuestro tiempo? [...] ¿Qué pasaría si la esquizofrenia fuera la verdad dolorosa sobre la metafísica que nuestro mundo funda y refleja?

David Michael Levin

El mundo – advierte Bruno Latour- “no está más desencantado de lo que solía estar. Las máquinas no están más pulidas, el razonamiento no es más estricto y los intercambios no están mejor organizados. ¿Cómo podemos hablar de un mundo moderno cuando su eficacia depende de ídolos: dinero, ley, razón, naturaleza [...]? Hemos usado la palabra *magia* [...] desde que los orígenes del poder en el mundo moderno son malentendidos y su eficacia es atribuida a cosas [...] debemos hablar de magia una vez más”<sup>1</sup>. Hemos contemplado cómo el positivismo ofreció al México del siglo XIX una grilla que permitía poner en perspectiva las transformaciones sufridas y se proponía un fin: el advenimiento de la sociedad positivista constituida en el orden y el progreso científico a través de la constitución de un sujeto que debía sostener una relación *moderna* con los modos de ciencia y creencia.

La biopolítica en México, que pretende gobernar el cuerpo y el espíritu en nombre de una biología erigida sistema totalizador, *en sentido estricto*, emerge a partir de 1982, vinculada a la autolimitación del Estado y a la presencia activa, y cada vez más relevante, de la iniciativa privada y el modelo neoliberal. Efectivamente, el nacionalismo auspiciado por los regímenes posrevolucionarios (y por la existencia de vastas reservas petroleras) condujo a reforzar la autoridad y el control del Estado. No obstante, a finales de la era lopezportillista, el endeudamiento y la caída de los precios del petróleo supusieron la renuncia explícita del Estado mexicano a ejercer el liderazgo

---

<sup>1</sup> Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge, 1988, p.209.

económico, delegando este proyecto a la iniciativa privada. A partir de entonces, la línea de la política económica se ajustó a los postulados neoliberales recomendados por los representantes del capitalismo desarrollado, el Fondo Monetario Internacional (*FMI*) y el Banco Mundial (*BM*)<sup>2</sup>. Los desplazamientos y discontinuidades con respecto al México decimonónico y posrevolucionario requieren que amplifiquemos el detalle y minimicemos el conjunto, que deshagamos la continuidad y desmantelemos la realidad de su verosimilitud a través de ciertas escenas. El orden y del progreso en el México del siglo XXI, en el que se despliega *otra relación con la locura*, ha de ser explorado ahora ya no sólo en referencia a la constitución de la familia, la cuestión de la sexualidad; la educación; la relación con una nueva concepción de la religión y lo religioso; o la preocupación inédita por los efectos de la civilización y el progreso industrial. Hay que considerar

La realidad de la economía neoliberal: de cambios impredecibles en la producción y demanda laboral; de las dificultades agudas inherentes al ejercicio del control estable del espacio, el tiempo, y el flujo de capital; del papel ambiguo del Estado; del final de viejas alineaciones políticas y de la conformación de otras que no se perfilan con claridad; de la incertidumbre que rodea la cuestión de la naturaleza propia de la sociedad civil así como [...] del sujeto<sup>3</sup>.

La singular persistencia de los fantasmas disloca sin embargo la *nueva* relación *entre lo normal y lo patológico, entre lo racional y lo supersticioso*, como si en ella resonara algo que hemos leído ya, y en lo que nos parece detectar cierto aire de familia. Nos interesa abordar la experiencia de los sujetos diagnosticados de esquizofrenia en el México de hoy, y subrayar la relación que esa misma sociedad sostiene, ahora sí en manifestaciones concretas, con lo que considera patológico y supersticioso, sobre todo *cuando no se encuentra en lo que comúnmente se consideran grupos o espacios de creencia, sino en el seno de los grandes pilares del orden moderno: la Economía, el Estado, y la Ciencia*. Cada una de las escenas que describen ciertas relaciones de índole económica, política y científica tiene su contrapunto en los fragmentos desde la locura

---

<sup>2</sup> Cfr. Marco Antonio González Gómez, *La política económica neoliberal en México (1982-2000)*, Quinto Sol, México, 2001.

<sup>3</sup> Jean y John Comaroff, *op cit*, 294.

que nos proporcionan las historias de algunos pacientes. Al exponer así la relación ambivalente entre la racionalidad moderna y lo que tan desesperada e inútilmente anhela purgar como su Otro, encontramos evidencia de las incursiones de este Otro en el corazón de la modernidad nacional. Estas incursiones son el resultado de la disyunción de una racionalidad “transparente” que sólo se constituye frente a la presencia de un Otro, caracterizado como irracional y supersticioso. Nuestra intención en este ejercicio es mostrar que el psicótico vive “de modo exagerado, casi literal la asunciones ontológicas y epistemológicas de su tiempo”<sup>4</sup>. El fantasma que se anhela conjurar es, una vez más, una figura que nos sitúa en el lugar en el que la historia y la subjetividad fabrican la vida colectiva, señalándonos un punto de quiebre. Todo lo que señala su espectralidad es “que el presente viviente difícilmente es tan autosuficiente como pretende ser; que haríamos bien en no contar con su densidad y solidez, que puede bajo circunstancias excepcionales [¿El trauma? ¿La locura?] traicionarnos”<sup>5</sup>.

### 3.2 Primera escena: La magia de las mercancías en el México contemporáneo

Es precisamente este tipo de formas [*delirantes*] las que constituyen las categorías de la economía burguesa. Son formas de pensamiento que tienen una validez social y por consiguiente una objetividad para las relaciones de producción de ese modo de producción social históricamente determinado que es la producción mercantil. [...] *el misticismo del mundo de la mercancía, todos los sortilegios que velan con una bruma fantasmática los productos del trabajo realizado sobre la base de la producción.*

Karl Marx

En la década de los ochenta aparecen en la ciudad de México los *malls* o grandes centros comerciales: Perisur (1981); Lomas Plaza (1988); Centro Coyoacán (1989); Pabellón Polanco (1990); Interlomas (1992); Perinorte (1992); Galerías Insurgentes (1993); Centro Santa Fe (1993); Molière Dos (1997); Plaza Cuicuilco (1997) y Mundo E (1998). El centro comercial asegura algunos de los requisitos que se exigen de una

---

<sup>4</sup> Louis A Sass, *Madness and Modernism, op cit*, p.222

<sup>5</sup> Frederic Jameson, “Marx’s Purloined Letter”, en Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida*, Verso, London, 1999 p. 39.



ciudad y que no están garantizados en la ciudad de México: orden, claridad, limpieza, seguridad. Efectivamente, en la ciudad de México las calles comerciales tienden al desorden, distinto tamaño de carteles, anuncios y marquesinas. Las vidrieras responden al capricho o al mejor o peor hacer, según sea el caso, de los dueños de los comercios. En los mercados al aire libre las frutas no tienen siempre el mismo color y los productos van envejeciendo a medida que se van vendiendo. El *mall* no es simplemente una parte de la ciudad sino su reemplazo por un sistema nuevo en el *que la contingencia es cuidadosamente evitada*. Caminar en el centro comercial es confinarse en una inacabable igualdad de espacio en la que se exhibe la regularidad de la mercancía medida en dinero, de manera abstracta, y presentándose como universal. Existe una hegemonía localizada, en el sentido de capacidad concentrada de direccionamiento, inducción y regulación de los tránsitos de las personas y los bienes culturales por parte de los países desarrollados. Esto no implica negar que no obstante ocurran acontecimientos aleatorios, desobediencias e insubordinaciones, pero exige el reconocimiento de que hay una gran frontera que divide el paisaje global entre *los países modernos* y *los países ansiosos de modernidad*:

Del lado de los países tecnológicamente desarrollados, la modernidad es entendida como *un conjunto de contenidos sustantivos*. [...] aquellas producciones culturales que Arjun Appadurai agrupa en franjas de items de culturas, cuyos flujos se globalizan y llama “paisajes tecnológicos” (“technoscapes”): “*tecnología alta y baja, mecánica e informatizada, que ahora se traslada a alta velocidad a través de varios tipos de fronteras anteriormente infranqueables*”; “mediáticas” (“mediascapes”): “*capacidades electrónicas de producir y diseminar información [...] ahora a mano de un número creciente de intereses públicos y privados a través del mundo [...] y las imágenes del mundo creadas por ese medio*”; financieras (“finanscapes”) o la disposición del capital global; y de ideas (“ideoscapes”) o “elementos de la visión del mundo iluminista [...] concatenación de ideas, términos e imágenes, incluyendo “libertad”, “bienestar social”, “derechos”, “soberanía”, “representatividad”, y el término principal “democracia”[...] Estos contenidos no fluyen aleatoriamente y se encuentran concentrados en proporciones extraordinariamente desiguales, siendo su concentración masivamente mayor en los países que hegemonizan los procesos de circulación [...] De nuestro lado, del lado de los países con poca concentración de ese tipo de bienes (tanto en lo que respecta al ideario como a los recursos materiales) los países

hegemónicos, por su riqueza de este tipo particular de recursos gozan de un prestigio inquebrantable que roza lo irracional [...] Mas que tal conjunto de bienes materiales y filosóficos sustantivos, la modernidad de este lado de acá, tiende a ser percibida como un conjunto de signos relacionados con esos bienes y que – en tanto signos- pueden y deben ser adquiridos [...] *contenidos de allá se transforman en signos aquí*<sup>6</sup>.

La interpelación por interlocutores históricos concretos que lleva a la subjetivación es sustituida por una interpelación mecánica y racionalizada consistente básicamente en la *oferta de emblemas* por parte del mercado, agentes globalizadores y medios masivos de comunicación. El proceso de comunicación se transforma en autoclasificación mecánica y objetivadora referida a un patrón abstracto, distanciado, global. Aunque el *mall* se emplace en la ciudad de México

ésta le es indiferente, y puede caer al lado de una autopista, en un baldío yermo, sin necesitar nada de lo que en una ciudad lo rodea [...] el *shopping* es de las familias, de los pobres decentes, de las capas medias cuando pueden comprar y cuando no pueden. A diferencia de la calle [...] [sobre la cual] no hay control de la puesta en escena ni del diseño, en el *shopping* nada es casual. Los visitantes se desplazan en una atmósfera artificial como los peces domésticos en sus recipientes oxigenados, decorados con plantas marinas [...] en tensión con los clivajes sociales y las imposibilidades económicas, en los países periféricos el *shopping* revela una desigualdad mayor entre quienes lo usan como paseo y quienes además, compran de modo significativo. Sin embargo el éxito para unos y otros está en las posibilidades de ensoñación que ofrece<sup>7</sup>.

En su interior desaparece por completo la geografía urbana. Sus muros se cierran a las perspectivas exteriores. El día y la noche no se diferencian: el tiempo no pasa, o el tiempo que pasa es un tiempo sin cualidades. Frente a la ciudad real, construida en el tiempo, el centro comercial ofrece su modelo de ciudad de servicios miniaturizada, que se independiza soberanamente de las tradiciones y de su entorno. El centro comercial asegura la repetición de lo idéntico, el espacio de conexiones cuyos elementos

---

<sup>6</sup>Rita Laura Segato, *La Nación y sus Otros*, Prometeo, Buenos Aires, 2007, pp.176-177.

<sup>7</sup> Beatriz Sarlo, *La ciudad vista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p.19.

gramaticales deben mantener una relación ordenada para ser comprensibles, y ser comprensibles porque mantienen una relación ordenada. Responde a un ordenamiento total pero, al mismo tiempo, debe dar una idea de libre recorrido: se trata de la ordenada deriva del mercado.

Las cualidades del *shopping* son las que necesita quien vive temeroso en la ciudad. Como si se ajustara a un *diseño divino* (la mano invisible del mercado dibuja con un omnisciente buril de hierro), la regularidad, el orden, la limpieza y la repetición, que impiden el salto a lo imprevisto, aseguran que el *shopping* funcione sin ninguno de los inconvenientes de lo urbano. En un momento en que la ciudad es vista como fuente de males y donde se pide una ciudad disciplinada que responda a ese imaginario y a condiciones reales de incertidumbre, el shopping ofrece lo que se busca y, además, gratis. Desde esta perspectiva, comprar y consumir serían las actividades fundamentales que se realizan en el *shopping* pero no las razones de su éxito que son otras: la serenidad de lo controlado de modo invisible [...] El modo *shopping* de circulación de las mercancías conoce todos los recovecos de las fantasías persecutorias de su público<sup>8</sup>.

La organización del centro comercial es una organización racional y regulada de los deseos. Debe conseguir que algunos se cumplan pero otros deben quedar incumplidos para garantizar el regreso. Como los medios audiovisuales, el centro comercial es cíclico: despierta y no satisface del todo en un *loop* del que depende su éxito mercantil:

El éxito del *shopping* como el de la televisión está movido por la familiaridad extrema que sus usuarios tienen con la máquina en la que se incluyen y cuyas normas siguen. Tanto como la televisión, el *shopping* permite el *zapping* dentro de un mapa férreamente construido. Son dispositivos que estimulan la sensación de libertad de desplazamiento por la sencilla razón de que deben conservar dentro de ellos a todo el mundo. Pero como la televisión, el shopping no produce incertidumbre material ni simbólica porque su función es justamente proveer programas libres de incertidumbre, es decir, de manejo sencillo y con reglas claras<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> *Ibid*, p.23

<sup>9</sup> *Ibid*, p.27

La estrategia es evitar “el accidente” por inoculación pautada de pequeños accidentes autoproducidos. Y sin embargo ¿estamos seguros de que es así? La anticipación y la aceptación inoculada de pequeños accidentes, ¿se traduce necesariamente en la identificación de un “accidente” que de algún modo se anticipa preparando al sujeto, o el “accidente” se hace cada vez más y más difuso, mermando la capacidad de reconocimiento y reacción de los individuos, y tornándose por ello *más amenazador*? Una vez más nos encontramos con lo que anteriormente hemos descrito en nuestra lectura de los zuñi y los azande, como la conjura de la contingencia: “A toda costa el sujeto moderno requiere de la eliminación de la incertidumbre [...] desaparecido lo público en pos de la libre economía de mercado nos ofertan una apariencia de servicio que nos libre de la inseguridad que el propio mercado creó”<sup>10</sup>. Inés Cornejo Portugal y Elizabeth Bellón Cárdenas, en su estudio sobre la apropiación simbólica del Centro comercial Santa Fe, han advertido que “El centro comercial es un lugar público que las personas/consumidores trastocan en espacio simbólico, construyendo su pertenencia a un estilo de vida y vinculándose, de alguna manera, a la metrópoli contemporánea”<sup>11</sup>. Sin embargo, los grupos de adolescentes que lo usan como lugar de encuentro habitual, que sacan fotos con sus teléfonos móviles e introducen en sus pasillos pequeñas transgresiones; dan al mall una pálida imitación de la vida en la calle sin los usos perversos de su escenografía (no se admiten grafitis, ni esténsiles, ni nada que resulte ajeno a la estética y la gráfica del centro comercial):

El mercado, potenciando la libertad de elección (aunque sólo sea de toma de partido imaginaria), educa en saberes que son, por un lado, funcionales a su dinámica, y, por el otro, adecuados a un deseo joven de libertad antiinstitucional. Sobre el shopping nadie sabe más que los adolescentes, que pueden ejercitar un sentimentalismo antisentimental en el entusiasmo por la exhibición y la libertad de tránsito que se apoya en un desorden controlado [...] para chicos afiebrados por el high-tech de las computadoras, el shopping ofrece un espacio que parece high-tech aunque, en las versiones de ciudades periféricas, ello sea un efecto estético antes que una cualidad real de funcionamiento. El shopping, por lo demás, combina la plenitud iconográfica de todas las etiquetas con las marcas "artesanales" de algunos productos folk-

---

<sup>10</sup> Inmaculada Jaúregui Balenciaga y Pablo Méndez Gallo, *Modernidad y delirio: Ciencia, Nación y Mercado como escenarios de la locura*, Escalera, Madrid, 2009, pp.113-114

<sup>11</sup> Inés Cornejo Portugal y Elizabeth Bellón Cárdenas, “Prácticas culturales de apropiación simbólica del Centro Comercial Santa Fe”, *Convergencia* 8- 24 (2001):75.

ecológico-naturistas, completando así la suma de estilos que definen una estética adolescente. Kitsch industrial y compact disc<sup>12</sup>.

Los usos secundarios que se admiten, siempre y cuando no contradigan las leyes principales, impiden que el macrocentro adquiera un aspecto demasiado panóptico. Y no obstante, aunque parezca fluida y algodonosa, la del centro comercial es una organización férrea. Se limpia de la mañana a la noche de modo que jamás sea posible tropezar con el rastro de un uso desagradable del espacio; el aire se recicla en los acondicionadores; la temperatura es benigna; las luces son funcionales y otras amenazas son neutralizadas por los circuitos cerrados. El espacio – de uso público pero de gestión y propiedad privada- hace que, a diferencia de lo que sucede en la calle, un vendedor informal no pueda establecerse al lado de una vidriera interior. La racionalidad mercantil se apoya en la propiedad privada de los espacios de circulación cuyo orden queda garantizado como necesidad de esa *ratio*, en que *la vigilancia a la contingencia no se percibe porque está en todas partes, y contingencia puede ser casi cualquier cosa que quebrante un mundo que se pretende idílico* (los olores, la limpieza, la escenografía...)

En *Investigaciones sobre los principios de la moral* (1751) David Hume hace una referencia significativa en relación a la magia y la superstición en su discusión, precisamente, sobre el derecho a la propiedad privada que está en el centro de la lógica que inspira el centro comercial. Hume advierte que para establecer las reglas que gobiernan la distribución y el control de la propiedad, las sociedades recurren a diversas convenciones sociales (expresadas en estatutos, costumbres, antecedentes y en innumerables formas) y reconoce la arbitrariedad inevitable de estas convenciones: “nada podrá aparecer más caprichoso, antinatural, y aun *supersticioso*, que todas o la mayoría de las leyes de justicia y *de propiedad*”<sup>13</sup>.

Me es lícito alimentarme de este árbol; pero es criminal que yo toque el fruto de otro de la misma especie, que está a diez pasos más allá. Si me hubiera vestido con estas ropas hace una hora, habría sido merecedor del castigo más severo; pero un hombre, al pronunciar unas cuantas sílabas mágicas, las ha

---

<sup>12</sup> Beatriz Sarlo, “El centro comercial” en *La jirafa con tacones. Revista de comunicación* 11-2 (2006): 5.

<sup>13</sup> David Hume, *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 2006, p.70

hecho apropiadas para mi uso y servicio. Si esta casa estuviera situada en el territorio vecino, habría sido inmoral que yo la habitase; pero al haber sido edificada a este lado del río, está sujeta a una ley municipal diferente, y al hacerla yo mía no incurro en culpabilidad ni puedo ser censurado por ello. Puede pues que el mismo tipo de razonamiento, que con tanto acierto pone de manifiesto lo que es la superstición, es también aplicable a la justicia; y que ni en uno ni en otro caso es posible señalar en el objeto mismo esa precisa cualidad o circunstancia que viene a ser el fundamento del sentimiento<sup>14</sup>.

En consecuencia, asevera: “hay que reconocer que todas las consideraciones acerca del derecho y la propiedad parece carecer de fundamento, igual que la más burda y vulgar superstición”<sup>15</sup> y sin embargo para la naciente economía burguesa del siglo XVIII, la justificación de la propiedad privada es una cuestión demasiado importante; así que Hume se esfuerza denodadamente en diferenciar definitivamente el derecho a la propiedad privada de la superstición más recalcitrante *a través de la distinción entre lo accidental, y lo estrictamente necesario*. La superstición – escribe- difiere del derecho a la propiedad privada en que en su misma naturaleza es “algo frívolo, inútil y oneroso”. Los derechos de la ley y la propiedad son sin embargo “el requisito absolutamente necesario para el bienestar de la humanidad y para la existencia de la sociedad”<sup>16</sup>. En la ley (particularmente en los derechos que sí vinculan a la creación de obligaciones legales), la intención individual es regularmente ensombrecida por un énfasis en la exterioridad de las palabras y los signos establecidos convencionalmente. Esta racionalización que vincula lo legal a convenciones externas debe ser diferenciada de la obsesión, que caracteriza a la superstición, respecto a las verdaderas intenciones del hablante. Una obsesión que queda vívidamente retratada en la siguiente anécdota:

Es una doctrina de la Iglesia de Roma que el sacerdote en virtud de la dirección que en secreto dé a su intención, puede invalidar cualquier sacramento. Esta posición se deriva de la estricta y regular aplicación de una verdad obvia, que las palabras vacías, sin que haya en el que las pronuncia ningún significado o intención, no pueden ir acompañadas de efecto alguno. Si la misma conclusión no es admitida en razonamientos que se refieren a contratos civiles, en los que se reconoce que se trata de algo mucho menos importante que la salvación eterna de millares de personas, ello procede enteramente de que los hombres

---

<sup>14</sup> *Ibid*, p.72.

<sup>15</sup> *Ibid*

<sup>16</sup> *Ibid*

han notado el peligro y la inconveniencia de esa doctrina en el primer caso: Y de esto podemos deducir la observación siguiente: que por muy segura, arrogante, y dogmática que pueda parecer cualquier superstición, nunca será capaz de persuadir totalmente de que sus objetos son reales, y no podrán tampoco hacer que tengan tanto peso como los ordinarios incidentes de la vida que llegan a nuestro conocimiento mediante la observación y el razonamiento experimental<sup>17</sup>.

A diferencia de la *superstición* que hace énfasis en que para que un acto se efectúe es ineludible la verdad del deseo (o de la dirección secreta de la intención) de quien lo lleva a cabo; *el contrato civil* de propiedad es válido si uno se somete a él con independencia de su deseo. Y sin embargo, al tratar de establecer una diferencia que libere a la economía de *la contingencia del deseo*, lo interesante es que Hume no hace sino subrayar la semejanza entre el derecho de propiedad privada y la superstición mágica.

Marx utiliza el concepto de *fetichismo de la mercancía* para describir un “embrujo” que rodea a los bienes producidos bajo el sistema de producción capitalista. Hay que recordar que el *fetichismo* (del latín, *facticius*, «artificio», y portugués *feitiço*, «hechizo»), es el acto de adorar y rendir culto a un objeto al que se atribuyen cualidades mágicas o sobrenaturales. Charles de Brosses acuñó el término en 1757, para distinguir el culto de los “negros de África” hacia animales y cosas inanimadas, tales como amuletos, oráculos y talismanes<sup>18</sup>. La noción de *fetichismo* aparece una vez (y cada vez) que el pensamiento ilustrado requiere rebasar la temática del “ídolo”, como perversión de la “religión”, para elaborar una psicología de la economía del salvaje. Si el concepto moderno del fetichismo se diferencia del concepto de la idolatría como religión deformada por el demonio, tal y como tuvo aplicación sobre todo en la colonización del Nuevo Mundo, es porque es una categoría derivada de los relatos de los mercaderes del siglo XVII y XVIII en África que entablan transacciones económicas y culturales con sociedades que habían resultado previamente ilegibles tanto a los cristianos como a los árabes, al punto de parecerles carentes de instituciones legales, religiosas y de gobierno.

---

<sup>17</sup> *Ibid*, p.74

<sup>18</sup> Cfr. Charles de Brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, 1757, pp. 10-11. El facsímil del libro está disponible en línea en el recurso “Gallica” de la Biblioteca Nacional de Francia: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106440f>

Cuando a principios del siglo XVIII, los mercaderes como el holandés Willem Bosman intentaron dar una explicación a la falta de un principio de equivalencia en sus transacciones con las sociedades de Guinea ecuatorial, no obstante que ese mercado caprichoso era también el origen de sus ganancias extremas, recurrieron a la idea del fetiche como objeto transaccional. Buscando el oro localizado en los objetos de poder africanos, y preocupados por la adulteración del metal con materiales que los europeos consideraban basura, viajeros como Bosman atribuyeron el comportamiento “irracional” de sus contrapartes a la superstición instigada por sacerdotes y reyes codiciosos, que supuestamente ejercían un control total sobre sus súbditos manipulando la credulidad en aquellos objetos ornamentales divinizados. Es por ello que, en los discursos de la Ilustración europea la palabra portuguesa *fetiço* dejó de referir al *facticius* o “artefacto” de hechicería medieval, para construir una nueva teoría materialista de la religión primitiva centrada en la suposición de que los africanos estaban afligidos de una fijación caprichosa y sensual hacia objetos que prácticamente divinizaban al cruzarse con ellos en el camino<sup>19</sup>. En su sentido clásico, la narrativa del fetichismo tiene su construcción nodal en el capítulo sobre la mercancía de *El Capital* de Marx (1867, 1872-73). La analogía que dibuja Marx, inspirada en Augusto Comte, es la siguiente:

Debemos recurrir a las regiones del mundo religioso que se encuentran inmersas en tinieblas. En ese mundo, las producciones de la mente humana aparecen como entes independientes dotados de vida, relacionados entre sí y con el género humano. Lo mismo acontece en el mundo de la mercancía [...] Esto es lo que caracterizo como el fetichismo que se incorpora a los productos del trabajo tan pronto se los convierte en mercancías y, por lo tanto, es inseparable de su producción como tales<sup>20</sup>.

Michael Taussig ha enfatizado al respecto que hay que distinguir el *fetichismo precapitalista*, que es aquel en el que los objetos creados por el hombre adoptan la calidad de entes animados, o bien “absorben” y por lo tanto representan las relaciones sociales de quienes los manejan o intercambian (por ejemplo, el don o dádiva estudiado

---

<sup>19</sup> Cfr. William Pietz, “The Problem of the Fetish, I”, *Res* 9 (1985): 5-17; “The Problem of the Fetish, II”, *Res* 13 (1987): 23-45; “The Problem of the Fetish, IIIa”, *Res* 16 (1988):105-123.

<sup>20</sup> Karl Marx, *El capital*, t.1, en *Obras completas* de Karl Marx y Friedrich Engels, vol.40, Grijalbo, Barcelona, 1976, p.72.



por Marcel Mauss en el que el objeto que se otorga, contiene una fuerza vital que se liga a la reciprocidad); y *el fetichismo de la mercancía*, en el que el artículo de consumo aparece como su propia fuente de valor. La mercancía oculta las relaciones sociales y de trabajo que le dan origen de tal forma que el productor se convierte entonces en un atributo del objeto producido, y éste último se vuelve sujeto. Y este objeto devenido “sujeto” es el que entabla relaciones “sociales” con otros objetos, al intercambiarse en el mercado. La crítica al fetichismo capitalista no implica nostalgia por lo precapitalista, sino una crítica a la tendencia de ver al significado como inherente y “naturalmente” vinculado al significante. En el fetiche, el significante (la mercancía) depende del significado (la relación social), pero el primero disfraza y borra al segundo: “La muerte dota al fetiche de vida, una vida espectral, por supuesto. El fetiche absorbe dentro de sí mismo lo que representa borrando todo rastro de lo representado”. Es imperativo en este contexto diferenciar las relaciones sociales (de trabajo y de poder) que constituyen al significado. El análisis simbólico no considera necesariamente a las relaciones sociales como el “significado” y por lo tanto la “esencia” del signo en el sentido saussureano. Las relaciones sociales son, a su vez, otro sistema de convenciones, de significantes encadenados. No se trata de hallar un significado esencial, sino de analizar *qué significa el signo* en sus desplazamientos. La propuesta es dejar al descubierto las estrategias que ocultan el carácter sociopolítico del signo para hacerlo parecer “natural y necesario” y poner en evidencia las formas irracionales subyacentes a la “racionalidad” capitalista. Así, “la magia de la producción y la producción de la magia”<sup>21</sup> se entienden como dos caras de la misma moneda. En el Centro Comercial Santa Fe:

Garabatos es uno de los cafés preferidos por los jóvenes «bien». Ahí, un numeroso grupo de muchachos y muchachas entre los diecisiete y veintitrés años se reúne. Nos percatamos de sus atavíos: al parecer, el cabello liso en las mujeres ha pasado de moda; vuelven los rizos. Ellas aguardan de pie en el umbral del café, en el pasillo, cerca de una pequeña glorieta o de las escaleras, con sus bolsos de mano, sus pantalones capri, sus blusas estrechas de lycra y sus cabellos «controladamente desordenados» gracias al *mousse* o gel que les concede un aspecto húmedo. Grupos de sólo muchachos, sólo muchachas o mixtos, hacen guardia en aquellos contornos: se abrazan, se besan, conversan, juguetean, hablan por teléfono, dejan pasar el tiempo.

---

<sup>21</sup> Michael Taussig, *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1980, p.40.

Una pareja de ancianos vestidos con ropa casual, muy pulcros –él con pantalón de algodón caqui y suéter anudado al cuello, ella con pantalón de nylon violeta, zapatos sport de piel y blusa de rayas multicolor que armoniza con el pantalón, peinado de pistola y cabellera natural–, pasea tranquilamente a través de los corredores de Centro Santa Fe. Él hace una pausa frente al escaparate de Julio, cuyo giro es la ropa para damas. Su compañera, unos pasos más adelante, detiene su marcha al percatarse de la ausencia de su pareja y da la media vuelta. Él, habiendo llamado su atención, apunta con su dedo índice al «slogan» que se lee sobre el muro de cristal de aquella vitrina. Lo repite en voz alta, especialmente para ella: «I love you because... you tell me stories». Ella sonríe, mueve la cabeza de derecha a izquierda en señal de negación y le susurra algo al oído. De la mano, se van<sup>22</sup>.

Cornejo y Bellón aseveran que el Centro Comercial Santa Fe se ha convertido en un lugar "de encuentro con «el otro» –pero aquel igual a mí–, de reconocimiento de un territorio, entre personas identificadas con prácticas culturales similares [...] El centro comercial estaría mudando en un «*bien cultural común*», un espacio público-privado donde la gente se reúne, se comunica, comparte sus experiencias, se involucra en diversos intercambios culturales a la manera de la tradicional plaza pública, constituyéndose como una forma contemporánea, colectiva e individual, de vivir e imaginar la ciudad"<sup>23</sup>. Nosotros advertimos sin embargo que la economía visual del capitalismo moderno levanta nuevas barreras ante la experiencia compleja en las calles de la ciudad, y que el Centro Comercial no en vano adviene cuando el miedo en la ciudad y el miedo de la ciudad se convierten en preocupación central. *En una ciudad donde prevalecen las sensaciones de incertidumbre (los "accidentes", los recorridos provistos por el mall liquidan esa sensación sin afectar la ilusión de independencia y libertad que es por supuesto falsa: en el shopping ni siquiera se puede tomar una cerveza en un lugar que no haya sido previsto para eso*<sup>24</sup>. La magia de la producción y la producción de la magia se hacen cargo del "accidente" y transforman al Centro Comercial en *un país de nunca jamás*, un

---

<sup>22</sup> Inés Cornejo Portugal y Elizabeth Bellón Cárdenas, *op cit*, p.83.

<sup>23</sup> *Ibid*, p.85

<sup>24</sup> Beatriz Sarlo, *La ciudad vista*, *op cit*, pp.24-25.

*Neverland* de jóvenes donde circulan todas las edades, una fantasía infantil de la abundancia que parece al alcance de la mano porque está al alcance de la vista. Es una fiesta óptica y socialmente expansiva. Incluso los viejos, al estar masivamente retirados del consumo excepto por intermediación de los jóvenes, se asocian a ellos, sobre todo porque el *shopping* no los expone a una humillante retirada con las manos vacías ya que, simplemente, han ido a mirar<sup>25</sup>.

En sus reflexiones sobre la propiedad privada, Hume muestra algo esencial. Las relaciones económicas de la ciudad moderna descansan en dos principios: 1) que ha de distinguirse entre dos prácticas (superstición y propiedad privada), y 2) que para ello la semejanza entre ambas ha de ser reprimida. El grupo de prácticas que el mercado controla se alaba como socialmente saludable (moderno, racional, productivo); el otro grupo de prácticas que se percibe como minando la hegemonía del mercado es considerado una amenaza social (supersticioso, primitivo, irracional, subversivo). Veamos un ejemplo:

La decisión del gobierno federal de construir un nuevo aeropuerto estuvo marcada por una intensa discusión técnica y política sobre cuál de las dos posibles sedes – Texcoco, Estado de México, o Tizayuca, Hidalgo– constituía la mejor opción, no sólo en términos argonáuticos sino también económicos. En numerosos medios informativos y en gran parte de la clase política nacional la entronización del proyecto aeroportuario fue una constante. Finalmente, en octubre de 2001, el gobierno federal dio a conocer que Texcoco sería la nueva sede aeroportuaria, al emitir diecinueve decretos expropiatorios que afectaban a tres municipios: Atenco, Texcoco y Chimalhuacán. Contra el despojo de estas tierras ejidales, surgió la rebelión organizada de un conjunto de ejidatarios y vecindados de los pueblos de San Salvador Atenco, Acuexcómac, la colonia Francisco I. Madero, Magdalena Panoaya, Tocuila y un sector minoritario del pueblo de Nexquipayac. Desde el inicio del conflicto, los campesinos echaron a andar un *repertorio de confrontación* donde las marchas, los bloqueos carreteros, la retención de funcionarios gubernamentales, las barricadas y las guardias fueron el sello distintivo. Durante los nueve meses que duró el conflicto, las autoridades gubernamentales, tanto federales como estatales, desplegaron diferentes mecanismos orientados a dismantelar y

---

<sup>25</sup> *Ibid*, p.33.

cercar a aquellos ejidatarios movilizados que a lo largo del conflicto mantuvieron una postura que resultó inamovible: la no venta de la tierra:

No fueron pocos los medios informativos y algunos sectores de la clase política que señalaron que la llamada *rebelión de los machetes* no era más que otra materialización del México bronco, anacrónico e ignorante, siempre renuente a los proyectos de modernización del país [...] Así, la consigna *Atenco no se vende* fue leída *no como una noción donde la tierra representa el arraigo material y simbólico de los pueblos, la fuente de seguridad ontológica* para numerosos ejidatarios y residentes, sino como un desafío colectivo que conculcó la ley y puso en jaque la gobernabilidad del nuevo régimen<sup>26</sup>.

El esfuerzo de Hume por distinguir entre mercado y magia; entre práctica mercantil y práctica supersticiosa; muestra sin embargo – y a pesar de sus esfuerzos- que este vínculo es menos hermético de lo que imaginamos. Lo es, porque el juego subversivo de los significantes mágicos amenaza con revelarse a cada instante en el corazón de la economía capitalista a través de la animación de los objetos y la eventualidad de nuestro deseo. Todos los elementos del campo instrumental y del proceso de trabajo que corresponden a la revolución industrial se planifican y diseñan *como si las cosas tuviesen vida propia, como si por sí solas y autónomamente tuvieran la capacidad de relacionar socialmente*.

Al caminar por el Centro Comercial advertimos que el dinero parece funcionar como el medio mágico a través del cual la diferencia puede ser trascendida. El rol original del dinero es el de representar al deseo mismo (infinito) que carece de precio. La existencia de mercancías menores en sucesivos puestos de velas, llaveros, peines de madera o hebillas, parece una prótesis compensatoria para quienes sólo pueden adquirir lo más barato. Esas minucias hacen que casi todos los que lo visitan sientan que pueden comprar. En las relaciones de intercambio de mercancía se lleva a cabo un doble proceso de abstracción: la abstracción que parte del carácter cambiante en el acto del intercambio, y la abstracción que parte del carácter concreto, empírico, sensual, y

---

<sup>26</sup> Edith E. Kuri Pineda, “Claves para decodificar un actor colectivo: El caso de san Salvador Atenco”, *Argumentos* 19- 51 (2006): pp.14-15.

particular de la mercancía. El producto pierde sus particularidades y se reduce a una entidad abstracta que posee el mismo valor que el dinero por el que se intercambia. Cuando el dinero es el medio a través del cual todo puede convertirse en propiedad privada, se transforma en objeto de un deseo salvaje. En el acto del intercambio el deseo hace que procedamos *como si* la mercancía no estuviera sometida a cambios físicos o materiales; *como si* estuviera excluida del ciclo natural de generación y corrupción. Ya no podemos distinguir entre la causa y el objeto de nuestro deseo, caemos en la lógica de *un* fetichismo en el cual simplemente *convertimos la causa del deseo directamente en nuestro objeto de deseo*.

La idea marxista de “la satisfacción de las necesidades materiales”, idea un tanto utilitaria, no permite dar cuenta de aquellas figuras en las que el mismo Marx se detiene (la avaricia del dinero, la avaricia), ni de aquello que va a conformar la subjetividad en la época de “las aguas heladas del egoísmo”. En este aspecto, Freud supo encontrar algo más que avaros y sedientos de dinero. También encontró al que no soporta el dinero y se empobrece una y otra vez para garantizar su estar en deuda indeclinable, al que siente que tienen que pagar los demás el haber sido arrojado a este mundo [...] al que se siente por siempre amenazado por una cuenta que le van a pedir, [...] al que sólo se identifica con lo excluido [...] que una injusticia fue lo que dio lugar a su vida, a quien no ha sido jamás reconocido en su verdadera esencia y paga por ello, quien siente que ha sido víctima de un fraude que él mismo sostuvo con todas sus fuerzas y piden que renueven su crédito [...] a quien está dispuesto a nadificarse para por fin introducir un hueco en el campo saturado de las mercancías en las sociedades de consumo<sup>27</sup>.

La distinción que Hume quería establecer entre una propiedad privada racional desligada del deseo del agente social; y una superstición en la que el deseo y sus vicisitudes se hallarían en primer lugar, se desdibuja. El deseo que inicialmente se dirigía a las formas que en primera instancia fijaron el dinero, el oro y la plata, y que condujo a la revalorización estética de ambos metales, se transforma en la forma

---

<sup>27</sup> Jorge Alemán, “Nota sobre pulsión y dinero”, *Lacan en la razón posmoderna*, Miguel Gómez, Málaga, 2000, pp.39-40. Ver también la crítica que realiza Derrida a la distinción de Marx entre valor de uso y valor de cambio en *Espectros de Marx*, *op cit*, pp.179-180.

abstracta (papel moneda, crédito) en un deseo sin restricciones. El deseo produce el valor de la mercancía y es un estímulo poderoso para la circulación del dinero:

Tres amigas que oscilan entre los diecinueve y los veintidós años, cabellera rubia, pantalón negro, blusa negra o blanca, zapatos cómodos de piso y chaqueta de cuero o suéter anudado al cuello pasean por aquel corredor; parece como si trataran de aparentar más edad. Con tranquilidad, ellas esperan a que una de las mesas ubicadas en la parte más externa del café –es decir, las que colindan con el pasillo del centro comercial– quede libre; al parecer, la «visibilidad»–la propia y la de quienes pasan– sí importa. El lugar está lleno. Luego de unos veinte minutos, el capitán les asigna por fin la mesa de su agrado, justo en el lindero que forman el umbral del café y el pasillo del centro comercial. Ellas, triunfantes, se apoltronan con sus grandes bolsos de piel y sus bolsas de papel de tiendas como Mango o El Palacio de Hierro, señal de compra. De inmediato, ordenan al camarero tres capuchinos y un par de botellas de agua. La plática comienza. Ellas se ven exultantes, felices. Están en el lugar de su preferencia, miran de reojo a quienes las rodean, saludan desde lejos a sus conocidos, y abrazan y besan a quienes se aproximan a su mesa; han conquistado su espacio, el lugar les pertenece<sup>28</sup>.

Una de las diferencias entre *los países modernos* y *los países ansiosos de modernidad* como el nuestro, tiene que ver como hemos señalado ya, con que los bienes asociados con la modernidad, incluyendo la identidad diferenciada, han pasado a ser percibidos como «culto de cargo», signos donde el bien se encuentra contaminado por el prestigio del que goza su fuente de origen. Podría “hablarse de un halo «cargoístico» de los bienes que circulan globalmente. Existe, por lo tanto, una aspiración de trazo «moderno» que es, por definición, introducido de afuera, «importado», como una «carga» venida de más allá de la frontera– «desarrollo por imitación» o «mimético», dice también Chesneaux [...] «hiper-cargo cult»<sup>29</sup>. Ello no sólo es evidente en el mall. Efectivamente, la expansión simultánea del microcomercio y los malls y las grandes cadenas comerciales, se explica en la ciudad de México porque la expansión del gran comercio globalizado coincide con la precarización generalizada de las relaciones

---

<sup>28</sup> Inés Cornejo Portugal y Elizabeth Bellón Cárdenas, *op cit*, pp.83-84.

<sup>29</sup> Rita Laura Segato, *op cit*, p.181.

laborales y salarios reducidos, situación que encuentra en la metrópoli un cauce “natural” en la paralela explosión del micro comercio informal. Así, la informalización de los mercados de trabajo y de consumo resulta complementaria.

Por el lado del mercado de trabajo, los bajos salarios que perciben los trabajadores manuales y los empleados de cuello blanco en el sector formal, junto a la reducida capacidad de éste para generar empleos en una magnitud proporcional al crecimiento de la fuerza de trabajo, ha venido siendo compensada por la acelerada expansión del autoempleo, en gran medida callejero, y el empleo informal en micronegocios. Por el lado del mercado de consumo, buena parte del consumo popular es canalizado por medio de las modalidades informales del comercio, que ofrecen en ciertos rubros, como videos, discos, ropa y calzado deportivo, entre muchos otros, sustitutos o copias ilegales, a precios reducidos, de los productos y marcas ofrecidos en el comercio formal. La diferencia principal con el Centro Comercial (y no es una diferencia menor) es que el tianguis se instituye y constituye en las calles de la ciudad. En el oriente de la ciudad de México, cerca de la central de abastos:

En lo que en tiempos prehispánicos fue zona lacustre, vergel y punto estratégico para la magnífica Tenochtitlán, hoy se erige el Tianguis de las Torres: un mercado itinerante, auténtico desafío a la capacidad visual. Al raciocinio. Las palabras de los programas urbanos, los discursos sobre justicia, progreso, salud y bienestar, se confunden con los remolinos de polvo, con la bruma de propaganda política que obstruye la vista de los volcanes que, implacables, se yerguen en la distancia. Puntual espejismo, este mercado aparece y se esfuma tres veces por semana en una de las riberas de la enorme avenida que se llama Eje Seis [...] La oferta de productos es tan misteriosa como la procedencia de las mercancías. Cual mástiles de una flota triste y desarrapada, las torres de alta tensión – de ahí el nombre del lugar- sobresalen de entre un mar de lonas. Encallados, esos baluartes metálicos son el único toque de verticalidad en medio del dosel de plástico que ulula con el viento: el techo de cientos de puestos que conforman un cosmos alucinante<sup>30</sup>.

Ambulantes y objetos son inseparables en la ciudad de México a la que decoran con estilos que no han sido decididos por nadie; intervenciones que irritan el orden de la

---

<sup>30</sup> Laura Emilia Pacheco, *El último mundo*, Mondadori, México, 2009, pp.9-10.

ciudad y que seguirán allí por dos motivos: hay gente en la calle y hay gente que *sólo* puede vender en la calle. Contra la estandarización que transforma a los objetos en miembros indistinguibles de una serie, el tianguis los somete a una especie de crecimiento fantástico: ropa de tiempos modernos y pretéritos; fragmentos de juguetes; platos y cucharas que no empatan; libros desencuadernados; collarcitos y pulseritas de cuentas de colores; ampolletas con sueros; lencería femenina insólita. En el plus de sentido que esos objetos agregan a la estricta necesidad hay una potencialidad fantasiosa, onírica, de uso desviado, de irrupción no deseada, en la vida y ello los vuelve extraños “por un camino tan avieso como su pésima calidad material. Son parte del mundo que conocen los pobres: crónica roja, malas noticias, aparatos que funcionan a medias, diseños que van en contra de lo que el objeto promete, instrumentos que tienden a descomponerse o desarmarse”<sup>31</sup>. Aun así, el reclamo es frecuente: “vea güerita es un perfume fino, de París. Ahorita se lo llevan mucho”:

La propia idea de “glocal” [...] describe la experiencia de percibir lo local como parte de lo global, y de reencontrar lo local, parroquial, en el extranjero, involucra, inevitablemente, que el sujeto se encuentre siempre, paradójicamente, al mismo tiempo cerca y lejos de los objetos, marcas de mercado o bienes en general emblemáticos de su propia capacidad de transitar en un mundo global y de cuya apropiación depende su satisfacción. Su ambivalencia como simultáneamente a la mano e inaccesibles, refuerza la fetichización de esos bienes y afecta la subjetividad de los actores en los países periféricos, cuya *weltanschauung* es el mundo globalizado<sup>32</sup>.

Aunque el mercado haga uso activo de asociaciones mágicas (“si compro este perfume me veré como tal”), *al mismo tiempo la superstición mágica supone – como muestran recientes cataclismos- una amenaza latente a las operaciones ordenadas del intercambio económico moderno*. Como el oráculo de los azande, el fetiche tiene un significado crucial porque designa el lugar de una transacción donde dos o más códigos de valor se enlazan sin que haya entre ellos un verdadero equivalente. Es el punto de entronque que sutura la ausencia de un código general, y sin embargo refiere a transacciones amplísimas. Es por ello que el fetiche plantea, incluso a la fecha, la norma

---

<sup>31</sup> Beatriz Sarlo, *La ciudad vista, op cit*, p.46

<sup>32</sup> Rita Laura Segato, *op cit*, p.182.



paradójica del proceso de globalización, que contra la propaganda que la entiende como la generalización de una uniformidad social y cultural requiere atisbar el capitalismo como un sistema que detalla, con velocidad creciente, la sinergia de un desarrollo desigual y combinado en el que pobreza, polarización y el llamado subdesarrollo no son efectos negativos producidos por circunstancias específicas o políticas equivocada sino el producto lógico, *permanente e inmanente del sistema de la economía-mundo*, y donde los choques y paradojas de sistemas de valor y economías incomparables se articulan en torno a un dispositivo de necesidades y deseos:

El fetichismo como discurso concilia su propia historia negativa como sinónimo de magia y brujería a una estrategia proscrita de desreificación [...] un desplazamiento constante de la referencia ocurre paradójicamente como consecuencia de tanta fijación. El fetichismo, a pesar de sí mismo, desmonta representaciones incluso si las permite convertirse en signos monolíticos de la cultura<sup>33</sup>.

Beatriz Sarlo habla de las esferitas hechas de vitrales falsos que encuentra en los tianguis y que los artesanos-vendedores compran en esos negocios de “hágalo usted mismo” y pegan en diseños inverosímiles, para guardar tal vez *un* anillo, apoyar *una* vela o *una* moneda para el pesero. El deterioro de estos objetos que se encuentra en los polvosos puestos del tianguis es explícito. El de los objetos que se encuentran en el Centro Comercial Santa Fe es soterrado, ocultado, no aceptado, y precisamente por eso mismo, más demoledor

Este suplemento no mimético ni funcional ofrece una abundancia que desborda los límites a veces muy estrechos de la fantasía [...] Son invocando a Bataille, *potlach*, puro gasto desmesurado si se lo mide respecto de los fines que alcanza o a las utilidades que ofrece en términos materiales [...] El *potlach* tiene mucho de incendiario. La aventura de un uso sin cálculo de los recursos: sobreadornado, sobrecubierto, glaseado, coloreado. Uso infantil, erótico, perverso. Las esferas de vidrio son mercancías que se burlan de la razón instrumental, escapan a cualquier orden estético [...] tienen un costado lindo

---

<sup>33</sup> Emily Apter, “Introduction,” en Emily Apter y William Pietz (eds), *Fetishism as Cultural Discourse*, Cornell University Press, Ithaca, 1993, pp. 3-6.

pero también un costado monstruoso. La abundancia decorativa indispensable para que sean lo que son se adhiere formando una capa [...] que, como un ácido [...] ha disuelto lo que estaba abajo: no hay nada, son objetos- cobertura, cobertura sin fondo, decoración absoluta que como un fondant gelatinoso de película de ciencia ficción de clase B, carcome todo lo que toca hasta hacerlo desaparecer<sup>34</sup>.

Las esferitas hechas de vitral falso son una revelación que hace justicia *al secreto del fetichismo de la mercancía*: abajo no hay nada (he ahí su costado simultáneamente lindo y monstruoso). Metaforizan la verdad del orden dominante en la que el producto al ser desligado de la relación social que lo produce es nada, pero la hace funcionar en otro registro. Como un hechizo encantado de mimetismo mágico al citar sensatamente la realidad del mercado, ofrecen una ventana crítica a las operaciones de un mercado que defiende su racionalidad, y un mecanismo a través del cual el mercado muestra la irracionalidad de su constitución interna. El poder del fetiche radica en su capacidad de desestabilizar las formas ordinarias de pensamiento y representación. Su extravagancia y su exceso ponen de manifiesto el artificio fundamental de toda representación humana. Ello sin embargo no implica ni la caída en un idealismo constructivista ni en un relativismo autocomplaciente que totalice la realidad histórica y natural. La imposibilidad de fijar el significado *apunta a lo* que no puede ser intencionalmente incorporado, garantía contra la omnipotencia voluntarista de los sujetos. Es lo que se demanda “en y al lenguaje” siendo percibida en la materialidad del mundo como *el lapsus*. El costado “lindo” y “monstruoso” de las esferas de vitral falso apuntan precisamente a “eso que no es exactamente eso”, a “*eso accidental*” que le hace tener un plus de significado.

A pesar de la tentativa de Hume de caracterizar la intencionalidad subjetiva como ligada a la superstición y de subrayar así el carácter pragmático del mercado, las mismas formas *contingentes* del deseo subjetivo, la intencionalidad y el antagonismo, persisten dentro del mercado; es más, *lo constituyen*. Entre el Centro Comercial Santa Fe y el tianguis de las Torres, el hecho consumado de la producción es todo menos un hecho consumado. La facticidad misma *se torna mágica*, lo interno se convierte en externo y la mercancía borra el nexo social implícito en ella y se convierte en espectro. A pesar de

---

<sup>34</sup> Beatriz Sarlo, *op cit*, p. 50.

los esfuerzos por circunscribir el pensamiento mágico a favor de formas de intercambio más circunscritas y racionalizadas parece que el mercado en la ciudad, tiende irremisiblemente a la magia. En los pasillos del Centro Comercial Santa Fe se ofrece la lectura de mano y de posos de café; entre la mercancía del polvoriento tianguis Las Torres, la loción Siete machos para atraer la suerte en los negocios y alejar las “malas vibras” ocupa un lugar de reclamo; Plaza Galería de las Estrellas, otro de los centros comerciales más visibles de la ciudad, ofrece con su pasaje del esoterismo, la alternativa más glamurosa al famoso mercado Sonora. Todo ello en ese entramado simbólico en el que se interroga por la singularidad del evento, y se anhela el control material de la realidad:

A través de loterías nacionales, las loterías ilegales, de las apuestas a las inversiones agresivamente especulativas en el mercado [...] Hay un denominador común: “el hechizo mágico de hacer dinero de la nada” [...]. Como los esfuerzos de hacer oro de la paja, una alquimia asociada con una transición temprana en la historia económica de Europa [...], se promete otorgar ganancias casi preternaturales, dar riqueza sin producción perceptible, valor sin esfuerzo visible. En su momento conquistador y milenarista, el capitalismo tiene un nuevo espíritu efervescente, una magia [...] ¿Por qué [...] se buscaría recurso en lo oculto en situaciones de rápida transformación social bajo condiciones históricas que implican una mezcla ambigua de posibilidades e impotencia, de deseo y desesperación, de desempleo masivo y hambre en medio de la acumulación por parte de algunos, de enormes cantidades de riqueza? [...] Estas circunstancias añaden Gluckman [...] proféticamente [...] “exigen nueva magia”.<sup>35</sup>

Al respecto de la necesidad de esta “nueva magia”, veamos apenas una pequeña muestra de lo que podríamos llamar, a título tentativo, “la psicosis y el capital”. Al ir a pagar su dotación cotidiana de cigarrillos, I se queda absolutamente perplejo contemplando las monedas. Comprende perfectamente lo que son, sabe para qué sirven y responde cuando se le pregunta sobre ello. Sin embargo permanece absorto, perdido en la contemplación de los pesos. Aunque “*sabe lo que es el dinero*”, la conexión entre lo que tiene en la mano, y la idea de su valor y utilidad permanecen extrañamente

---

<sup>35</sup> Jean Comaroff y John L Comaroff, *op cit*, pp.281- 283

separadas; como si no fuera posible vincularlas y actualizarlas, como si para ello fuera necesaria una fórmula mágica de la que se carece. La escena se repite una y otra vez, y finalmente es el acompañante quien tiene que llevar a cabo la transacción. En uno de los ejercicios que le pedí hacer – escribir sus impresiones ante una réplica del cuadro de Rembrandt, *Cambista (1627)* en el que las monedas de oro y plata, valores monetarios apreciados, yacen sobre la mesa, junto a un simbólico reloj de sol; y los infolios amontonados en desorden culminan el cercano horizonte de la mesa del prestamista, e invitan a recrear la mirada en su potente esplendor material, F escribe lo siguiente: “Hay que tener dinero. No se pueden pedir peras al olmo, pero sí monedas [...] el del cuadro tiene pocas monedas y muchos papeles, los papeles ya no pueden ser billetes. Aunque sí son billetes pero no se hacen visibles. Hay que saber verlos”.

### ***Fragmentos desde la locura***

#### ***El hijo del quinto sol: sujeto y experiencia en el capitalismo de ficción***

*Sujeto* quiere decir dos cosas: lo que lleva a un individuo a asumir y atarse a una individualidad y una singularidad, y también la subyugación al orden sociosimbólico externo que nos constituye. No hay proceso de subjetivación sin estos dos aspectos: asunción de una identidad y sujeción al orden sociosimbólico. Hay que recordar sin embargo que el sujeto no puede estar nunca plenamente determinado por el orden social porque el orden social mismo no es total, necesita continuamente de la *repetición* de prácticas y de patrones de acción. Las regulaciones que nos constituyen han de ser “citadas”, reinvocadas, repetidas en contextos distintos. Desde el primer momento que se nos interpela y se nos denomina, no se está describiendo con ello un estado de cosas, sino que se pone en marcha una cadena de repeticiones, rituales, citas e invocaciones que irán configurando nuestra identidad (desde la forma de vestir hasta la de hablar, sentarnos, dirigirnos a otras personas, mirar, modular nuestra voz, etc.) Toda vida inteligible se construye a través de un proceso obligatorio y necesario de repetición. Si el proceso de subjetivación sólo puede llegar a tener éxito mediante la iterabilidad constante, es posible que esto se deba a que, en el fondo, todo su éxito no es sino la negación de un fracaso. Cada vez que se pone en marcha la cadena de repetición, la supuesta unidad del sujeto se encuentra amenazada. Puede que, si para constituirse

como unidad estable el sistema necesita de una repetición y de una reformulación incesante, esto suceda precisamente por la inexistencia de una unidad como tal. Las condiciones de la subjetivación- es decir la habilidad de transformarse en un significante para los otros (que a su vez son significantes) precluyen la emergencia de la unidad. La repetición es la que garantiza la estabilidad y la que, al mismo tiempo, y por la necesidad que hay de su existencia, pone en evidencia sus fisuras: “Cualquier esfuerzo de interpelación o de constitución discursiva está sujeto a error, está acosado por la contingencia, puesto que el discurso mismo invariablemente fracasa en su intento de totalizar el campo social”<sup>36</sup>. Los sujetos se constituyen en relación a un orden social que pueden transformar en virtud de las estructuras y patrones que el orden social instala en sus vidas; pueden escapar de la determinación social total, no porque el orden se transforme, sino porque no es total. Los patrones repetitivos de acciones y prácticas a los que hemos hecho referencia revelan, en este sentido, la incompletud del orden. Pero ¿cómo nos constituimos hoy como sujetos?

Cuando en 1924 Óscar C, de veintiún años de edad, estudiante, natural de México D.F, bisnieto del antiguo dueño de la hacienda La Castañeda, ingresaba en el Manicomio General<sup>37</sup>, el discurso del orden social fabricaba un sujeto *productivo*, educado a partir de la familia y la escuela, que acababa integrado en la línea de montaje, y cuyo disciplinamiento, en caso de ser necesario, se dejaba en mano de instituciones como la prisión o el asilo. *Sin desplazar del todo estos procesos de subjetivación, hoy sin embargo se erige además un modo de existencia subjetivo basado en el consumo:*

La creación de riquezas ya no procede por la transformación del trabajo de las materias primas [...] sino que arma (maquila) productos provenientes de distintas regiones según disposiciones tomadas en centros de poder imposibles de localizar y trasnacionales, y comercializa sus productos a través de la “red” [...] Se compran y venden servicios y los costos y las utilidades se depositan en cuentas automáticas de números, de dinero plástico, virtual, inmaterial [...] La producción y la oferta van de la mano: “quién compró este producto, quién pidió esta información, después de hacerlo compró este otro producto, se interesó en esos otros datos, etc”<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, México, 2002, p.136

<sup>37</sup> AHSS, *F-MG, S- EC*, caja.166, exp.9448.

<sup>38</sup> Néstor A. Braunstein, *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI, México, 2012, pp.185-186.

Para Óscar C la hiperreflexividad exigida significaba la búsqueda de la unidad entre impulso y apariencia, autoconciencia del sentimiento y espontaneidad como anormalidad. Para el sujeto contemporáneo la hiperreflexividad significa contemplación de sí mismo en la búsqueda de la realización personal. Consumir ya no es sólo darse un gusto o adquirir una posesión *sino transformar la propia posición subjetiva*. La cultura del consumo masivo se articula a través de los medios de comunicación de masas. En realidad, la visión del mundo de muchas personas es la visión que contemplan a través de la pantalla. En México: “Los niños privilegiados [...] sólo ven pobres por televisión. Los niños paupérrimos guetizados hacen lo inverso por el mismo medio. La diferencia pasa por la calidad de los televisores pero las imágenes coinciden. También coinciden los gustos alimentarios [...] devoran comida chatarra. La cajita feliz para los ricos; los residuos para los pobres, todos bajo el amparo de las parabólicas anaranjadas”<sup>39</sup>. En la producción de la realidad mediática el objeto es siempre algo más que un objeto y tiende a confundirse con el sujeto. Es entonces cuando aparece el “*sobjeto*”, término acuñado por Vicente Verdú para designar una “criatura híbrida” en la que se cruzan “la subjetividad del objeto y la objetividad del sujeto”<sup>40</sup>. Lo que nos muestra el “sobjeto” es que el consumo, el marketing y la publicidad no se centran ya en las ventas sino en las compras. Se centran por tanto en el consumidor, en las personas y en sus emociones. Todo tiene adherencia emocional, y el consumo se personaliza y transforma el discurso publicitario en el paradigma del discurso.

En el capitalismo de ficción es el propio artículo el que habla. CocaCola habla de jovialidad, Nike de malditismo, Body Shop de conciencia ecológica [...] Las marcas pueblan la tierra como venidas del cielo para contrarrestar los tediosos males de este mundo [...] El capitalismo de producción era hijo del mundo de la esclavitud y sometía hasta amargos niveles de subsistencia. El capitalismo de consumo moderaba esa presión para succionar un plus dulce en el momento del consumo. Ambas plusvalías se obtienen también ahora en el capitalismo de ficción, pero lo peculiar del nuevo modelo es su intención adicional de hacernos creer únicos, singulares artistas felices<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Esther Díaz, *Las grietas del control: vida, vigilancia y caos*, Biblos, Buenos Aires, 2010, pp.25-26.

<sup>40</sup> Vicente Verdú, *Yo y tú: objetos de lujo*, Debate, Barcelona, 2005, p.103.

<sup>41</sup> Vicente Verdú, *El estilo del mundo: La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona, 2003, p. 128

La noción del consumo es la de un catalizador que nos permite modificarnos a lo largo de la vida, revelar nuevos pliegues de nosotros mismos, en suma, ser otros: “Ser un consumidor lleva probablemente a convertirse en un consumidor de sí, transmutado el yo en el máximo objeto, el artículo supremo.”<sup>42</sup> Esta relevancia del “*objeto*” en el mundo contemporáneo me la hizo reconocer, de manera particularmente significativa, Manuel D, el hijo del quinto sol. Como hemos señalado ya, puede hablarse en los países ansiosos de modernidad de un halo «cargóístico» de los bienes que circulan globalmente. Existe, por lo tanto, una aspiración de trazo «moderno» que es, por definición, introducido de afuera, «importado», como una «carga» venida de más allá de la frontera. Este halo cargóístico se percibe también en relación a las nuevas tecnologías, cuando computadoras e internet para todos son el emblema de la promesa política a los ciudadanos bajo el signo de un México al día y a la vanguardia. La Encuesta en Hogares sobre Disponibilidad y uso de las Tecnologías de la Información reveló que a mayo de 2010, en el país 38.9 millones de personas son usuarios de una computadora y 32.8 millones tiene acceso a internet. El Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), informó que los usuarios de internet registraron un aumento del 20.6% respecto al 2009. En un rango de edad, los individuos de 12 a 34 años son quienes más utilizan el servicio de internet con una participación del 66.8 por ciento. Un 29.8% del total de hogares en el país están equipados con una computadora, lo cual significa un crecimiento de 13.2% con relación a 2009<sup>43</sup>.

Miembro de un sector medio urbano y capitalino, Manuel forma parte de una generación que se percibe a sí misma en relación al uso de las nuevas tecnologías. Es el menor de cuatro hermanos. Dotado para la música desde pequeño, estudiaba en la Escuela Nacional en el momento en el que, a raíz del primer brote psicótico, tuvo que ser internado. Manuel es, de todos los pacientes que he encontrado a lo largo de estos años, sin lugar a dudas con el que he tenido una relación más cercana. Lo conocí en el primer taller literario que impartí y al que acudió por recomendación de su psicoterapeuta. En ese momento tenía veinticinco años y cinco de haber sido diagnosticado de esquizofrenia de tipo indiferenciado<sup>44</sup>. Aunque en el periodo en que

---

<sup>42</sup> Vicente Verdú, *Yo y tú: objetos de lujo*, op cit, p. 98.

<sup>43</sup> Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Encuesta en Hogares sobre Disponibilidad y uso de las Tecnologías de la Información” <http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/Default.aspx?s=est&c=19007>

<sup>44</sup> Según el DSM-IV, la esquizofrenia de tipo indiferenciado presenta dos (o más) de los siguientes síntomas, cada uno de ellos presente durante una parte significativa de un período de 1 mes (o menos si ha sido tratado con éxito): ideas delirantes, alucinaciones, lenguaje desorganizado (p. ej., descarrilamiento

nos conocimos sufrió dos breves internamientos, parecía responder relativamente bien a la medicación. Tuvo que abandonar los estudios (las dos crisis coincidieron con los periodos en que intentó retomarlos), pero seguía tocando la guitarra y se las arreglaba para tener algún dinerillo dando algunas clases particulares, incluso en alguna que otra asociación de apoyo a pacientes psicóticos. Cuando ese primer taller finalizó, Manuel quiso estar en contacto conmigo por correo electrónico. Le avisaba si iba a impartir algún otro taller y asistía intempestivamente, igual de intempestivamente dejaba de asistir. Yo procuraba acudir a los eventos en los que tocaba y de los que él mismo me informaba puntualmente, y a partir de ahí tuvimos un contacto más estrecho. Conocí su casa y a su familia. Frecuentemente me enviaba por mail textos extensísimos cuyo hilo argumentativo era para mí imposible de seguir, y a veces me pedía que lo acompañara a comprar algo al centro comercial.

Locuaz y extrovertido, hablaba incontinentemente. Sus relatos fluían sin esfuerzo. No inhibía la expresión de la resonancia emocional porque no parecía tener nada que inhibir. Nunca vi un asomo de emoción en mis muchas horas de conversación con él. Ni tristeza, ni impaciencia, ni frustración, ni alegría. *Siempre* el mismo tono animado pero curiosamente desafectado. Nada parecía *tabú* para él aunque el relato solía ser disperso, y saltar de un punto a otro, haciéndome trastabillar. Manuel era el único de los pacientes que conocí de quien podía esperar llamadas inesperadas. Cuando las hacía, nunca se presentaba, como si yo supiese de antemano que era él, y siempre introducía la conversación así: “Mira lo que he registrado...”. Lo que había registrado tenía que ver con el nuevo programa de Apple, la última versión del I-phone, Ipad, o cualquier innovación tecnológica. Le interesaba todo lo relacionado con Internet. *Nunca*, a lo largo de los tres años que hace que lo conozco, ha sentido la menor curiosidad sobre mí. Le gustaba (y le gusta) hablar conmigo sobre religión o nuevas tecnologías (algo que como veremos él vincula sin dificultad). Cuando al buscar que yo le diera la razón yo le respondía que no sabía o que me parecía dudoso, invariablemente me ignoraba, y proseguía, incansable, con su discurso.

Manuel me contó sobre lo que le había pasado en su primer brote psicótico. Estaba solo, en un tiempo compartido que su familia poseía en Valle de Bravo, y tuvo una

---

frecuente o incoherencia), comportamiento catatónico o gravemente desorganizado síntomas negativos, por ejemplo, aplanamiento afectivo, alogia o abulia. Este tipo de esquizofrenia además no cumpliría los criterios para el tipo paranoide, desorganizado o catatónico.



especie de revelación. De manera confusa mencionó un gato, una serie de “cuerdas cósmicas” que le quemaron el cuerpo y un imperativo absoluto: leer en el cielo un mensaje que los mayas le habían dejado a él, como hijo del quinto sol. Al principio no podía leerlo (“no era capaz de entender los caracteres”), tampoco “comprendía muy bien las voces. Hablaban un idioma desconocido” por lo que se desesperó, se hizo daño a sí mismo y acabó en el hospital. Aceptaba la asistencia a la consulta del psiquiatra, la psicoterapia, y los medicamentos, pero no porque tuviera el más mínimo resquicio de duda acerca de lo que había experimentado, sino porque tal y como me explicó no es que los “seres de luz” y “las cuerdas cósmicas” dejaran de estar allí, sino que la terapia le permitía cierto distanciamiento: “que no me caigan encima así nada más”.

Uno de los principales problemas de Manuel con su familia tenía que ver con su actitud ante el dinero. En nuestras idas al centro comercial, su madre me advirtió que no se me ocurriera prestarle ni un solo peso. Habían tenido que cancelar algunas tarjetas de crédito porque las usaba y adquiría cosas que según señalaba ella “nadie necesitaba”. En nuestros paseos se demoraba mucho tiempo ante cada uno de los aparadores. Los recorría con cuidado. Me decía que tal persona debería de vestirse de tal manera, o que yo, por ejemplo, me vería bien si me comprara tal ropa. Una cosa me llamaba la atención. Elegía los conjuntos enteros, es decir, si algo le gustaba le gustaba todo lo que el maniquí llevaba. “Ese look te quedaría bien – me dijo una vez- pero te tendrías que pintar el cabello de rojo” (la maniquí tenía una peluca roja) ““X se vería bien así pero tendría que tener esa altura” – decía señalando otro maniquí. Manuel parecía querer que el mundo se plegara a una idea de perfección cuya consumación él percibía en ciertos objetos. El *sujeto* no consistía tanto en un sujeto que transmutaba su yo en un objeto, como en un sujeto *que debía plegarse a la perfección que en este caso él atribuía al objeto*. Todos los sujetos que él conocía debíamos parecernos a ciertos maniqués del centro comercial.

El segundo aspecto que llamó mi atención es que (excepto en cuestiones de tecnología) le gustaba mirar y pensar en comprar para los demás, no para sí mismo. Cuando se lo hice notar me señaló: “Yo no lo necesito”. Como un demiurgo, trataba de crear un mundo que con ayuda de los objetos de consumo respondiera a su expectativa de perfección y en el que los sujetos debíamos conformarnos a los maniqués. En la psicosis, “todas las formas de autorreferencia giran, en el fondo, alrededor de una

atracción sobre sí que aspira *a reducir lo existente a la unidad de su interpretación*”<sup>45</sup>. Manuel lo hacía utilizando los recursos de un capitalismo de ficción en el que se “trata con la realidad para desprenderla de la peste de lo real, [y se] compone una realidad formateada, controlada y chic, desprovista del olor de la edad, liberada del pringue histórico”<sup>46</sup>.

Los objetos creados por el hombre, como hemos señalado ya, son siempre algo más que cosas porque *significan*, “absorben” y por lo tanto representan las relaciones sociales de quienes los manejan o intercambian. La manera en que lo hacen, sin embargo, se transforma históricamente. Si hoy nos constituimos como sujetos a través de la repetición de prácticas de consumo, la repetición misma puede contribuir a la generación de la inercia, pero también por el agotamiento de la misma inercia puede provocar la saturación y acabar señalando al plus de indeterminación que nos constituye. Para Manuel sin embargo en el consumo se trataba de enfatizar *la inercia que conserva*. El centro comercial le atraía por algunas de las características que hemos expuesto, entre ellas la previsibilidad y el orden. Parecía remitirle a un mundo atemporal libre de decadencia, en el que los sujetos eran tan inocuos e impecables como los maniqués que le gustaba contemplar.

Atractivo, Manuel tenía cierto éxito con las chicas y hablaba de la sexualidad sin ningún tipo de tapujos. Me explicó sin embargo que prefería tener novias por internet. ¿La razón? *Antes* de su primer brote psicótico le gustaba el sexo, *después* el sexo se volvió angustioso. “Me gusta en el momento – me aclaró- porque es una conexión eléctrica, todo se conecta, pero luego se apaga muy feo. Veo a la chava. Es carne muerta. No tiene espíritu”. Toda nuestra realidad – y por supuesto la sexual- es siempre “mínimamente virtual en el sentido de que todo un conjunto de presuposiciones determinan lo que experimentamos como realidad”<sup>47</sup>. Lo *Uhheimlich* tiene que ver con esos momentos en los que precisamente se abre una brecha en el mundo de los significados sociales que nos permiten dar la realidad por sentada. Manuel lo percibe en el ámbito que aunque no es inmediato (una vez más, *todas nuestras experiencias son mediadas sociosimbólicamente y la sexual no es una excepción*) es habitualmente considerado como más “natural”. Es decir, lo que descubre es *lo artificial latente en lo*

---

<sup>45</sup> Fernando Colina, *op cit*, p.125.

<sup>46</sup> Vicente Verdú, *El estilo del mundo*, *op cit*, p.33.

<sup>47</sup> Slavoj Zizek, *Arriesgar lo imposible: conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006, p.92

*natural*. Efectivamente, si el cuerpo nos parece inmediato y natural es gracias a los significados sociales. Cuando se produce la crisis de significación, se atisba eso que en el cuerpo es *más que el cuerpo*; que la realidad humana carece de la inmediatez, de la seguridad y de la univocidad del instinto, porque no hay cuerpo *sin significación del cuerpo*. Lo que atisba es que la realidad humana descansa en lo que hemos llamado *exceso* en tanto que las cosas para nosotros no sólo son *sino que significan*, y en tanto que esta significación descansa en procesos de apropiación social que no son “naturales”, *sino históricos*. Desprovisto de significación social, el cuerpo se transforma en una cosa sin sentido “siniestra”, “ominosa” (no tiene espíritu dice él). Lo *Unheimlich* que Manuel descubre en el cuerpo y en el sexo, E. Jentsch lo descubre sin embargo, en relación a los objetos mecánicos que imitan la vida y el movimiento y se presentan como sustitutos posibles del objeto amoroso.

Autor a quien tendríamos olvidado de no ser por la mención que Freud hizo de él, E. Jentsch (1906) exponía una idea que tiene la máxima pertinencia [...] al subrayar el efecto “ominoso”, “siniestro”, *unheimliche* que invariablemente afecta e infecta [...] donde la distinción entre lo viviente y lo muerto, lo animado y lo inanimado es difícil de decidir. Para Jentsch el relato de E.T.A Hoffman (el hombre de arena) era un efecto de perplejidad *ominosa* debido a la imposibilidad para el protagonista de resolver el dilema de lo que se mueve en virtud de su propia energía, viviente, y lo inquietantemente extraño, lo que se mueve por gracia de procesos mecánicos como sucede con el aparato técnico, con el robot. Freud apresuradamente descarta la propuesta [...] En el cuento de Hoffmann, Nathanael [...] está comprometido con Clara [...] pero su amor se esfuma cuando aparece la bella y muy femenina *muñeca* Olimpia [...] Olimpia es un maniquí fabricado [...] objeto del amor apasionado y fatal de Nathanael [...] La intuición de Jentsch sobre [...] la fantasía de los escritores que juegan con la indistinción entre el utensilio y el ser viviente [...] no hace sino poner en evidencia los poderes del fantasma capaz de crear otra realidad sexual, “extra” o “anti” natural<sup>48</sup>.

En el caso de Manuel y en el del cuento de Hoffmann, “lo natural” se muestra como un efecto de un orden sociosimbólico que presupone qué es lo que se debe considerar como “natural” y qué es lo que no. Este desocultamiento se presenta en el caso de Manuel en

---

<sup>48</sup> Néstor A. Braunstein, *op cit*, pp.64-67.

una crisis de significación en la que el cuerpo y el sexo considerados como naturales pierden precisamente su carácter de naturalidad. En el caso de Hoffmann es en el maniquí el artificio que sin embargo atrae más que lo considerado natural, lo que pone en cuestión la distinción entre lo natural y lo que no lo es, y provoca la sensación de lo *Unheimlich*. Las historias de principios del siglo XX espigadas en el archivo, la de la señorita A.M.B, natural de Guanajuato, de cuarenta y siete años de edad. Soltera, criolla, profesora de corte que había ingresado en el sanatorio en 1927, y decía ser un hombre de cincuenta años, llamado el Caballero de la Triste Verdad<sup>49</sup>; o la de M<sup>a</sup> de los Ángeles C que afirmaba simultáneamente ser hombre y llamarse Santiaguito y ser mujer pero de presentación masculina para defenderse de sus enemigos<sup>50</sup>, parecen indicar *el carácter simbólico y discursivo* de las regulaciones sexuales. Hay que insistir en este aspecto. Lo “natural” es considerado “natural” mientras no se *produce la quiebra de los significantes sociosimbólicos que le dan sentido*. La solución de Manuel es particularmente reveladora: ante el quiebre del proceso de significación de lo natural, se refugia en la tecnología, en el mundo virtual. Como si lo *artificial, latente en lo natural*, fuera lo que necesitara ser reforzado.

Hay que señalar que la desvalorización técnica del hombre que ya no comprende la operación técnica envuelta en el secretismo de los logaritmos informáticos, provoca que el mundo artificial creado por la tecnología nos sea dado como surgido *ex nihilo*. La tecnología se contempla como “el resultado de un proceso de virtuosismo apenas comprensible que ejemplifica un ideal de eficacia mágica que la gente lucha por realizar en otros dominios”<sup>51</sup>. En la tecnología se aúnan *la naturalización y la sobrenaturalización de lo artificial*. Efectivamente, la técnica no aparece ya como un quehacer antropológico sino como un hecho natural y deshumanizado, resultado de leyes cuasi cósmicas y de potencias misteriosas –*mágicas*- para el usuario promedio. Mediante las nuevas tecnologías se *naturaliza* un mundo de la vida incondicionado desconocido por su familiaridad, cuya condición contingente permanece oculta dado el “revestimiento del producto artificial con el aura de lo que ‘se da por sentado’, de lo obvio, cosa que hace callar todas las preguntas sobre si aquello es o no necesario”<sup>52</sup>. El reino tecnológico es natural, ya dado, y por lo tanto no susceptible de transformación.

---

<sup>49</sup> Edmundo Buentello y Villa, *op cit*, 87-90

<sup>50</sup> AHSS, F-MG, S-EC, caja 138, exp.18

<sup>51</sup> Christopher Pinney y Nicholas Thomas (eds), *Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment*, Berg, New York, 2001, p. 3.

<sup>52</sup> Hans Blumenberg, *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 59.

La tecnociencia pone en entredicho una de las aseveraciones de Lévi-Strauss la de que “entre magia y ciencia la diferencia sería, desde este punto de vista, que una [la magia] postula un determinismo global e integral”<sup>53</sup>. La distinción entre sociedades frías y calientes, asimismo esbozada por Lévi-Strauss, también se desdibuja. Las sociedades frías en las que predominaría el pensamiento salvaje mítico y religioso, “Buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y continuidad”<sup>54</sup>. Las sociedades calientes, por el contrario, en las que predomina la ciencia y el pensamiento domesticado, evolucionan y presentan un devenir histórico que en términos técnicos interioriza “el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo”<sup>55</sup>. La distinción se desdibuja porque la anulación de los factores históricos que supuestamente caracterizaría a las sociedades frías parece responder hoy al *presentismo* de la sociedad contemporánea que, colegido del tiempo real numérico, conduce a la correlación entre la diégesis informática en el ciberespacio y una suerte de eternización, naturalización del orden existente deshistorizado.

La telepresencia, por citar un ejemplo, ha de articular cuatro condiciones para constituirse como sustitución efectiva de la presencia tradicional: “Una evidencia clara y compartida del origen de la presencia; un espacio compartido, ya real o virtual, en cuyos extremos ha de existir una entidad real en interacción; *convergencia en la comunicación en un tiempo simultáneo*; y, por último, bidireccionalidad”<sup>56</sup>. Tales convenciones han de ser necesariamente mediadas por la máquina digital y los protocolos que configuran el medio artificial sin el cual es imposible tanto la interactividad como la telepresencia, y que se prestan a formalizar las extensiones electrónicas sensoriales. La telepresencia nos hace pensar que mágicamente “nosotros proyectamos literalmente nuestra conciencia fuera de nuestros cuerpos y podemos contemplarla objetivamente”<sup>57</sup>. Lo cierto es que ni somos nosotros quienes proyectamos la conciencia, ni podemos contemplarla objetivamente puesto que es el efecto de una panoplia de causas eficientes, de un proceso tecnológico de modulación y

---

<sup>53</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, op cit, p.27.

<sup>54</sup> *Ibid*, p.242

<sup>55</sup> *Ibid*, p.243

<sup>56</sup> Derrick de Kerckhove, *Inteligencias en conexión, hacia una sociedad de la web*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 93.

<sup>57</sup> Derrick de Kerckhove, *La piel de la cultura: investigando la nueva realidad electrónica*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 33.

demodulación basado en el lenguaje digital y la subsecuente gramaticalización digital de las interacciones a distancia.

El tiempo real proyecta la absolutización del presente intensivo mediado por las tecnologías digitales cuyos mecanismos de reencantamiento reifican el ciberespacio como mundo dado e incondicionado. El ciberespacio trasciende lo físico en ambos casos, y lo reemplaza por el “cielo” electrónico y platónico de “formas y modelos idealmente organizados”<sup>58</sup>. La computadora atesora un “*invocational power*” por el que al hacer clic aparece un objeto de deseo en la pantalla. De la emancipación del presente que es la esencia de la técnica, pasamos al encadenamiento a un presente fabricado por la Industria Cultural que permite además la recreación de las reactualizaciones míticas, donde las metamorfosis y la transgresión de las fronteras entre el aquí y el allá forman parte de la estructura constante de tales relatos. El argumento de que el ciberespacio produce placer porque supone la posibilidad de un espacio en el que no reconocemos ninguna autoridad externa del orden simbólico y que, en consecuencia, nos libera de los roles y modelos tradicionales permitiéndonos explorar múltiples identidades, ha de ser cuidadosamente repensado. Parece presuponer un *status quo* feliz originario que fue robado por un orden sociosimbólico que en su lugar nos ofrece un sistema que no es sino un pobre sustituto. La recuperación del *status quo* feliz originario sería obstaculizada por el imperio simbólico de la matriz de las instituciones y liberada por la promesa virtual. La paradoja es que si no existiera este imperio simbólico, el deseo de recuperar supuestamente un espacio en el que no reconociéramos ninguna autoridad externa, no podría existir. Lejos de actuar como un poder opresivo que impide a los sujetos lograr una existencia libre de coacción, *las cualidades del sistema percibidas como represivas, son las que permiten el placer y la liberación potencial de la web*. Hay que señalar además que la misma evocación de la elección que ha de ser realizada, crea la necesidad del objeto de elección. En lugar de socavar el imperio de la ley y dotar a los sujetos de mayor agencia, desde esta perspectiva, las nuevas tecnologías simplemente reintroducen la autoridad en otros lugares.

La ambigüedad que permite al sujeto contemporáneo “La ilusión de la omnipotencia a través del manejo de teclados que parecen habilitar en donde cada uno podría vivir”

---

<sup>58</sup>Michael Heim, “The Design of Virtual Reality” en Mike Featherstone y Roger Burrows (eds), *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, Sage, London, 2000, pp. 74-75.

implica entonces una pregunta: “¿No goza el sujeto de la civilización contemporánea con su inclusión en un mundo *high tech* en el que compra la ilusión de ser el amo, cuando en realidad ha pasado a ser un dato, un número más, en el universo de las encuestas? [...] Su interactividad que consiste en apretar el *mouse*, o tocar un pedacito de cristal en una pantalla es una demostración de su pasividad ante el deseo y el goce del Otro que lo tiene medido”<sup>59</sup>. Esta ambivalencia *entre la omnipotencia y la pasividad*, que nosotros podemos percibir como problemática, es reflejada en la que Manuel vive sin conflicto. Espigando en sus escritos puedo leer: “Las cuerdas cósmicas tratan mi mente como una pantalla”; “Me quitan las ideas con un extractor de aire” “Vacío=yo”. Pero también “Soy el único que está presente en todas las cosas” o “Soy la mente universal”.

La reparación ortopédica que supone el delirio se realiza siempre [...] desde las ideas de omnipotencia [...] Y al contrario [...] el psicótico, en la escena del delirio se siente como un hombre desposeído, desalojado de sí mismo [...] víctima de la posesión del otro: en su mente, en su lenguaje, en su cuerpo, en su goce [...] La singladura particular del amo y del esclavo encuentra en el delirio una de sus expresiones más radicales pues, en realidad, todo delirante es, en último extremo un vasallo que cree reinar<sup>60</sup>.

Manuel D vinculaba este *presentismo naturalizado con la ley sobrenatural que le impelía a saberse hijo del quinto sol y a su anhelo por evitar los modos diacrónicos de lo continuo y lo sucesivo*: “Soy un ser atemporal y eterno. La eternidad es el presente. Estamos suspendidos en lo mismo. El tiempo es un espacio idéntico. Un espacio infinito. El cambio es sólo la permanencia de lo mismo”- escribía. A mí me sorprendía que pese a navegar continuamente en Internet y en las redes sociales, manifestara un desinterés evidente por los sucesos puntuales: “Siempre es lo mismo” me respondía invariablemente. Una de las características del delirio es que crea un “Tiempo anterior al tiempo, tiempo de la certeza, de la inmortalidad del cuerpo [...] [...] un tiempo anterior al desconcierto y perplejidad del psicótico [...] El delirio se repite como modo de asegurar ese tiempo anterior, requerido por la certeza”<sup>61</sup>. Si la locura se manifiesta en

---

<sup>59</sup>Néstor A. Braunstein, *op cit*, p.128.

<sup>60</sup> Fernando Colina, *op cit*, pp.121-123

<sup>61</sup> Francisco Pereña, *El hombre sin argumento*, Síntesis, Madrid, 2002,p.16

“los abusos de la época”<sup>62</sup>, habría que recordar entonces que la eternidad de Manuel guarda hoy cierto aire de familia con la transmisión en tiempo real de las redes de comunicación que “literalmente mata el tiempo al cancelar su radical extaticidad [...] estamos ante un *hiperconservacionismo* paralelo al mal de archivo que nos lleva a conservarlo todo, en paradójico desdén contra el pasado [...] *nada se olvida, nada se selecciona* (recuérdese el sarcástico final de *En busca del arca perdida*, cuando la mismísima Arca de la Alianza, después de obrar mil prodigios, es amontonada con otras miles de cajas de igual tamaño en un ignoto depósito de Washington)”<sup>63</sup>.

En contraste con la noción de la *interactividad*, según la cual “el usuario da forma o proporciona el contenido, aprovechando el acceso no lineal para hacer una selección de los programas, o responsabilizándose completamente del contenido como suministrador fiable de contenidos”<sup>64</sup>, Slavoj Žižek habla de *interpasividad* para referirse a la forma en la que actualmente los sujetos nos situamos con respecto a las tecnologías digitales. Un ejemplo sería las risas enlatadas en los programas de televisión. Cuando llegamos a casa por la tarde demasiado agotados para comprometernos en una actividad importante, sintonizamos un programa de TV; aun cuando no nos reímos, sino simplemente miramos fijamente la pantalla, cansados después de un duro día de trabajo, no obstante, nos sentimos relajados después del show. Es como si la TV literalmente se estuviera riendo en lugar de nosotros. Incluso cuando no nos reímos ante los chistes de una serie de T.V, las risas enlatadas lo hacen por nosotros de manera que nos podemos sentir a gusto de haberlo visto (si el público artificial, invisible y enlatado de los platós de televisión lo disfrutó, nosotros debemos haberlo disfrutado). La *interpasividad* se produce entonces cuando el objeto mismo “goza del show” en lugar de mí, relevándome de mi necesidad de gozar<sup>65</sup>.

No somos ya nosotros quienes vemos a los medios, sino ellos los que nos contemplan y nos certifican. La imagen era antes una visión insuficiente de lo real, el cine era ilusión, la foto una placa, el teatro una mimesis, pero convertido todo en cinematografía, video, televisión, teatro, foto, internet, nosotros somos el objeto de su panopsis. Las vacaciones dejan de ser *reales* si no las graba la videocámara. Las bodas, los nacimientos, los viajes se convierten en acontecimientos preparados para

---

<sup>62</sup> Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, *op cit*, p.53.

<sup>63</sup> Felix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos: Tecnología y apocalipsis*, Akal, Madrid, 2000, p.112.

<sup>64</sup> Derrick de Kerckhove, *Inteligencias en conexión*, *op cit*, p.43.

<sup>65</sup> Slavoj Žižek, “The Cyberspace Real: Between Perversion and Trauma” en <http://www.mii.kurume-u.ac.jp/~leuers/zizek-cyberspacereal.htm>



que la cámara los engulla y los convierta, con su metabolismo, en verdad. *El video da vida*<sup>66</sup>.

“¿Qué tal te la pasaste en el concierto de X?” le pregunté a Manuel en una ocasión. “No pude sacar fotos”, fue la respuesta dando el tema por zanjado como si sin la reproducción de la imagen no hubiera habido *experiencia*. El filósofo de la técnica Bernard Stiegler se basa en la fenomenología de Edmund Husserl para determinar de qué forma las nuevas tecnologías de la comunicación se apropian de la conciencia del individuo y, por lo tanto, de su recepción de la realidad y *su experiencia vivida*. El tiempo de la conciencia está tramado por lo que Husserl llama retenciones. La retención primaria es la que se forma en el paso mismo del tiempo, como el curso de este tiempo, de tal modo que, como presente que pasa, está constituido por lo retenido inmediato y primordial (la “retención primaria”) de su propio paso<sup>67</sup>. Convertido en pasado, este paso del presente constituye las retenciones secundarias, que traman los recuerdos de la memoria<sup>68</sup>. La retención terciaria es una exteriorización mnemotécnica de las retenciones secundarias, que son ellas mismas engendradas por las retenciones primarias. Pero en la medida en que, desde los orígenes del proceso de hominización que André Leroi-Gourhan describe como un proceso de exteriorización, todo objeto técnico constituye un soporte de memoria intergeneracional que, como cultura material, sobredetermina los aprendizajes y las actividades<sup>69</sup>, *la retención terciaria siempre ya ha precedido a las retenciones primarias y secundarias*.

El neonato llega a un mundo donde le preceden y esperan las retenciones terciarias que constituyen precisamente ese mundo como mundo. Es decir, la retención terciaria es “esta prótesis de la conciencia sin la cual no habría espíritu, ni retorno, ni recuerdo [...] ni cultura”<sup>70</sup>. *Es la retención terciaria, los aparatos y técnicas culturales de registro, la que nos permite registrar las secundarias (los recuerdos) que a su vez nos permiten el reconocimiento de las elementales o primarias*. En el curso de la historia

---

<sup>66</sup> Vicente Verdú, *op cit*, p.120.

<sup>67</sup> Bernard Stiegler, *La técnica y el tiempo III: el tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Hondarribia, 2004, p.60

<sup>68</sup> *Ibid*

<sup>69</sup> Cfr. André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole: technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1964. Ver también Bernard Stiegler, “Para una nueva crítica de la economía política” en <http://brumaria.net/wp-content/uploads/2011/10/271.pdf>

<sup>70</sup> Bernard Stiegler, *op cit*, p.61.

humana la retención terciaria se transforma y se densifica. Es siempre la técnica la que ofrece al individuo una memoria ya fabricada, la de su cultura, la de su grupo social que plasmada en y a través del lenguaje y de sus dispositivos nos permite percibir y organizar significativamente la realidad.

Jacques Derrida, en “La farmacia de Platón”, edificó en gran parte su empresa de deconstrucción de la metafísica sobre su lectura del Fedro, demostrando como ese diálogo opone la anamnesis filosófica (es decir el saber interior vivo e inmediato) a la hipomnésis sofística (a las mnemotecnia y en este caso en particular a la escritura, que se impondría como saber desde afuera, como técnica de manipulación de los espíritus)<sup>71</sup>. Es imposible según lo que Derrida describe en *De la gramatología* oponer lo interior (anamnesis) y lo exterior (hipomnésis) puesto que, tal y como advierte Stiegler, sin la hipomnésis o la retención terciaria que es todo sistema técnico de significación sociosimbólica, es imposible que tengamos retenciones secundarias o primarias. No seríamos capaces de reconocerlas. La hipomnésis, la técnica, es *pharmakon*, palabra griega que significa a la vez remedio y veneno. Remedio porque gracias a ella percibimos y experimentamos. Veneno porque la técnica puede asimismo anular la posibilidad de la experiencia. La generalización de los aparatos hipomnésicos industriales hace pasar a nuestras memorias a las máquinas de tal modo que, por ejemplo, ya no conocemos los números de teléfono de nuestros allegados -mientras que la generalización de los correctores ortográficos nos hace temer el fin de la conciencia ortográfica, y de todo lo que ella arrastra de saber técnico (hipomnésico) literario, y por eso de saber “inmediato” o “evidente” (anamnésico) de la lengua. *La técnica que nos hace saber hacer, saber sentir, saber vivir, saber teorizar, puede asimismo desappropriarnos cognitiva y afectivamente:*

La tecnociencia es la mnemotecnología que permite guardar registro y archivar todos esos microelementos después de conferirles un número [...] Es un infinito almacén de nanodatos. Un gran aparato que hace de todo, lo más banal y lo más relevante, algo único que se registra para siempre con un número que es su constante. Ese almacén no es un sótano donde los datos son pasivamente guardados. Es una organización informática activa que configura y modela las identidades y sus subjetividades [...] Sólo las máquinas saben leer ese lenguaje. La realidad en este caso el conjunto de datos relacionado con la mercancía, no puede

---

<sup>71</sup> Jacques Derrida, “La farmacia de Platón”, *La disseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 93-260.

ser leída por el órgano de la visión sino por la computadora [...] El ojo de la computadora que lee en el aeropuerto el código de barras grabado en el pasaporte del ciudadano “sabe” de él mucho que él ignora de sí mismo [...] Una máquina registradora funciona tan misteriosamente como el ojo de Dios aprendido en el catecismo<sup>72</sup>.

Al narrar cualquier cosa, Manuel siempre describía las escenas con energía, pero como un espectador desapasionado, no implicado en el asunto. Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière advierten cómo las lesiones neurológicas y los padecimientos psíquicos en los cuales no parece haber lesión alguna, comparten una crisis de los procesos de significación que repercute en la afectividad del sujeto: “La imposibilidad de sentir algo, tenga o no origen neurobiológico, nubla el espejo que nos relaciona con nosotros mismos y con los demás. Pues el juego de lenguaje consiste también en el tono de voz, las expresiones del rostro y el teatro de las emociones”<sup>73</sup>. Davoine y Gaudillière ejemplifican con su experiencia clínica varios casos de pacientes *que no pueden sentir, y ante los que es el analista quien ha de sentir lo que ellos no pueden, en el transcurso de la transferencia*<sup>74</sup>. Cuestionan así ciertos supuestos del psicoanálisis que apuntarían a la imposibilidad de la transferencia psicótica. Para hacerlo recurren a Wittgenstein.

Wittgenstein propone que los juegos de lenguaje, incluso los que nos parecen más privados, no se inician ni concluyen en la conciencia del jugador y son algo más que comportamientos subjetivos, pues están inmersos en redes compartidas de significado. Con el lenguaje se aprende todo un modo de vida, un tono emocional y no simples palabras. Este es el caso de la descripción de las sensaciones y sentimientos. Cuando se describen las sensaciones personales, pese a lo indescriptibles que parezcan, acudimos a las palabras de nuestro vocabulario para hacerles referencia<sup>75</sup>. Podemos dar un nombre especial a una sensación de dolor, pero esto presupone la palabra “dolor”. Pese a la idea común de que el dolor es un “objeto privado”, de que “las sensaciones son irreductiblemente privadas” y que sólo conozco las palabras a partir de mi propia

---

<sup>72</sup> Néstor A. Braunstein, *op cit*, pp.124-125.

<sup>73</sup> Françoise Davoine y Jean-Max Gaudillière, *op cit*, p.127.

<sup>74</sup> *Ibid*, p.116.

<sup>75</sup> Anthony Manser, “Dolor y lenguaje privado” en Peter Winch et al, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pp. 147-163.

experiencia, “se aprende el concepto de ‘dolor’ cuando se aprende el lenguaje”<sup>76</sup>. Así, no hay una única actitud humana ante el dolor, sino que ella varía tanto como los procesos de aprendizaje del lenguaje del dolor. Davoine y Gaudillière señalan que este *carácter socialmente compartido del aprendizaje* es el que provoca que cuando se produce una crisis de significación y alguien no puede sentir, potencialmente cualquier otro (aunque *efectivamente* no cualquier otro, sino sólo aquel con el que se produce la transferencia no sabemos bien por qué) pueda hacerlo por él. Citan así una sentencia de Wittgenstein: “El hombre que grita de dolor o que nos dice que sufre no elige la boca con la que nos lo dice”<sup>77</sup>. El neurólogo Antonio Damasio narra sus encuentros con Elliot, un paciente al que debido a un tumor le habían extirpado parte de los lóbulos frontales. En Elliot “por ninguna parte existía un sentido de su propio sufrimiento, aun cuando él era el protagonista”<sup>78</sup>, “podía explicar la tragedia de su vida con un desapego que estaba en desacuerdo con la magnitud de sus acontecimientos”<sup>79</sup>, de manera inaudita Damasio se encontraba que era él, quien, *en lugar del paciente*, estaba “sufriendo cuando oía [sus] relatos [...] De hecho yo notaba que sufría sólo con *pensar* en estos relatos”<sup>80</sup>.

En estas historias, la retención terciaria está presente. Es a través del relato (y el lenguaje es una técnica), o del dispositivo técnico (a través de la imagen y el gesto), que el psicoanalista y el neurólogo se hacen cargo de la afectividad del otro. La diferencia entre estas historias y la de Manuel parece radicar en que sin embargo en las primeras *la falta de sentimiento de la que a través de la técnica se hace cargo otro, afecta emocionalmente a ese otro* (el neurólogo, el analista). Manuel se detiene en el dispositivo técnico y la afectación del otro se ubica (cuando se ubica) en un segundo plano. El fin (y no el medio), lo que parece concentrar de manera absoluta toda su atención, es que el concierto, la visita al museo, o la ida al centro comercial quede registrada en el teléfono móvil. Como si la grabación denotara mayor categoría real y lo importante para Manuel no fueran tanto los otros *sino él mismo, como espectador de una experiencia que, sin el necesario soporte técnico, corre el riesgo de velarse*.

---

<sup>76</sup> *Ibid*, p.163

<sup>77</sup> Françoise Davoine, *La locura Wittgenstein*, Epee, México, 1992, p.12.

<sup>78</sup> Antonio Damasio, *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2008, p.66

<sup>79</sup> *Ibid*

<sup>80</sup> *Ibid*. El énfasis es del autor.

En las relaciones interpersonales que establece por internet los requisitos son para él muy claros: no admite ningún contacto que no haya subido su fotografía y la fotografía le tiene que gustar. No le interesa establecer contacto fuera de la red, con las chicas que conoce por este medio. En la sociedad contemporánea – explica una vez más Vicente Verdú- el “personismo” se hace presente con toda su fuerza para recomponer la trama, para reconstruir un tejido inservible ya para la axiología burguesa, la profecía proletaria y el hiperindividualismo de los 90, tríada de modelos lumínicos que basaban sus estrategias imaginarias en el futuro perfecto o en la libertad del Yo aumentada exponencialmente hasta el encierro. No en vano “el personismo” constituye el producto supremo del capitalismo de ficción; con él, la nueva etapa del sistema efectúa el simulacro de la recuperación de la persona, el rescate del amor al prójimo y el *reality show* de una nueva comunidad a través del bucle de la conectividad consumista”<sup>81</sup>. En aventajado matrimonio por conveniencia con la sociedad ficcional que lo cobija, el sujeto es animado y se anima a la reunión conectándose, *de manera más superficial quizás pero a la vez más flexible y carente de pesadas cadenas*, superior numéricamente y felizmente gregaria gracias sobre todo a ese inabarcable planisferio mágico, mitad espejo mitad conciencia, que supone para la vida internet. La *interfaz* significa que mi relación con el otro, como siempre, está mediada; sólo que en este caso lo está por la maquinaria digital que funge aquí como un orden simbólico anónimo que tiene la estructura del laberinto. Nunca puedo estar segura de quién es el otro en la red. Si “realmente” es tal y como se describe, si hay una persona “real” detrás de la pantalla, o si es un personaje que oculta a una multiplicidad de personas. Aún más, si bien en el ciberespacio “puedes ser lo que quieras ser” y eres libre para elegir una identidad simbólica en red, lo cierto es que has de elegir. Esta identidad simbólica depende asimismo de la apropiación por parte de otros que el sujeto no puede controlar, y que se traduce por ello en una circulación que sigue siendo social. Precisamente como nunca podemos estar seguros de lo que los otros piensan de nosotros, interactuamos virtualmente con ellos una y otra vez, damos *follow* o *unfollow*, o nos esforzamos en aclarar nuestros mensajes. El sujeto sólo lo es en tanto que es un significante para otros. Esto significa que no controlamos lo que significamos los unos para los otros. Ser sujeto es estar vinculado a un exceso de significado que produce la condición social del lenguaje y que hace de la significación un proceso ingobernable. Es esta

---

<sup>81</sup> Vicente Verdú, *Yo y tú: objetos de lujo*, op cit, p. 133.

apropiabilidad, *a través de la cual circulamos mediáticamente*, la que Manuel no admite.

La sociedad contemporánea trata de estabilizar el proceso apelando a un poder que logre fijar el significado de cada significante y que quedaría él mismo exento de las condiciones de la apropiabilidad del significado. Transmutamos así “la demanda de libertad en demanda de seguridad, hasta llegar a un punto en que la una se confunde con la otra [...] A más medidas de seguridad más vida posible, a más autoritarismo, más democracia. Solicitamos ataduras suplementarias como si demandáramos mayores oportunidades [...] Nunca ha de parecer así bastante la protección, el control, la inspección contra el acecho”<sup>82</sup>. Lo que sucede sin embargo es que:

El malestar en la cultura es irrefutable y no se lo puede disimular por asombrosos y míticos que sean los instrumentos de prótesis [...] a los que se recurra. No sólo no se acaba sino que el malestar se alimenta con ellos pues cada “avance” termina por ser una nueva amenaza [...] en las grietas se cuele la resistencia al dispositivo mismo. Esas grietas no son una carencia que la técnica podría solventar con nuevos adelantos, sino un excedente, un plus que la técnica genera<sup>83</sup>.

Podríamos decir que Manuel, sin embargo, sí parece lograr estabilizar el significado. La sensación al acompañarlo es que, efectivamente, su mundo se congela, no se mueve. La brecha entre el sujeto de la enunciación (el X que habla) y el sujeto del enunciado (la identidad simbólica que asume en internet, el significante que marca su identidad en el ciberespacio y que nunca es él directamente) que signa la incapacidad de controlar el significado de uno mismo para los otros, para él no existe. Para él sus contactos de internet se identifican directamente con sus imágenes. Al no existir la brecha, Manuel no interactúa dinámicamente con los otros. Cuando alguien cambia su fotografía, Manuel guarda la fotografía anterior y añade la nueva si le gusta, pero no la sustituye. Su ciberespacio es una suerte de universo platónico solitario, de bellas imágenes que se suman eternizadas, pero que no registran ni la variación ni el cambio: “Mi cuerpo es cósmico, está hecho del sol y por eso no me enfermo ni me voy a morir, ni a poner viejo”, me dice. En Manuel, el sueño de un discurso tecnológico de simulación

---

<sup>82</sup> Vicente Verdú, *El estilo del mundo*, *op cit*, pp.256-257.

<sup>83</sup> Néstor A. Braunstein, *op cit*, pp.109-110.

controlada de exhibiciones y relaciones que suprima la incertidumbre se cumple. Él mismo al situarlo bajo el signo del quinto sol no hace sino mostrar el carácter *mágico* que subyace a muchas de las empresas que consideramos “más racionales”. El mundo idealizado de Manuel nos remite a los peligros de un mundo moderno en el que los sujetos pueden constituirse en un intercambio en el que la particularidad histórica de la posición social de los otros, puede ser obliterada. Nos remite a la ambigüedad de la experiencia de la técnica en nuestros días.

### 3.3 Segunda escena: El totemismo de Estado en el México contemporáneo

Cuando yo uso una palabra --insistió Humpty Dumpty con un tono de voz más bien desdeñoso-- quiere decir lo que yo quiero que diga..., ni más ni menos.--La cuestión --insistió Alicia-- es si se puede hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.--La cuestión --zanjó Humpty Dumpty-- es saber quién es el que manda..., eso es todo.

Lewis Carroll

En 1897, Justo Sierra advertía lo siguiente: “La educación no basta para esta obra de caridad moral y de redención [...] ¿Cómo pensáis educar, nos dicen las voces trémulas del pasado, cómo pensáis educar sin religión? Y es verdad sin una religión, sin un supremo ideal, no hay formación de caracteres ni dirección de almas”<sup>84</sup>. En 1992, el gobierno de Carlos Salinas de Gortari emprendió reformas a la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público con la finalidad de modernizar las relaciones entre el Estado y las iglesias, modificaciones que a partir de entonces permitieron a las iglesias gozar de personalidad jurídica y a los ministros de culto votar en las elecciones. La versión oficial es que estas reformas fueron posibles porque, *idealmente*, la religión ha perdido el lugar central de legitimación, se ha internalizado y desplazado. Ya no se habla de la Iglesia sino de *las Iglesias*, los ciudadanos parecen poder respetar simultáneamente la

---

<sup>84</sup> Justo Sierra, “Problemas sociológicos de México”, *op cit*, p.210.

libertad de creencia y la laicidad del Estado. Y sin embargo, “la religión se despolitiza al separarse del Estado *pero paradójicamente se sacraliza el Estado*”<sup>85</sup>. ¿Hasta qué punto no sólo el mercado sino el Estado, se puede experimentar hoy como el funcionamiento de una fuerza clandestina y misteriosa, última responsable de *la singularidad del accidente*? ¿Hasta qué punto se puede experimentar el Estado como un agente mágico religioso, que propone y dispone, sin que se puedan elucidar sus razones?

En un desplazamiento entre el ensayo *noir* y la novela de conspiración, en su obra *De Sangre y de Sol*, Sergio González Rodríguez traza el filo de una navaja que interfiere la inercia de un época, exponiendo una economía libidinal para la cual la historia es poco más que una excusa. Una crónica mágica guía al lector a deambular los límites del azar, por un paisaje esotérico donde los signos y la política nacional se entrelazan. Una serie de intrigas, *en su momento noticias alarmantes* pero prontamente olvidadas en el tráfigo cotidiano, van hilando los misterios que sostienen una cultura movediza: los misterios de una mítica violencia ritual. El autor investiga hazañas herméticas revelando así aquí, en la ciudad de México, una guerra por la hegemonía de la metahistoria y el porvenir<sup>86</sup>. La obra de González Rodríguez no es una excepción. Desde hace muchísimos años se habla de la relación entre magia, brujería y las múltiples violencias mexicanas, así como del vínculo —más velado— entre brujas, arúspices, políticos, caballeros de industria y miembros del “establecimiento” económico y social<sup>87</sup>. Expresiones ligadas a la constitución cultural del Estado moderno en México, cuya cualidad mágica se hace evidente al mostrar no sólo la manera casual en la que habitualmente nos referimos a la entidad “El Estado” como si fuera un ser en sí mismo, animado con voluntad y entendimiento propio, sino también al comprobar los frecuentes indicios de exasperación que provoca el aura de la E mayúscula<sup>88</sup>. *El Leviatán de Hobbes, en definitiva, es mítico y también terriblemente*

---

<sup>85</sup> Inmaculada Jaúregui Balenciaga y Pablo Méndez Gallo, *op cit*, p.27.

<sup>86</sup> Sergio González Rodríguez, *De sangre y sol*, Sexto Piso, 2006, México.

<sup>87</sup> Cfr. José Gil Olmos, *Los brujos del poder: El ocultismo en la política mexicana*, Mondadori, México, 2009, en la que se recoge numerosa información de fuentes hemerográficas. El mismo autor publicó al respecto varios artículos en la revista *Proceso* y acaba de salir a la luz su segundo libro dedicado al tema: *Los brujos del poder II*.

<sup>88</sup> Shlomo Avineri por ejemplo critica la tendencia a escribir Estado con E mayúscula. Nosotros nos situamos más bien con Philip Abrams que propone reconocer el poder de la idea de Estado y al mismo tiempo no creer en Él. Como ejercicio para lograrlo recomienda que, experimentalmente, tratemos de sustituir la palabra Dios por la palabra Estado. Cfr. Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona, 1995, pp.144-148.



*verdadero*. Es ahí donde un análisis estrictamente racionalista del Estado no puede sino perder tierra:

El Estado, entidad abstracta a la que creemos con Ser, especie asombrosa de cosa con fuerza vital autónoma, trascendente por encima de los meros mortales [...] totalidad inventada de artificio materializado y en cuya insuficiencia desdichada [...] colocamos nuestra alma. De ahí la E mayúscula del Estado. De ahí su magia de atracción y repulsión vinculada a la nación, un tufillo de una cierta sexualidad reminiscente de la ley del padre, y no podemos olvidar el espectro de la muerte, la muerte humana en aquella insuficiencia conmovedora de Ser. Es con ella, con la utilización mágica de los muertos para propósitos majestuosos, que deseo, en el reconocimiento admitidamente inseguro e ingenuo, comenzar.<sup>89</sup>

Radcliffe-Brown señala ya, en el prefacio clásico de *African Political Systems*, el carácter ficcional del Estado como entidad unitaria:

Al escribir sobre instituciones políticas, surgen numerosas discusiones sobre el origen y la naturaleza del Estado que habitualmente es representado como una entidad que está por encima de los seres humanos que conforman la sociedad, que posee como uno de sus atributos algo llamado “soberanía”, y a veces se lo describe como algo que posee voluntad (a menudo se define a la ley como la voluntad del Estado) o que emite órdenes. El Estado en este sentido no existe en el mundo fenomenológico; es una ficción de los filósofos<sup>90</sup>.

Philip Abrams subraya asimismo este carácter ficcional en una forma a la vez más esclarecedora y más compleja:

La dificultad de estudiar el Estado reside en el hecho de que el Estado como estructura o sujeto político unificado no existe; es una ilusión colectiva, la reificación de una idea que enmascara las relaciones de poder bajo el disfraz del interés público. El Estado no es la realidad que se encuentra detrás de la máscara de la práctica política. Él mismo es la máscara que nos impide ver la

---

<sup>89</sup> Michael Taussig, *The Magic of State*, Routledge, New York, London, 1997, p.3

<sup>90</sup> A.R Radcliffe-Brown, “Preface”, en M. Fortes y E.E Evans-Pritchard (comps), *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1970, p. xxiii.

realidad de la práctica política [...] comienza su vida como un constructo implícito; luego es reificado, como la *res publica*, nada menos que la reificación pública, y adquiere una identidad claramente simbólica que progresivamente se divorcia de la práctica y se convierte en un relato ilusorio de la misma. La función ideológica llega al punto en el que conservadores y radicales creen que su actuación no se dirige de unos a otros sino al Estado. Este mundo de ilusión prevalece<sup>91</sup>.

A este respecto, lo primero que hay que constatar es que, a pesar de las transformaciones que ha sufrido en la era de la globalización, la figura del Estado en México está lejos de haber desaparecido. A partir de 1982, el modelo de industrialización consolidado en los regímenes posrevolucionarios colapsó, dando paso al neoliberalismo tecnocrático. En 1992, la tendencia a la apertura al mercado mundial de economías anteriormente protegidas, lleva al gobierno a revocar las leyes de reforma agraria; dos años después entra en vigencia el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Aunque las operaciones que habitualmente llamamos estatales sobrepasen los límites del Estado-nación y parezcan ser ejercidas por otros agentes como organizaciones transnacionales no gubernamentales, corporaciones privadas, grupos guerrilleros, o narcotraficantes, el Estado mexicano ha mostrado una tenacidad y adaptabilidad que hay que destacar.

Investido con una suerte de aura, persiste como presencia crucial, una pantalla en la que se proyectan los anhelos y temores de los ciudadanos: Se pide al Estado; se teme al Estado; se solicita protección al Estado; se lamenta su fracaso, y se añora su fortaleza. Nos encontramos, finalmente, ante el poder espectral de una ficción. Efectivamente, si bien la lógica neoliberal de la globalización está erosionando las funciones clásicas del Estado weberiano, por otra parte, estimulados en cierto modo por la globalización, se están creando más y más Estados, y el deseo de las naciones por poseer su Estado propio es más intenso que nunca.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Émile Durkheim señala que la estructura social de las sociedades australianas se halla compuesta de clanes. Los individuos de un clan se encuentran unidos por su tótem. Los objetos que sirven de tótem pertenecen al reino animal y al vegetal; y el tótem constituye la

---

<sup>91</sup> Philip Abrams, "Notes on The Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1-1 (1998): 58.

autorrepresentación simbólica del clan, sin el cual es imposible su mera existencia como grupo. Esta representación simbólica es sagrada. Lo sagrado incluye un aspecto de la realidad que está separado de lo ordinario (lo profano); y que requiere de cierta conducta ritual. La verdad inherente y racional del tótem radica, en definitiva, *en ser la representación simbólica de la sociedad misma*. El objeto real de todo culto totémico es entonces el cuerpo social que las ceremonias constituyen y representan: “la fuerza religiosa no es sino la fuerza colectiva y anónima del clan”<sup>92</sup>. De hecho – añade Durkheim - “No podemos decir que el fiel se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral del que depende y que constituye lo mejor de sí mismo: *ese poder existe, es la sociedad*”<sup>93</sup>. Ahora bien, el tótem no sólo se limita a representar sino que *impone* la unidad colectiva. Es una representación del intercambio social (entre la persona y la comunidad) y es también *un dispositivo activo* por medio del cual la sociedad puede permanecer unificada. El hombre necesita una imagen sensible para sustituir un concepto excesivamente abstracto y elige un símbolo natural, que deviene así para cada clan, una bandera o signo a través del cual diferenciarse de los demás. Durkheim consiente en llamar *delirio* a este acto por el que “la mente añade algo a los datos inmediatos de la intuición sensible y proyecta en las cosas sus sentimientos e impresiones”<sup>94</sup>. Si comprender las cosas es olvidar lo secundario para quedar sólo con lo esencial que, *a diferencia de lo accidental*, es lo común e invariable, entonces las cambiantes sensaciones exigen un añadido: la idea, la verdadera realidad social. Pero, siendo nosotros de naturaleza doble, material y mental, es necesario que adquiera una representación sensible, para que podamos aprehenderla. Así nace el símbolo totémico. No obstante, ningún objeto natural está predestinado por sí mismo para recibir el concepto, pues el tótem no nace de lo natural, sino de *algo* que se le agrega mágicamente. Semejante “magia” se basa últimamente en el “poder de una ficción” que mistifica las relaciones desiguales entre las varias clases y grupos nacionales:

De esta manera estamos de nuevo en el extraño mundo de los tótems (de Durkheim), donde el territorio estaba vinculado con el grupo por medio de los objetos sagrados, por medio de las imágenes (así dicen) grabadas sobre esos objetos [...] Sólo se les permitía a los hombres iniciados observar esas

---

<sup>92</sup> Émile Durkheim, *op cit*, p.350

<sup>93</sup> *Ibid*

<sup>94</sup> *Ibid*, pp.358-359.

imágenes que, a causa de su adoración, borran con el tiempo y con el amor [...] acaricia[ndo] la imagen del Estado [...]<sup>95</sup>.

La relación “mágica” entre territorio y grupo es sin embargo más compleja de lo que parece. El extraño mundo de los tótems implica que Nación y Estado se vinculan de manera ambigua. *Estado* es la entidad política y administrativa (según la definición clásica de Max Weber una unidad de carácter institucional que en el interior de un territorio monopoliza para sí el uso de la fuerza); el concepto de *nación*, en cambio, hace referencia al sentimiento de pertenencia a una comunidad basado en razones históricas, étnicas, lingüísticas o religiosas. El imaginario de la nación del que se ocupó sucintamente Benedict Anderson, oculta las diferencias internas, las luchas intestinas y los conflictos que la desmiembran. Diferencias étnicas, de clase, de género y de estatus, crean *de hecho* diferencias en la percepción nacional del poder del Estado. En los márgenes de la política y a nivel local, los encuentros con el Estado se perciben *a nivel de piel*, a través del encuentro con miembros de los cuerpos de seguridad nacional cuya presencia invade el espacio cotidiano. Este encuentro con el Estado a nivel local puede producirse bajo la forma discursiva de su identificación con la corrupción, la ambivalencia o el abandono de una ciudadanía que se siente indefensa. Ello acaece cuando el quién es quién funge como Estado (el ejército, la policía, los narcotraficantes o los grupos guerrilleros) es *precisamente* lo que parece estar en cuestión:

El mensaje está muy claro: ya nadie está seguro en México. Los jefes de la droga no sólo están en guerra por los territorios, sino que pugnan por colocar a sus respectivos candidatos en la cima del poder político. "Con plata o con plomo", llegó a reconocer hace unos días el propio Calderón [...] un dato [...] se hace presente cada vez que el presidente, con voz solemne, promete castigar a los culpables: el 95% de los crímenes en México queda impune [...] hay una clara complicidad entre políticos y carteles. Las elecciones están perdiendo sentido por el dinero sucio que las financia<sup>96</sup>.

---

<sup>95</sup> Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones*, op cit, pp.178-179.

<sup>96</sup> Pablo Ordaz, “El narco mexicano acorrala la política”, *El país*, 30/06/2010, en [http://www.elpais.com/articulo/internacional/narco/mexicano/acorrala/politica/elpepiint/20100630elpepiint\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/narco/mexicano/acorrala/politica/elpepiint/20100630elpepiint_1/Tes)

Ante los hechos, se generan discursos que tienen que ver con su déficit o carácter fallido, y sin embargo, cabe preguntarse *si no es totalmente al revés. Es decir, si no hay más bien un exceso de prácticas estatales y de actores que se disputan las funciones del Estado*. Los discursos patrióticos y las estrategias bélicas contra un enemigo como el narcotráfico disfrazan las diferencias en las relaciones de poder al interior de la nación en torno a una unidad nacional que se postula para combatir a un enemigo común<sup>97</sup>:

El presidente Felipe Calderón Hinojosa [...] afirmó que el Estado mexicano actúa en defensa propia frente a la criminalidad que atenta contra la sociedad, y que la mayor amenaza a los mexicanos es el crimen organizado transnacional. Así, al asegurar que el crimen organizado es la mayor amenaza contemporánea que ha enfrentado México, el presidente Felipe Calderón afirmó que “la victoria será nuestra porque el Estado cuenta con la razón, la ley y el Ejército mexicano, que lucha por la seguridad de todos los mexicanos”<sup>98</sup>.

Frente a la narrativa de un Estado sólido que coexiste con un discurso nacionalista de ciudadanía, se halla asimismo la narrativa del Estado fallido. Inmersos en esta dinámica, cuando los sujetos perciben que el orden social es en sí mismo inconsistente, la fantasía es un intento de reconstituir su consistencia. Ello tiene por lo menos dos consecuencias: 1) se postula la existencia de un Gran Otro oculto detrás de la textura social explícita en una proliferación de las teorías de la conspiración; y 2) lo que ‘mantiene juntos’ no es tanto la identificación con la Ley que regula el circuito ‘normal’ diario de la comunidad, sino más bien *la identificación con una forma específica de transgresión de la Ley, de la suspensión de la Ley*. Nos hallamos ante “la afirmación de un caos redituable [...] basado en el secreto compartido [...] y una comunidad centrífuga que alcanza toda la escala social y asedia el ámbito familiar”<sup>99</sup>.

La paradoja de lo que llamamos el Estado es que es al mismo tiempo un ensamble de relaciones de poder y un vehículo de dominación masiva incoherente y multifacético. A pesar de la tendencia casi inevitable de hablar

---

<sup>97</sup> Cfr. Begoña Aretxaga, “Terror as Thrill: First Thoughts on the War on Terrorism” *Athropology Quaterly* 75 (2001): 139-153; Joseba Zulaika y William A. Douglass, *Terror and Taboo: The Follies, Fables and Faces of Terrorism*, Routledge, New York, 1996.

<sup>98</sup> Lorena López, “Estado actúa en defensa propia” en *Milenio*, 19/02/2011 en <http://www.milenio.com/node/650328>

<sup>99</sup> Sergio González Rodríguez, *El hombre sin cabeza*, Anagrama, México, 2009, p.163.

del Estado como una cosa, el dominio que llamamos el Estado no es una cosa, ni un sistema ni un sujeto, sino un terreno significativamente ilimitado de poderes y técnicas, un conjunto de discursos, reglas y prácticas que cohabitan en la limitación, la tensión y la relación, de manera a menudo contradictoria<sup>100</sup>.

Lo interesante aquí, es que no sólo la gente imagina al Estado, sino que el Estado mismo, en sus múltiples materializaciones, promulga sus propias fantasías. Este reflejo dinámico entre la relación imaginaria de aquellos que encarnan el Estado y los que se topan con sus efectos en la vida diaria, sugiere la presencia de *mecanismos psíquicos del poder*, que producen y reproducen el Estado como objeto de temor y de repulsa, de apego y de identificación, como un poder evasivo, invencible, impotente, alguna vez presente, o enormemente poderoso<sup>101</sup>. Max Weber admite esta posibilidad cuando advierte que: “Es evidente que, en la realidad, la obediencia de los súbditos [a la ley del Estado] está condicionada por muy poderosos motivos de temor y de esperanza (temor a la venganza del poderoso o de *los poderes mágicos*, esperanza de una recompensa terrena o ultraterrena)”<sup>102</sup>. La ilusión del Estado como sujeto de dominación que se esconde detrás de la práctica política se sustenta en el aura de secreto que parece rodearlo. Este secreto público es “generalmente sabido, pero no puede ser articulado; es de hecho un secreto *tan público* que incluso la apariencia de conocimiento del secreto ha de ser evitada: “la gente sabe qué es lo que no debe saber”<sup>103</sup>. Sergio González Rodríguez lo define así: “Una construcción ominosa, suerte de ramal del drenaje profundo que, en lo simbólico, amenaza a toda la sociedad y quiere instalarse en la permanencia más anestésica con su mandato inaceptable: no te metas en lo que no te corresponde”<sup>104</sup>. El ocultamiento involucrado tiene el carácter de una prohibición: “No debes hacer saber que sabes X”, pero en su corazón hay una simulación: “Incluso cuando X sea sabido por todos has de actuar y pensar como si X no pudiera ser sabido”. Desde esta perspectiva del “saber qué no saber”, los actos de violencia que acaecen en

---

<sup>100</sup>Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, p. 174.

<sup>101</sup>Judith Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001.

<sup>102</sup>Max Weber, *El político y el científico*, p.3. Documento preparado por el Programa de Redes Informáticas y Productivas 3 de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM). <http://www.bibliotecabasica.com.ar>

<sup>103</sup>Michael Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press, California, 1999, p.131.

<sup>104</sup>Sergio González Rodríguez, *op cit*, p.162.

territorio nacional se comportan como una lengua capaz de funcionar eficazmente *porque de algún modo el código se conoce, aun cuando no se participe directamente en la acción enunciativa.*

Hay quienes sostienen que la ilusión mistificadora sobre un centro de poder llamado Estado, podría ser desenmascarada en la emergencia de la realidad de las relaciones dispares que lo sustentan. No obstante, contemplar la interioridad laberíntica del ser del Estado no necesariamente disipa su poder mitificador. Al contrario, tal poder mágico a menudo parece aumentar con la revelación del escándalo, y provocar una *proliferación infinita de discursos sobre el Estado en todos los niveles de la vida social.* A lo que apuntan los cuestionamientos es al interrogante de si el Estado no es necesariamente el producto de tecnologías racionales de control, sino *el de un exceso que sobrepasa cualquier racionalidad funcional.* Lo que articula el exceso es la fantasía (*la fantasía del control total, la fantasía de la apropiación del otro*) que aparece como un componente principal de la vida política y como un factor clave que estructura las relaciones de poder. La fantasía no quiere señalar aquí una construcción puramente ilusoria, sino una forma de realidad que se autoriza a sí misma, una escena cuya estructura atraviesa el límite entre lo consciente y lo inconsciente<sup>105</sup>. La fantasía, en este sentido, pertenece a lo "objetivamente subjetivo". No se opone a la realidad social, sino que constituye su "pegamento psíquico".

A lo que apunta la noción de totemismo de Estado: "es a la *existencia y realidad* del poder político de esta ficción, a su *poderosa insustancialidad*"<sup>106</sup>. Es importante retener juntas estas dos nociones, la de poder y la de insustancialidad, y recordar que para Durkheim: "*Las representaciones del tótem tienen pues una eficacia más activa que el tótem mismo*"<sup>107</sup>. El Estado puede ser considerado como "una puesta en escena privilegiada para organizar las fantasías políticas en el mundo moderno"<sup>108</sup>. Esto no implica negar que las tecnologías racionales de control no sean importantes en la materialización del poder estatal, sino sólo señalar que están animadas por un sustrato de fantasía que implica asimismo una serie de operaciones vinculadas con el cuerpo de la nación. Efectivamente, si el Estado se constituye como un efecto de los discursos y las prácticas, es asimismo un efecto corpóreo, materializado. El Estado depende, por poner un ejemplo, de la recreación continua *del cuerpo de los héroes de la nación.* El

---

<sup>105</sup> Cfr. Slavoj Žižek, *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México, 2007, pp.11-39.

<sup>106</sup> Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones*, *op cit*, p.146.

<sup>107</sup> Émile Durkheim, *op cit*, pp. 218-219

<sup>108</sup> Jacqueline Rose, *States of Fantasy*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p.4.

espíritu del Estado se disemina entre los héroes de su historia, es éste el vehículo de integración social a través de un intercambio mágico de identidades entre la galería de héroes de la historia y la ciudadanía y sus representantes. La relación con el pasado se actualiza en la posesión, en la que la discontinuidad radical de la historia se sustituye por una utopía nacional sincrónica en la que prima la comunión con los padres de la patria:

No importa cuán imprecisa en términos históricos sea esta fábula; es, no obstante, un relato elocuente de los principios mitológicos que inevitable y necesariamente están implicados en la formación del Estado moderno, que ninguna historia puede articular, pero que todas las historias requieren. En otras palabras, estos cuentos del advenimiento del Estado no sólo son historia fantástica, sino que —y aquí está el asunto— precisamente como fantasía son esenciales para lo que pretenden explicar, de suerte que cualquier compromiso con la cosa llamada Estado será forzosamente un compromiso con este corazón de ficción, el mismo guión de cuyo propósito real y grave presupone tanto el teatro como la posesión espiritual [...]es más que simbolismo o metáfora, es una unidad tan real que los cuerpos mismos parecen fundidos e incorporados en el único que los representa. Esto es tan material que [...] tiene que ser místico [...] Una característica crucial de este teatro de la posesión de espíritus es que la circulación de los espíritus de los muertos a través de los cuerpos de los vivos es un movimiento paralelo al de la circulación de la magia espectral del Estado-nación a través del cuerpo de la sociedad – como cuando el Presidente de la República invoca [a los héroes patrios] todo depende de la necesidad e imposibilidad de cristalizar el espíritu en un hecho literal<sup>109</sup>.

La ceremonia de traslado de la osamenta de doce héroes patrios, del Monumento al Ángel de la Independencia al Castillo de Chapultepec, realizada en mayo de 2010, con motivo de los actos del Bicentenario, puede ejemplificar este teatro de la posesión:

Desde que Plutarco Elías Calles recuperó en 1925 los restos de los héroes nacionales que estaban en la Catedral Metropolitana para trasladarlos al sepulcro laico y oficial del Ángel de la Independencia, no se había vuelto a ver un cortejo con esas urnas. “Mira, ahí va Hidalgo”, explicó una mujer a su hijo,

---

<sup>109</sup> Michael Taussig, *The Magic of State, op cit*, pp.124-139.



señalando los cuatro cráneos que en urna transparente encabezaban el desfile resguardado por militares rumbo a su morada temporal en el Castillo de Chapultepec. La solemnidad con que el presidente Felipe Calderón y el público veneraban a los héroes en una de las ceremonias más relevantes de las fiestas del bicentenario de la Independencia [...] para los invitados oficiales [...] se acompañó del negro de la vestimenta propia de ocasiones fúnebres<sup>110</sup>.

La obsesión no sólo por el cuerpo de los héroes de la nación, sino por el cuerpo de los ciudadanos, es además – como hemos señalado ya - una característica del Estado moderno que desde la emergencia de la estadística y los censos, y las nuevas nociones sobre salud y contagio, sexualidad y reproducción, se ha preocupado por hacer que los cuerpos y las poblaciones sean legibles, disciplinados, y controlados<sup>111</sup>. Esta conflagración de violencia y paternalismo, de fuerza e intimidación, sustenta entonces al Estado mexicano como objeto de ambivalencia para la ciudadanía. Objeto de resentimiento por abandonar a los ciudadanos a su propio destino; objeto deseado porque se cree que sólo él puede velar por la nación. El Estado se divide entre un buen y un mal Estado (un *sagrado puro* y un *sagrado impuro* recordando a Durkheim una vez más), impulsando un imaginario en el que el deseo y el temor se entremezclan en una relación de incertidumbre ante su carácter final, en la que uno no se da sin el otro. El totemismo de Estado:

justifica [...] que uno esté dispuesto a contender con la profunda ambigüedad que, [...] se dice que contiene lo sagrado [...] no sólo Dios sino también el mal forman parte de la noción de lo sagrado [...] Émile Durkheim, en 1912, clasificó como lo sagrado impuro a este mal sagrado que [...] inspira miedo a los hombres, generalmente imbuido de terror [...] el respeto acordado a lo sagrado puro contiene una dosis de horror y [...] el temor acordado a lo sagrado impuro no existe sin reverencia [...] El punto más relevante para el Estado moderno, donde confluyen lo sagrado puro e impuro [...] es su monopolio del uso legítimo de la fuerza<sup>112</sup>.

---

<sup>110</sup> Alonso Urrutia, Claudia Herrera y Mónica Mateos, “Los caudillos de la independencia abandonan el Ángel” *La Jornada*, 31/05/2010, en <http://www.jornada.unam.mx/2010/05/31/index.php?section=politica&article=002n1pol>

<sup>111</sup> Cfr. Michel Foucault, “La gubernamentalidad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*, *op cit*, pp.175-199.

<sup>112</sup> Michael Taussig, *Un gigante en convulsiones*, *op cit*, pp.148-149.

Veamos un ejemplo de lo que también podríamos llamar, a título tentativo, “la psicosis y el Estado”. R explica como lo que ella llama El Espíritu, toma cualquier forma y es en realidad la autoridad última; el Presidente es su esclavo, aunque sólo ella puede saberlo, porque sólo ella puede reconocerlo. Por eso la obliga a no comer, le llena de agujeros el cuerpo para que desaparezca y por ahí salga el alimento y el agua, le implanta ideas y la obliga a ver a través de unos ojos que le ha puesto y que no son suyos. La quiere volver robot como al Presidente y también al Papa. Ella, no obstante, lo ha reconocido porque le ha visto “una cicatriz de pintura en la planta del pie” donde se lee: “Dios al revés”.

Consideren cómo nos movemos sigilosamente entre el reconocimiento y la negación. Consideren esto como una práctica cultural estatal. Nada puede ser más evidente que el hecho de que el Estado, con su E mayúscula, utilice las dulces palabras de la razón y de los reglamentos razonables como su guante de terciopelo para recubrir un puño de acero. Esto es folklore. Esto es una forma instintiva de reaccionar ante la E mayúscula [...] lo que es políticamente importante de mi noción de fetichismo de Estado es que esa necesaria interpenetración de la razón por la violencia no sólo disminuye los reclamos de la razón, transformándola en ideología, máscara y efecto del poder, sino también que *es precisamente la unión de la razón-y-la violencia en el Estado lo que crea, en un mundo secular, lo grande de la E mayúscula, no únicamente su unidad aparente y las ficciones de la voluntad y de la mente que esto inspira, sino también la cualidad áurea y casi sagrada de esa misma inspiración*<sup>113</sup>.

### ***Fragmentos desde la locura***

#### ***Rubén F y la hostilidad ubicua: Crisis de autoridad e investidura simbólica***

En *La ciudad dividida* Nicole Loraux pretende exponer la ciudad de Atenas (la polis) a lo que la ciudad rechaza: “la denegación del estatuto primordial del conflicto como condición para constituir el concepto general *ciudad*”<sup>114</sup>. La denegación, no obstante, es la enunciación, bajo una forma negativa de algo reprimido, que a menudo

---

<sup>113</sup> *Ibid*, pp.150-151.

<sup>114</sup> Nicole Loraux, *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008, p.62

representa su única forma posible de retorno<sup>115</sup>. Lo que ella muestra es cómo el ocultamiento de la guerra civil que sustenta la vida cívica en el mundo griego, genera un afecto que funge como el “cimiento de la comunidad”<sup>116</sup>. Los conflictos del pasado, objeto de una especie de tabú, promueven el vínculo entre los ciudadanos. El crimen que se oculta ha sido engendrado “dentro de la familia”<sup>117</sup>. Loraux construye un escenario en el que el grupo familiar es afectivamente politizado, la reparación de los lazos familiares se transforma en paradigma de la reconciliación en la ciudad. Al final, la realidad de la división se olvida “detrás de la denominación de conciudadanos y hermanos”<sup>118</sup>. Sin embargo el exceso, la imposibilidad de apropiación del significado, supone que Loraux pueda un día, nuevamente, abrir el término “polis” a la temporalidad lenta de las redes de significación que lo constituyen, para mostrar ese otro significado que se ha pretendido dejar en el olvido: el de que *sin discordia no hay política*.

En la sociedad mexicana contemporánea, el significado que se ilumina y que queremos *denegar* es la dificultad de medir las interacciones entre la vasta anatomía de poderes sociales que regulariza la vida cotidiana; y la decisión soberana del Estado que se define a sí mismo imponiendo para definir la arena política al imponiendo las características del amigo y el enemigo. La indistinción entre la decisión soberana de matar y la regulación administrativa del orden, parece requerir de una reflexión conceptual y práctica del mero hecho de la soberanía. Jacques Derrida ha advertido sobre cómo en la actualidad la idea de soberanía está siendo puesta a prueba y cómo precisamente al sentirse amenazada el Estado la ejerce todavía con más fuerza: “Dicha prueba demuestra, más o mejor que nunca (pues la cosa no viene de ayer), a la vez la fragilidad de la soberanía del Estado-nación, su precariedad, el principio de ruina que lo trabaja y [...] la denegación crispada, con frecuencia asesina, de sus sobresaltos y coletazos de agonizante”<sup>119</sup>.

La posibilidad de dilucidar el principio de ruina, implica dar cuenta del principio de excepcionalidad que anima a la soberanía y de las tentativas siempre parciales y

---

<sup>115</sup> Sigmund Freud, “La negación” en *Obras Completas, t.XIX, op cit.* pp.249-257. La denegación se vincula a la enunciación bajo una forma negativa de un pensamiento reprimido. *La aceptación intelectual de la represión no suprime la represión.*

<sup>116</sup> Nicole Loraux, *op cit.*, p.65

<sup>117</sup> *Ibid*, p.32

<sup>118</sup> *Ibid*, p.39.

<sup>119</sup> Jacques Derrida, *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005, p.184

recurrentes del Estado mexicano por inmunizar o inocular a la sociedad o a sí mismo, de la amenaza y la experiencia de la violencia, el desorden o la ilegalidad. La militarización del país para erradicar los cárteles armados del narcotráfico ha supuesto que no haya una distinción entre las fuerzas del orden y las que no lo son. Aparentemente, hay una distinción entre civiles y militares porque el ejército va uniformado y asevera hallarse del lado de la ley. Pero los cárteles y la policía a menudo están coludidos, los militares son suplidos por grupos paramilitares de defensa y la fuerza civil está mejor armada que la militar. A nivel tecnológico y administrativo la diferencia entre los uniformados y los no uniformados, entre la soberanía y la contrasoberanía, deja de ser relevante. La guerra contra el narcotráfico implica una enemistad abierta entre el Estado y los cárteles porque estos suponen un reto directo a la sutura del territorio, la población y el mercado dentro del orden jurídico; sin embargo la ideología de unos y otros es la misma. Los cárteles expresan, *de forma cruda*, los principios de la propiedad privada y de la monopolización individual de la riqueza. Lo que se hubiera querido negar y cada vez es más difícil es que nuestra dificultad para distinguir entre unos y otros es que no hablamos de un conflicto ideológico porque la ideología de unos y de otros no se diferencia. En este sentido la guerra contra el narcotráfico es una guerra en la que, una vez más, los enemigos son los hermanos.

“La precisión en el análisis es absolutamente necesaria”, escribe Rubén F en un pequeño comentario de texto que pido elaborar al pequeño grupo de pacientes a los que doy un taller de lectura y redacción una vez a la semana. Lo que me impresiona de Rubén, en primera instancia, es su seriedad. Su inflexibilidad con respecto a cierto uso del lenguaje: “Nunca digo groserías”, “Hay que hablar con propiedad”. Su puntualidad extrema, su resistencia implacable a cualquier tipo de cambio en su rutina, la cual incluye, con el paso de las semanas (y el visto bueno del psicólogo clínico del centro de día al que acude), tomar un café, siempre el mismo (capuchino) en el mismo sitio y a la misma hora; o ir al cine, siempre a la misma plaza comercial, el mismo día y siempre que la función empiece de 14:00 a 15:00 hrs. Rubén F, de veintiséis años, vive con sus padres y con sus dos hermanos. Hijo mediano de una familia humilde que había, con mucho esfuerzo, logrado tener una pequeña tienda de abarrotes, había estudiado administración de empresas. Vestía con formalidad, siempre de traje y corbata. Destacaba su contención corporal, su mirada a menudo huidiza, y su sensibilidad exacerbada ante cualquier cosa que identificase como violenta. A veces podía ser un

comentario, incluso una petición. Otras veces un gesto, que quién hacía (en este caso yo) consideraba insignificante y por el que sin embargo se negaba a hablar conmigo o a verme, durante más de una semana porque lo había considerado amenazante. Por ejemplo, una vez, estábamos tomando nuestro café habitual en la terraza habitual, cuando sonó mi teléfono móvil y poco después pasaron de manera consecutiva varias patrullas de policía. Alterado, se levantó y sin mediar media palabra se fue. No lo vi en varios días. Cuando regresó al taller, me advirtió en tono perentorio – y sin dejarme ninguna posibilidad de réplica- *que nunca, “bajo ningún concepto”* debía llamar a la policía, ni avisarles en qué lugar íbamos a estar.

La atención extrema de Rubén a lo que pudiera parecer amenazador, era un aspecto que había que tomar muy en cuenta si, por ejemplo, se le invitaba a ver una película. Una vez me comentó que me quería enseñar un video. Temblaba (algo que le pasaba cuando parecía estar sometido a alguna presión, aunque aun así se las ingeniaba para mantener su rigidez), me puso imágenes de una pelea en un campo de fútbol. Las imágenes no eran particularmente violentas ni particularmente impactantes: empujones e insultos. Él, sin embargo, parecía profundamente conmocionado. Siempre que se angustiaba temblaba, no hablaba. Solía buscar el apoyo de alguna pared y permanecía ahí, con los puños cerrados y el rostro crispado. Al principio, yo intentaba acercarme y comunicarme con él. Después aprendí que lo mejor era guardar silencio, permanecer en calma, esperar.

Aunque Rubén había logrado evitar la hospitalización recurrente, y lo que destacaba era más bien su extrema rigidez, su *pathos* aparecía con las reflexiones sobre la violencia, que él vinculaba a la aparición, a nivel mundial, de una serie de cultos y sectas satánicas. Tres años antes, había tenido su primer brote psicótico, a pocos días de su boda. Inicialmente le habían diagnosticado de esquizofrenia indiferenciada, el diagnóstico final fue sin embargo de esquizofrenia paranoide. La historia que me contó, al respecto- en un tono de voz apenas audible y extremadamente nervioso- era fragmentaria: “Iba a comprar mi traje [de novio] y tuve mucho mucho miedo” “Me di cuenta de que me espían. Me cambiaban de lugar la ropa y mis libros porque alguien entraba a la casa y los movía”; “Debajo de la capillita de la virgen de Guadalupe de la esquina de la esquina de la casa, dejaban basura”.

La teoría antropológica reconoce la existencia de ritos de paso que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social, edad. La adolescencia (en la que se señala a menudo el inicio de la demencia precoz y la esquizofrenia) suele suponer ritos de paso. El matrimonio puede ser asimismo considerado un rito de paso. Los ritos de paso tienen una estructura sencilla que se sucede según una lógica de separación, liminalidad (*no man's land*) y agregación. La primera fase (de separación) comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo bien sea de un punto anterior fijo en la estructura social, de un conjunto de condiciones culturales, o de ambos (por ejemplo a partir de la despedida de soltero). Durante el periodo liminal intermedio (de limen "umbral"), las características del sujeto ritual son ambiguas, ya que atraviesa un entorno cultural que tiene pocos, o ninguno, de los atributos del estado pasado o venidero (no es soltero porque ya está comprometido a casarse pero tampoco está casado todavía). En la tercera fase (reagregación o reincorporación) se consuma el paso. El sujeto ritual, ya sea individual o colectivo, se halla de nuevo en un estado relativamente estable y, en virtud de ello, tiene derechos y obligaciones. Victor Turner ha explorado cómo los atributos de la liminalidad y, consecuentemente, los de los sujetos liminales son necesariamente ambiguos, porque en este estado escapan del sistema de clasificación que, normalmente, las sitúa en una determinada situación o posición en el espacio social. Los sujetos liminales no están ni en un sitio ni en otro<sup>120</sup>.

Lo que es relevante de estos momentos de transición es que aunque la liminalidad en sentido estricto sea breve, a menudo se imbrica en una liminalidad prolongada en la que la transición no se logra de una vez por todas, sino a través de ciertas mini transiciones que se caracterizan porque han de ser repetidas en múltiples registros. Involuntariamente ello dirige nuestra atención a la artificiosidad de nuestra comprensión sociocultural al exponer esos momentos que subrayan la fragilidad de la articulación de nuestro mundo y que pueden poner en riesgo la demanda de continuidad y cohesión. La crisis en el proceso de significación ritual podría conducir a una crisis de los procesos de investidura simbólica que nos constituyen como sujetos sociales. Uno de los casos más paradigmáticos de psicosis, el del eminente abogado Daniel Paul Schreber, tuvo su desencadenante en su nombramiento como Presidente de la Sala en la Corte de Apelación de Dresde. Hijo de una prominente familia alemana, Schreber

---

<sup>120</sup> Cfr. Arnold Van Gennep, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986; También Victor Turner, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988.

escribiría *Memorias de un enfermo de nervios* (1903), que sigue constituyendo uno de los testimonios más acabados que poseemos sobre la psicosis *desde adentro*<sup>121</sup>. Como en el caso de Schreber, el brote de Rubén acaeció cuando también él iba a recibir una investidura simbólica. En los talleres encontré asimismo otro caso, el de J, que había sufrido su primera crisis tras recibir la noticia de que tenía que hacerse cargo él mismo de la empresa paterna, y de que su esposa esperaba un hijo. ¿Podríamos hablar entonces como lo hace Eric L Santner refiriéndose precisamente a Schreber, de la crisis psicótica como una *crisis de la investidura simbólica*?<sup>122</sup>

Hay que señalar que por *investidura simbólica* nos referimos a los actos sociales que implican un ritual en el que se transfiere un título o mandato, a raíz del cual el individuo es dotado de un nuevo rol y estatus social, en un universo simbólicamente compartido. El rito del matrimonio, por ejemplo, lo hace de dos maneras. En primer lugar, al nombrar a un sujeto “esposo” establece públicamente su nueva posición. En segundo lugar, al ser llevado a cabo, el ritual produce la posición de “esposo” ya no como un “en sí” sino como un “para sí”. Pierre Bourdieu habla de “la capacidad del cuerpo para tomar en serio la *magia performativa de lo social* que hace que el rey, el banquero, el cura sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia hechos hombre”<sup>123</sup>. *La magia performativa de lo social* implica que, al ser investido simbólicamente de alguna propiedad, “la propiedad se apropia de su propietario: encarnándose bajo la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente conformes a su lógica y a sus exigencias”<sup>124</sup>.

En el caso de Rubén, parecía haber habido un *impasse* en su capacidad de metabolizar esta magia performativa de lo social, y de ser inducido, por lo tanto, en el nuevo espacio normativo que requeriría su nuevo estatus. La liminalidad de un estado en el que ya no era y todavía no era, le había precipitado en la discontinuidad. Ser algo o no serlo, parecía depender de un artificio ciego, que para él carecía de sentido. Había perdido la habilidad inconsciente del disimulo que “es el funcionamiento del sistema psíquico [...] *No saber lo que se sabe* [...] Ésa es la razón siempre esgrimida por la

---

<sup>121</sup> Hay edición al español. Daniel Paul Schreber, *Memorias de un enfermo de nervios* acompañado de Roberto Calasso, “Nota para los lectores de Schreber”, Sigmund Freud “Observaciones psicoanalíticas de un caso de paranoia” y Elías Canetti, “El caso Schreber”, Sexto piso, México, 2009.

<sup>122</sup> Eric L. Santner, *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

<sup>123</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007, p.93.

<sup>124</sup> *Ibid*

causa colectiva: el grupo posee la certeza que no tiene el sujeto. Esa certeza se convierte, así, en la causa colectiva, en argumento de verdad”<sup>125</sup>.

*Lo simbólico* supone entonces para nosotros la apertura a significar para los otros de diversas maneras. Es precisamente nuestra necesidad de los otros la que nos impele a interactuar con ellos una y otra vez en un proceso en el que no podemos controlar lo que significamos, y en el que “el no saber que sabemos de esta incapacidad de controlar”, es lo que paradójicamente incentiva nuestra interacción. La inconsistencia (“que no sabemos que sabemos”) en la que los procesos de significación no están nunca completamente “fijos”, es la que funda la existencia del campo social. Para Rubén sin embargo, nuestra comprensión sociocultural, al exponer la necesidad de prácticas reiterativas que otorguen consistencia al mundo, muestran que este no la tiene “naturalmente”. La inconsistencia supone para él una pérdida de confianza radical en la seguridad de las leyes que rigen a los hombres. “Hay que buscar los cimientos de todo”, escribe en uno de sus ejercicios, “soy emisario de la VERDAD”. La verdad como certeza o causa colectiva no es suficiente porque él entrevé su carácter cambiante, la pluralidad de discursos que la atraviesan. “La verdad – me dirá un día mientras leemos el periódico- No las opiniones”. La primera consecuencia es, para él, el orden simbólico parece perder la condición de introductor en los desfiladeros de la mediación lingüística y la apropiación social que permite la circulación incesante de los significantes. Lo simbólico para Rubén, se *literaliza* y *adquiere una inusitada rigidez*.

Hay que recordar que, a diferencia de un enunciado constatativo, un enunciado performativo (o realizativo) es aquel en el que “emitir la expresión es realizar una acción y que ésta no se concibe normalmente como el mero decir algo”<sup>126</sup>. Por ejemplo- añade Austin- “Cuando digo ante el registro o el altar sí acepto, no estoy describiendo, ni enunciando [...] *Lo estoy haciendo*”<sup>127</sup>. Pues bien, podríamos decir que para Rubén *todo enunciado era performativo y hacía algo literalmente*, de ahí su preocupación por el lenguaje: “No se puede decir cualquier cosa”, “No me gusta ese texto. Es desordenado. *Hace* las cosas confusas”. He de subrayar, una vez más, que Rubén no decía esto simbólica ni metafóricamente, sino *literalmente*. Una vez le conté aquella escena de *Alicia en el país de las maravillas* en la que un ratón trataba de secar a Alicia

---

<sup>125</sup> Francisco Pereña, *op cit*, p.19.

<sup>126</sup> J.L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1971, p.51.

<sup>127</sup> *Ibid*, p.50, n.5.



empapada en el mar de sus propias lágrimas contándole historias *áridas*, y me miró completamente fascinado. El lenguaje podía tener efectos irreversibles y de ahí su insistencia en “no decir groserías que hacen todo sucio”.

Todo estaba lleno de signos susceptibles a ser interpretados y cuyo desciframiento era ineludible. Si le llevaba una imagen o un poema, era imposible que simplemente se relajara, viera o escuchara. Lo inmediato era descifrar porque el poema o la imagen “hacían algo”. Me recordaba aquel pasaje de las *Investigaciones filosóficas* en el que Wittgenstein hablaba de la sensación de verse guiado por Otro en las actividades que aprendemos tras haber sido iniciados en la práctica aunque después, en el momento de emprenderlas, estemos solos: “Tengo, cuando pienso ulteriormente en la vivencia, el sentimiento de que lo esencial en ella es una vivencia de un influjo [...] Quisiera decir que he experimentado el *porque*; y sin embargo no quiero llamar vivencia del *porque* a ningún fenómeno”<sup>128</sup>. Rubén, no obstante, a diferencia de Wittgenstein parecía abrumado por la necesidad imperiosa de referirse a todas y cada una de sus vivencias como “vivencias del porque”. La vivencia del influjo, de que Algo o Alguien influía o dirigía los acontecimientos y *le enviaba signos de ello que operaban en el mundo de manera efectiva*, era para él evidente y *se reflejaba en su necesidad de detenerse en cada palabra, gesto o cosa que había que descifrar*. “Hoy fui a desayunar con mi mamá y no estaba el mesero que está siempre. Me miró y luego le dijo algo de mí al otro mesero”, me dijo nervioso.

La literalización de lo simbólico se refleja asimismo en los procesos de investidura que requieren de esa magia de lo social de la que habla Bourdieu. Hagamos un pequeño inciso. Giorgio Agamben ha enfatizado el vínculo entre el concepto de “dignidad”, de “reconocimiento” y los procesos de investidura simbólica: “No es sorprendente que el concepto de dignidad tenga un origen jurídico [...] indica el rango y la autoridad que corresponden a los cargos públicos”<sup>129</sup>. Al recordar el estudio de Kantorowicz sobre la soberanía, Agamben sugiere que la “dignidad”, comprendida como el reconocimiento que se produce a través de las investiduras simbólicas, es correlativa a una suerte de animación perpetua que sin embargo se vincula con su portador: “La dignidad se emancipa de su portador y se convierte en una persona ficticia, una especie de cuerpo

---

<sup>128</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Crítica, 2004, Barcelona, pp.179-180.

<sup>129</sup> Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*, Pre-textos, Valencia, 2005, p.67

místico que se añade al cuerpo real del magistrado o del emperador, de la misma forma que en Cristo la persona divina duplica su cuerpo humano”<sup>130</sup>. En el caso de una crisis de investidura, lo que sugeriríamos nosotros es que esta animación peculiar propia de la dignidad y del reconocimiento, se emancipa *radicalmente* del título, la posición, o la autoridad del cargo que, de otra manera, sustentaría. El cuerpo “místico” ya no se sobrepone al cuerpo “real”, sino que se presenta como algo impostado *que literalmente invade al sujeto* sin que éste perciba con él ningún vínculo. “No me casé porque casarse es mecánico”, me decía Rubén. “¿No querías a tu novia?” Le pregunté. “Mi novia es muy bonita y me quería mucho. No me casé porque casarse es mecánico”- repitió-. ¿Cómo mecánico?” –insistí-. “relaciones de pura fuerza”- fue la respuesta. Las relaciones de pura fuerza parecían apelar a una independencia radical de los efectos de la investidura simbólica que se percibían como ajenos, intrusivos e impositivos.

“No sé qué le pasó a mi hijo” – me comentaba la madre de Rubén- “siempre ha sido serio. Pero luego con lo de la boda se volvió tan serio.... Todo tenía tanta importancia. Nunca estaba tranquilo y quería que todos nos lo tomáramos así, y no se podía. Si bromeábamos tantito o nos reíamos, se enojaba tanto... A unos días de la boda empezó a decir que lo perseguían, que se le metían en la recámara, que botaban basura, que querían lastimarlo. No quiso ver a su novia más y eso que la quería mucho y eran noviecitos desde la secundaria.... Se enfermó de su cabeza”. La “dignidad”, el “reconocimiento” que se supone que nos otorga la investidura simbólica que reconoce nuestro lugar social como padres, esposos o hijos, no podía provenir de un lugar social que para Rubén era “inconsistente”, sino *de otro lado*. Rubén comenzó a aseverar que él no se casaría nunca. Era un “predestinado”: “Me han elegido para descifrar, por eso puedo obtener energía con solo tocar el piso, y adivinar y predecir el futuro”.

Lo que Rubén parecía advertir (y no poder soportar) es que la investidura simbólica no tiene (ni puede tener) para todo el mundo el mismo significado. Carece de un significado o forma universal. Las condiciones de la subjetivación, es decir la capacidad de sustituir un significante por otro, provoca que la significación no esté nunca dada de una vez por todas. Los contenidos proporcionados en la simbolización emergen como funciones de experiencias contingentes que, de forma idiosincrática, los distintos sujetos consideran significativas. La unidad, aun imposible, es sin embargo, un horizonte

---

<sup>130</sup> *Ibid*, p.68

necesario para impedir que, en ausencia de toda articulación entre las relaciones sociales, se asista a una *implosión* de lo social, a una ausencia de todo punto de referencia común. El reconocimiento de la multiplicidad de las lógicas sociales, la necesidad de su articulación debe ser no obstante constantemente recreada y renegociada, y no hay punto final en el que el equilibrio sea definitivamente alcanzado. El apego que sentimos hacia los predicados que aseguran nuestra identidad simbólica consiste asimismo en nuestra capacidad para internalizar identidades simbólicas nuevas, lo cual a su vez supone una “citación”, una “repetición” inconsciente de una autoridad social que garantice y legitime nuestro derecho a gozar de dichos predicados.

No obstante, tal y como hemos señalado, la autoridad del orden social es *en cierto sentido mágica*, es decir, carente de fundamentación final, su citación es finalmente la citación de lo que ha de ser continuamente puesto en juego y no puede ser establecido de una vez por todas. Cada invocación al orden que se le hace a un sujeto – y una investidura simbólica es una invocación al orden- secreta un valor *excesivo*; el de llevar el peso, ocupar el lugar, del cimiento faltante de la autoridad institucional que hizo la invocación y que no se sustenta por sí misma sino a partir precisamente de cada una de esas “invocaciones”, “citaciones” y “repeticiones”. Era como si, al acercarse demasiado al *exceso* que impedía fijar el significado (de, en este caso, el significante “esposo”), Rubén experimentara *literalmente* que las leyes sociales a través de la “invocación”, “citación” y “repetición” no hacían sino desplegar una fuerza puramente ciega, mecánica que parecía remitirlo a lo *Unheimlich* de que *una y otra vez* nuestro mundo y nosotros dependamos de un proceso de significación *que no puede ser definitivamente estabilizado, que no tiene más objetivo que el proceso de significar mismo*. Rubén parecía experimentar la fuerza de significación, como una fuerza operativa y persecutoria que se cernía sobre él de manera amenazadora. Para él, al referirse al meollo de los procesos de sentido, la amenaza se extendía *a la generalidad del orden social, como si afectara todas las relaciones del campo social, todas las regiones del ser que una u otra forma habían sido tradicionalmente concebidas como constituyendo Todo*. “Llega a pensar que todos, incluso nosotros que somos su familia, lo queremos lastimar – me decía su madre- ¿cómo es posible que pueda pensar eso?”

Rubén se sentía particularmente interesado por cuestiones esotéricas. Le interesaba, especialmente, todo lo que tenía que ver con “el significado oculto de los símbolos”. La dimensión total del alcance de lo que le acaecía se veía reflejada en que para él los

responsables eran grupos o cultos religiosos “satánicos, que hacen sacrificios humanos” y que “tenían influencias mundiales, cósmicas”. Miembros de estos cultos eran los policías, los políticos, los narcotraficantes, algunos actores y otros personajes públicos aunque *cualquiera* podía ser su “ayudante”. Los *impases* y conflictos que Rubén trataba de entender, hallan su reflejo en la crisis de significación de la autoridad en la sociedad mexicana contemporánea.

En relación a la *autoridad masculina*, habemos de recordar que a principios del siglo XX la masculinidad era un status condicionado a su obtención – que debía ser reconfirmada con una cierta regularidad a lo largo de la vida -mediante un proceso de demostración o conquista. A este tenor, la ausencia de fuerza y agresión entre los varones era lo que se concebía como patológica. Se *favorecía la iniciativa*, la expresión sexual *pública* masculina en la que los interlocutores privilegiados de la escena eran, a través de la conquista de la mujer, los iguales, aliados o competidores, que garantizaran la pertenencia al grupo de los viriles. La otra norma sexual, centrada en las mujeres abogaba sin embargo por la exaltación de un cuerpo productivo y reproductivo que, confinado al ámbito del hogar, debía velar por la conservación de sus elementos frente a cualquier amenaza externa. En el México del siglo XXI, la incorporación de las mujeres al espacio público y a labores tradicionalmente desempeñadas por ellos, la posibilidad del control de su sexualidad supone sin embargo que “en un marco de supuesta modernidad plena [...] se produce la superposición de dos sistemas: uno que eleva a la mujer a un estatus de individualidad y ciudadanía igual al hombre; y otro que le impone su tutela”<sup>131</sup>.

El enfrentamiento trágico y agonístico entre dos órdenes normativos puede suponer la reafirmación masculina de la violencia como movimiento de restauración de un poder perdido para el sujeto. “La galería de acompañantes o interlocutores en la sombra que participan de ese acto [de violencia] se incorpora a la vida del sujeto desde un primer momento y a partir de allí siempre es confirmada. Se trata de una aprehensión de los otros marcada por una comprensión de la centralidad y la estructura de la diferencia de género, así como una hipersensibilidad, trabajada por la socialización, a las exigencias que esa diferencia plantea al sujeto masculino para que éste sea y tenga identidad como tal”<sup>132</sup>. Esta crisis de la autoridad masculina que estalla en violencia, guarda un aire de

---

<sup>131</sup> Rita Laura Segato, *Las estructuras elementales de la violencia*, op cit, p.30

<sup>132</sup> *Ibid*, p.36.

familia con la constatación de un Estado que al ver disputadas su autoridad por otras instancias, reacciona asimismo con una violencia inusitada. La violencia se experimenta entonces ante la crisis de una investidura simbólica singular que, en el caso de Rubén, se percibe como una amenaza generalizada.

Él no puede soportar nada que relacione con la violencia pero su arco de asociaciones es *inusualmente amplio*. Rubén nunca me comentó nada al respecto, pero para su padre- a quién entrevisté varias veces- era importante que sus hijos varones “pudieran sostener un hogar. Yo no digo que la mujer no trabaje si no queda de otra, pero mejor que se quede en casa y atienda a los hijos”. Su madre se dedicaba a cuidar de la familia y, cuando era necesario, a asistir a su esposo en la tienda de abarrotes de la que eran propietarios. El matrimonio parecía responder a un “modelo tradicional” y era patente que Rubén se sentía más apegado a su madre que a su padre, con el que la relación parecía respetuosa pero ciertamente distante. El no poder situarse uno mismo en relación a una investidura simbólica para la que ha sido destinado, en este caso la de *hombre casado*, implica que el mundo se devela irremisiblemente hostil

Es en la autoridad circularmente autorizada que el grupo se concede a sí mismo, en su totalidad o en la persona de uno de los suyos (delegado autorizado), donde reposa la fuerza ilocucionaria que opera en todos los rituales sociales. El carácter propiamente mágico de esta fuerza de cabo a rabo social se nos escapa en la medida en que se ejerce solamente sobre el mundo social, separando y uniendo individuos o grupos mediante *fronteras* o *lazos* (matrimonio) no menos mágicos, transmutando el valor social de las cosas [...] o de las personas [...]<sup>133</sup>

Cuando por diversas causas se produce una crisis de significación, y la fuerza ilocucionaria (performativa) no logra transmutar la valoración social que los sujetos tienen de sí mismos, pueden entonces acaecer *por lo menos* dos cosas. La primera, que la crisis de significación genere sentimientos de alienación extrema, de anomia o de ansiedad (*pathos* todos ellos vinculados con la *ausencia de una pérdida en el orden simbólico que se anhela reparar*). La segunda, que provoque exactamente lo contrario. La sensación de estar lidiando con mecanismos sociales carentes de sentido, profundamente invasivos y que pueden dañar irremisiblemente (*pathos* vinculado a la

---

<sup>133</sup> Pierre Bourdieu, *op cit*, p.376

presencia de un orden simbólico *que se literaliza y que en su literalidad sofoca al sujeto*). Fue tras percatarme de esta segunda posibilidad que entendí que, en los momentos de crisis de Rubén, lo mejor no era intentar acercarse y comunicarse sino guardar silencio, permanecer en calma, esperar. Lo que él buscaba era un espacio que le permitiera sentirse libre de la demanda ciega de un Otro omnipresente. Al escuchar a Rubén sus discursos sobre la violencia y sobre un poder que estaba en todas partes sin dar tregua; al contemplar cómo temblaba y la angustia que experimentaba; me percataba de que la violencia simbólica perdía precisamente su carácter simbólico *y se percibía físicamente*. “La vez que estuve en el hospital fue porque me empezaron a hablar para perseguirme. Daban mensajes en clave a través de Televisa y me estaban envenenando. *Me pasé sin dormir y volviendo el estómago tres días*”.

La percepción de Rubén, que se inscribe y tiene efectos materiales en su cuerpo, *se parece* a la que los estudios sobre el trauma nos permiten entrever acerca de las experiencias de sujetos que han padecido la violencia más extrema. Es importante aclarar que no estoy diciendo que una experiencia de violencia extrema sea lo mismo que una crisis psicótica. Más bien, que la crisis de significación radical que sufre Rubén, y que puede ser atisbada a través de la crisis de los procedimientos de investidura simbólica y de relación con la autoridad, puede ser iluminada a través de la experiencia de sujetos que a consecuencia de una catástrofe social, sufren una crisis de significación en la que el tejido social literalmente *se desteje*. A veces esta relación se hace más evidente. P.J.H, de veintisiete años, natural de Chihuahua, soltero, ingeniero de minas, de raza blanca, había ingresado al sanatorio en 1924. Declaraba que “era perseguido por el gobierno pues lo tomaban como conspirador en la revolución del año de 1923 y lo habían acusado de tal modo que no tenía salvación posible. Estaba condenado a ser fusilado y esperaba que de un momento a otro fueran por él”. Si se le ofrecía alguna cosa, si se le invitaba a escribir a su familia, contestaba siempre que era inútil todo, que ya no podía desear nada puesto que “lo habían arruinado “y que “se apresuraran a acabar con él para no hacerlo sufrir ya”. Retraído, desconfiado, se ponía de rodillas y en oración por largas horas, se alimentaba poco y no dormía. Tras varios meses de permanecer en la misma postura su aspecto era el de un autómata movido por resortes<sup>134</sup>. La crisis de significación, en un caso o en otro, afecta los cimientos, lo que

---

<sup>134</sup>Guillermo Dávila, *op cit*, pp.133-134.

se daba por sentado como evidencia natural desaparece; una fuerza de significación desprovista de sentido se adhiere a la piel, y obliga a tratar de protegerse, aunque no de la misma manera.

En el caso de Rubén esta experiencia, como he señalado, tocaba todas las regiones del orden social. Cuando se sentía espiado, y observado constantemente, trataba de no salir a la calle e incluso de su cuarto; había llegado a sellar las ventanas y a no permitir la entrada absolutamente a nadie. En algunas experiencias traumáticas, tal vez ciertas relaciones socialmente reconocidas pueden permanecer hasta cierto punto “intocadas” y permitir a los sujetos seguir haciendo pie. Por ejemplo, un sujeto puede ver cuestionada hasta los cimientos su relación con la autoridad oficial (digamos, los cuerpos de seguridad del Estado), pero ello no supone que su cuestionamiento se extienda a la relación con su esposa o sus hijos. Lo que el caso de Rubén mostraba *en su radicalidad*, al hilar la singularidad de su propia experiencia con la violencia que surcaba la nación y su cohorte de policías, ejércitos, políticos y sectas satánicas, es sin embargo que el colapso del espacio social y de los ritos de institucionalización – ya sea a nivel parcial o a nivel total- repercute *en la médula misma* del sujeto. Clifford Geertz ha escrito sobre la sacralidad inherente del poder soberano:

En el centro político de cualquier sociedad organizada de forma compleja (por reducir nuestro enfoque a ese tipo de sociedades), hay tanto una élite gobernante como un conjunto de formas simbólicas que expresan el hecho de que es en verdad gobernante. No importa cuán democráticamente sean elegidos los miembros de esa élite [...] o cuán profundamente divididos puedan estar entre sí [...]; ellos justifican su existencia y ordenan sus acciones en base a una colección de historias, ceremonias, insignias, formalidades y accesorios que han heredado o incluso, en situaciones más revolucionarias, inventado. Es eso —coronas y coronaciones, limusinas y conferencias— lo que señala al centro como centro, y lo que le otorga *su aura, no de ser simplemente algo importante, sino de estar vinculado de alguna extraña forma con la misma manera en que el mundo está construido*<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> Clifford Geertz, “Centros, reyes y carisma: Una reflexión sobre el simbolismo del poder”, *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 1994, p.150.

Lo que la experiencia de Rubén parecía indicar era que lo que le pasaba, manifestaba una forma de conocimiento de la disfunción de los procedimientos sociales que operan para otorgar consistencia ontológica a lo que llamamos “mundo”. Esta disfunción tiene que ver con el señalamiento, que he realizado con anterioridad, del cimientamiento faltante de la autoridad institucional que hace la invocación y que no se sustenta por sí misma sino a partir precisamente de cada una de esas “invocaciones”, “citaciones” y “repeticiones”. Walter Benjamin puso de manifiesto cierta autorreferencialidad de la ley y las instituciones que nos regulan: “En el ejercicio del poder de vida y muerte la ley se confirma más que en cualquier otro acto jurídico. Pero en este ejercicio, al mismo tiempo, una sensibilidad más desarrollada advierte con máxima claridad algo corrompido en la ley”<sup>136</sup>. Lo que se manifiesta como lo corrompido en la ley proviene – según Benjamin- de que *en última instancia* la ley se sostiene sin justificación ni legitimación a través de una dimensión de fuerza y violencia, como si con la fuerza y la violencia se intentara suplir la falta de cimientamiento. En su fundamento, la ley no se sostiene sólo por la razón, sino por la violencia de la enunciación tautológica: “¡porque la ley es la ley!”, *dictum* que para Benjamin constituye el indicio de su podredumbre. En nombre de la ley, leemos en un informe del Observatorio de Seguridad Humana de la Unión Europea,

En 2010 el Presidente de México, Felipe Calderón, declaró, respecto a la lucha contra el crimen organizado, que “es una lucha que costará tiempo, recursos y vidas humanas, pero es una lucha que vale la pena librar”. ¿Cuáles son los costos aceptables que el Estado puede asumir a la hora de actuar en contra del crimen organizado?, ¿hasta qué punto la seguridad humana, ahora, puede ser vulnerada en pos de la preservación de la seguridad humana futura?, ¿la estrategia nacional de seguridad representa un avance o retroceso en términos de seguridad humana en el país?<sup>137</sup>

Benjamin distingue dos aspectos de esta dimensión “fuera de la ley” de la misma ley. La violencia que funda la ley (*rechtsetzende Gewalt*) y la violencia que conserva la ley (*rechtserhaltende Gewalt*). La primera se refiere a la serie de actos que sitúan, a partir

---

<sup>136</sup>Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, p.8. <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Benjamin/violencia.pdf>.

<sup>137</sup> Alejandra de la Torre González y Miguel Phalti Murillo Ramírez, “La lucha contra el narco en México: desde una perspectiva de Seguridad Humana”, Observatório de Segurança Humana, ISCSP-UTL, Abril 2011, p.1 en <http://www.segurancahumana.eu/data/res/8b/608.pdf>



de la fuerza, la frontera entre lo que, a partir de ese momento, contará como legal e ilegal. La segunda a los actos que sirven, a través de la fuerza, para mantener y regular la frontera (ya establecida) entre lo legal e ilegal. Benjamin dedica páginas memorables a la policía en quien contempla “una mezcla casi espectral, [de] estas dos especies de violencia [...] La policía es un poder con fines jurídicos (con poder para disponer), pero también con la posibilidad de establecer para sí misma, dentro de vastos límites, tales fines (poder para ordenar)”<sup>138</sup>. Marca “el punto en que el Estado, sea por impotencia, sea por las conexiones inmanentes de todo ordenamiento jurídico, no se halla ya en grado de garantizarse -mediante el ordenamiento jurídico- los fines empíricos que pretende alcanzar a toda costa”<sup>139</sup>. Rubén, que me explicaba que no le gustaba ir en metro, porque “está lleno de policías”; y que en realidad “muchísima gente que no pensamos, como los actores de televisión, pertenecen a la policía”, hubiera podido suscribir la aseveración de Benjamin (que algunos autores describen, como *paranoica* pero ciertamente iluminadora con respecto a su momento histórico) de que: “su poder [el de la policía] es informe así como su presencia es espectral, inaferrable y difusa por doquier, en la vida de los estados civilizados”<sup>140</sup>.

En el marco de la guerra contra el narcotráfico, la violencia de los aparatos de seguridad en México se transforma asimismo en vigilancia de los propios ciudadanos, en una mirada que también podríamos considerar *paranoica*, que restringe los derechos civiles y que esparce el terror a través del campo social. Las fuerzas de seguridad se vuelven alucinantes y espectrales porque ocupan todo; *están en todas partes incluso donde no están*. La realización de diversos operativos del Ejército y la Marina, la sospecha de una creciente militarización en la ciudad de México<sup>141</sup>, y la aplicación del fuero a los militares en ejercicio, se suma así a la consternación por el ejercicio de la fuerza de los cuerpos de seguridad locales. Para Benjamin, es en las sociedades democráticas en las que se produce una *denegación ferviente* del rol de la violencia que funda la ley, y de la violencia que conserva la ley, en las que el secreto público de la violencia sancionada de la policía puede ser más enervante: “Si bien la policía se parece en todos lados en los detalles, no se puede sin embargo dejar de

---

<sup>138</sup> Walter Benjamin, *op cit*, p.8.

<sup>139</sup> *Ibid*, pp.8-9.

<sup>140</sup> *Ibid*, p.9

<sup>141</sup> Cfr. Francisco Gómez, “Marinos buscan a zetas en el DF”, *El Universal*, 26/01/2011 en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/183240.html> ; Claudia Bolaños y Sara Pantoja, “CDHDF exige explicación sobre acciones de militares en la ciudad”, *El Universal*, 27/01/2011 en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/183278.html> ; Fernando Martínez, “Mondragón niega militarización en DF”, *El Universal*, 27/01/2011 en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/740563.html> ;

reconocer que su espíritu es menos destructivo allí donde encarna (en la monarquía absoluta) el poder del soberano, en el cual se reúne la plenitud del poder legislativo y ejecutivo, que en las democracias, donde su presencia, no enaltecida por una relación de esa índole, testimonia la máxima degeneración posible de la violencia”<sup>142</sup>. En un reporte sobre los patrones del abuso policial en la ciudad de México, Carlos Silva Forné señala:

En primer lugar, [...] la tortura ocupa un lugar, lamentablemente normal, en la forma en la que se "investiga" o se "resuelven" los casos. La tortura como terrible *medio instrumental* [...] Bajo estas condiciones, la tortura es un expediente que sustituye toda forma de profesionalismo a la hora de investigar una denuncia o a un detenido en situación de flagrancia. En el desarrollo de sus “funciones” la tortura ocupa un lugar dentro de una manera de *hacer las cosas, la cual es propiciada por la legislación, por las prácticas establecidas y, en ocasiones, con la aceptación pasiva por parte de otros actores del sistema de justicia, como son agentes del ministerio público o abogados de oficio*. En segundo lugar, a la búsqueda de "resolver" el caso se agrega el objetivo de la extracción de beneficios materiales de la situación. Es decir, se pide dinero para no inculpar a alguien que está siendo torturado, o para que se autoinculpe para poder disponer de bienes supuestamente robados. [...] En tercer lugar, casos de tortura aparecen en situaciones donde no se busca inculpar a nadie, ni tampoco aparece la oportunidad de sacar beneficios económicos. Las motivaciones se sitúan más en *dimensiones morales – identitarias como forma de castigo, de venganza* <sup>143</sup>.

La desconfianza a la policía, a los cuerpos de seguridad, en México es un lugar común. Rubén sin embargo extiende esta desconfianza y la radicaliza: *Cualquiera* (incluso los amigos o los miembros de la propia familia) pueden ser ayudantes de los policías encubiertos. De ahí la necesidad de descifrar, de mantenerse alerta ante cualquier pequeño signo, que como él mismo advierte “hace la diferencia entre la vida y la muerte”. Jacques Derrida ha enfatizado, en un comentario sumamente sutil a las reflexiones de Benjamin, que la dimensión fuera de la ley a la que éste se refiere, puede ser comprendida- como sugerí en el caso de Rubén- *bajo la noción más general de la*

---

<sup>142</sup> Walter Benjamin, *op cit*, p.9

<sup>143</sup> Carlos Silva Forné, “Patrones del abuso policial en la ciudad de México”, [http://www.insyde.org.mx/images/patrones\\_del\\_abuso\\_policial\\_carlos%20silva.pdf](http://www.insyde.org.mx/images/patrones_del_abuso_policial_carlos%20silva.pdf)

*estructura performativa de los enunciados realizativos*<sup>144</sup>, y ligada por lo tanto a la cuestión más amplia de la autoridad y la investidura simbólica.

Una vez más, un enunciado realizativo es el que lleva a cabo su propio contenido proposicional. Establece un nuevo hecho social en el mundo, en virtud de ser enunciado en un contexto social específico, como cuando un juez o un cura declaran a una pareja “marido y mujer”. Los enunciados realizativos están encadenados con otros enunciados realizativos, que establecen el escenario para que lleven efectivamente a cabo su propósito. Por ejemplo, antes de que un juez pueda casar a una pareja, su efectividad como autoridad ha de haber tenido que ser establecida por otros enunciados realizativos que lo pronunciaron “juez”. Lo que Benjamin quiere señalar- aclara Derrida- es que, en cierto punto, esta cadena de transferencias se viene abajo, y topa con que falta un elemento en el origen del capital simbólico que circula a través de ella. Para Rubén este elemento que falta estaba sin embargo *presente en todas partes* precisamente como lo podrido en la ley, como lo arbitrario *de toda ley simbólica, que regula el orden social y que invade, de manera insoportable*, la vida del sujeto.

Cuando uno es nombrado “esposo”, “profesor” o “presidente” uno es investido con un mandato simbólico que a su vez compele una serie regulada de performances sociales, rituales y comportamientos, que corresponden a esa posición simbólica en la comunidad y que de ese modo “*repiten*”, y por lo tanto certifican el primer realizativo, llevando a cabo una transformación en el estatus del sujeto. Esta combinación peculiar de performatividad, repetición y fuerza, intrínseca no sólo a la eficacia de la ley *sino a la operación mágica de todos los ritos institucionales y sus procedimientos de investidura simbólica*, es lo que permite atisbar el carácter imperativo, y de hecho coercitivo, de actos simbólicos como el de contraer matrimonio. Los actos de interpelación pública, que como advierte Bourdieu deben ser comprendidos como “llamadas incesantes al orden”, una vez la nueva identidad ha sido asumida, funcionan a la manera de un acto de destino:

Conviértete en lo que eres”: he ahí el principio detrás de la performatividad *mágica* de todos los actos institucionales. La esencia asignada a través del nombre y la investidura es literalmente un *fatum* [...] todos los destinos sociales, positivos o negativos, por consagración o estigma, son igualmente *fatales* – es decir, mortales-

---

<sup>144</sup> Jacques Derrida, *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2002.

porque encierran a aquellos que caracterizan dentro de los límites que les son asignados y que ellos mismos están hechos para reconocer<sup>145</sup>.

No hay ley (entendida en el sentido amplio de una regulación social que incluye pero no se limita al derecho) sin aplicabilidad. No hay aplicabilidad de la ley sin fuerza “realizativa” o performativa. Se podría sostener que una cosa es la aplicación habitual de la ley en situaciones no críticas o excepcionales y otra muy distinta es el estado de excepción, donde tiene lugar la suspensión momentánea del derecho en un momento crítico particular. Pero lo cierto es que no es posible distinguir claramente estos dos momentos. La ley debe ser aplicada y no hay aplicación sin fuerza (de ley). A su vez, la aplicación vitaliza una ley que de otra manera permanecería como “letra muerta”. *La violencia no es exterior al orden de la ley (ni en el sentido estrictamente jurídico ni en el sociosimbólico, aunque haya quien se esfuerza denodadamente en separar ambos ámbitos.* Una manera de intentarlo es vincular la violencia con la irracionalidad, la superstición y el fanatismo que *proporcionaría la supuesta justicia de los criminales;* frente a un orden garante de paz, que se presentaría como verdaderamente justo y *racionalmente legislado.*

Tylor, por ejemplo, adjudica la violencia a la incidencia superficial de la Ilustración en algunas sociedades. Esta lectura nos es familiar desde que se hace evidente desde la visión más o menos oficial, que separa la racionalidad del Estado mexicano de la superstición y fanatismo de los criminales. *Por un lado,* está la fe de los funcionarios en lo jurídico y lo ideológico-partidario y la aprensión de los criminales con base en el marco jurídico reconocido; *por otro,* la fe irracional, resonancia de la barbarie y la ignorancia de los carteles de droga (y los famosos narcosatánicos) en, por ejemplo, la santa Muerte y en el sacrificio y el ajusticiamiento del enemigo. Habría que considerar sin embargo que se trata de una división artificial. Para Tylor (y para esa visión más o menos oficial a la que acabamos de hacer referencia), la violencia sólo acaece en la irracionalidad y la superstición prueba de la pervivencia pertinaz de la mentalidad primitiva. Por ello es necesario apelar a la panacea de la educación. Ello es visible no sólo “cuando en nuestros días leemos que una bruja ha sido quemada en Camargo en 1860, [y] señalamos a México como un país miserable, en las orillas de la civilización”; sino como cuando en Inglaterra los campesinos de un pueblo maltratan a “una anciana pobre quien se imaginan ha secado de leche a una vaca o ha estropeado una cosecha de

---

<sup>145</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, 1991, p.122

nabos”. En ambos casos, la violencia supersticiosa que se cobra una supuesta deuda tiene su raíz en “la tenacidad con la cual la mente rústica se adhiere a locuras que estallan y piden a gritos más educadores”<sup>146</sup>. La tenacidad de las formas antiguas y mágicas de pensamiento, lo que Tylor llama *supervivencias*, acechan a una Europa en las que la superstición puede tener “el mismo lugar y significado que entre las razas inferiores o la Europa del Medioevo”<sup>147</sup>. La mera existencia de las supervivencias plantea una amenaza al evolucionismo de Tylor (y de los discursos oficiales). Como él mismo reconoce consternado, las leyes que rigen la evolución de las sociedades no parecen leyes en absoluto. Discursos como el de Tylor son reconocidos por Rubén que contempla, en el origen de la violencia, y las fuerzas ciegas que operan en el campo social, la actuación de cultos religiosos “satánicos”. Hay no obstante una diferencia importante. Para Tylor (y los discursos oficiales) el recurso a la superstición supone un medio para identificar una violencia como irracional y separarla de otra, propia de una sociedad moderna, idealmente regida por la razón. Para Rubén implica el movimiento contrario, *extender la superstición a lo largo de todo el campo social, de manera que todos, absolutamente todos, estemos implicados*.

Los sujetos en el orden social tienen que lidiar con el desplazamiento continuo del significado en la cadena de significantes. En el caso de la ley, ello supone su deconstrucción *permanente e insuperable*, que sin embargo lejos de hacernos prescindir de las luchas sociales o jurídico-políticas concretas por la ampliación de derechos; es lo que nos impulsa en no cejar en llevarlas a cabo. Habitualmente, sin embargo, los procesos de investidura simbólica nos permiten *denegar* el desplazamiento. Efectivamente, el funcionamiento de los recursos simbólicos asegura a la comunidad de que *existe*, de que hay algo “*real*” en los hechos y valores sociales – nombres, títulos, capacidades, géneros, etc.- que consagra y produce. En el caso de Rubén la crisis de significación parece literalizar la causalidad simbólica de manera que más que percibir una ausencia de fundamento, lo que contempla es la saturación de un exceso en el que el orden social se presenta como una fuerza ciega, mecánica y al mismo tiempo invasiva, que ha de estar en manos de un poder omnipresente y demoniaco del cual sólo se puede proteger acudiendo al don que según él ha recibido: el don de descifrar. Lo que a Rubén le parece insoportable, son las inconsistencias de la autoridad y la investidura

---

<sup>146</sup> Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1, Brentano, New York, 1964, p.139.

<sup>147</sup> *Ibid*, p. 141.

simbólica del sujeto contemporáneo, que suponen un exceso de indeterminación que nunca puede ser erradicado. Quizá podamos entenderlo mejor si recordamos el secreto melancólico pronunciado por el capellán en *El proceso* de Kafka.

Al final de un largo intercambio sobre los posibles significados de la relación entre el vigilante de la ley y el hombre procedente del campo que busca la entrada a la ley, Joseph K expresa su desacuerdo con el sacerdote: “No estoy de acuerdo con esa opinión —dijo K sacudiendo la cabeza—, pues si uno se adhiere a ella, *tiene que considerar verdadero todo lo que dice el guardián. Pero eso no es posible*, tú mismo lo has fundamentado detalladamente. —No —dijo el sacerdote—, *no hay que considerar que todo es verdadero, sólo hay que considerar que todo es necesario*. —Sombría opinión —dijo K<sup>148</sup>. La sombría opinión consiste en tener que considerar *como necesario* el exceso de significación, la imposibilidad de gobernar y fijar la significación. Rubén hubiera podido suscribir la opinión de Joseph K: “Entonces [si no hay un significado único] La mentira es convertida en orden universal”<sup>149</sup>; La diferencia entre ambos es que Joseph K [a diferencia de Rubén] lo dijo — según nos narra Kafka— solamente” para concluir [porque estaba cansado] pero no se trataba, de ninguna manera, de su juicio definitivo”<sup>150</sup>.

### 3.4 Tercera Escena: Neurociencia y biotecnología en la era del DSM

Contra el positivismo, que se detiene en los fenómenos: “sólo hay hechos” -yo diría: no, precisamente no hay hechos, sino sólo interpretaciones. No podemos constatar ningún hecho en sí; tal vez sea un absurdo querer algo por el estilo. Todo es subjetivo dicen ustedes; pero ésta ya es una interpretación, el sujeto no es nada dado, es sólo algo añadido por la imaginación, algo añadido después. ¿Es en fin, necesario poner todavía al intérprete detrás de la interpretación? Ya esto es invención, hipótesis.

Friedrich Nietzsche

Un conocimiento divorciado de su realidad cultural es en sí mismo un síntoma de brujería

J.H Driberg

En el siglo XIX, el Dr. Miguel Alvarado que realizaba en el Hospital del Divino Salvador de la ciudad de México autopsias, intentando hallar la causa material de la

---

<sup>148</sup> Franz Kafka, *El proceso*, Colihue, Buenos Aires, 2005, p.240

<sup>149</sup> *Ibid*

<sup>150</sup> *Ibid*

locura, seguía las directrices del *tratamiento moral* y consagraba “la mayor parte de sus horas pensando en el alivio y mejoramiento de tantas infelices que lo quieren y lo aclaman como un padre”<sup>151</sup>. Alvarado llevaba a cabo autopsias y al mismo tiempo su finalidad como alienista era transformar aquello que se presentaba como una queja o malestar, *en síntoma*; pero para ello requería de la colaboración del mismo sujeto, he ahí el valor de ciertas características *del tratamiento moral*. Una característica evidente, casi podríamos decir incontrovertible, de la psiquiatría contemporánea es sin embargo su tendencia a la biologización, y al abandono del interés por el papel de los factores culturales y sociales en la enfermedad psíquica. En la sociedad contemporánea la biologización emparenta lo biológico “con la demanda de lo verdadero; es anhelo de realidad-real y representa una *aparente* reacción contra el dominio de lo mediatizado y lo fingido”<sup>152</sup>. El organismo es una fuente de verificación y de materialización de la autoridad simbólica de las instituciones y los hechos sociales, algo que se pone de relieve

En momentos particulares, cuando hay dentro de la sociedad una crisis de creencia, es decir, cuando alguna idea central, ideología o constructo cultural ha cesado de suscitar la creencia de la población ya sea porque es manifiestamente ficticia o porque queda desposeída de sus formas ordinarias de substanciación; la punzante materialidad del cuerpo humano será prestada para otorgar a ese constructo cultural el aura de realidad y certidumbre<sup>153</sup>.

Serge Leclaire ha enfatizado cómo todo orden “social” o “natural” supone una organización simbólica; por lo que la oposición entre orden “social” y “orden natural” no es sino una oposición entre dos órdenes que son *ambos simbólicos*. La organización *simbólica* del orden “natural” que rige la investigación científica se dirige al descubrimiento y explicación del orden de las cosas y conduce a favorecer el criterio de utilidad y de praxis. La tecnología y sus prácticas relacionadas crean así un efecto de verdad que lidia con las cosas descartando “la verdad” del sujeto. La organización simbólica del “orden social” que regula los aspectos de la praxis social considera la importancia determinante del orden simbólico en la construcción de nuestras relaciones.

---

<sup>151</sup> Juan de Dios Peza, *op cit*, pp.26-32

<sup>152</sup> Vicente Verdú, *El estilo del mundo, op cit*, p.128.

<sup>153</sup> Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York, 1985, p.14.

Asume que su sustancia es simbólica y que su realidad depende de las representaciones que la sociedad construye. Pues bien, la preeminencia del orden biologicista tendría que ver con esa demanda de verdad a la que hemos hecho referencia. La decadencia y falta de credibilidad de los sistemas de creencias vuelve cada vez más problemático el hecho de legitimar y fundamentar un orden “social”, e implica un acercamiento al “orden natural” (olvidándose que su carácter no es sino simbólico). Para el orden “natural”- efectivamente- la patología, en el sentido biológico, debe ser localizada como un patrón que existe como “anomalía” con independencia de nuestro conocimiento o no de ella. Está “ahí “y se manifiesta a través de “la enfermedad”<sup>154</sup>. El conocimiento, desde el orden natural, suele negar sus condiciones sociales de producción:

Lo que llama la atención en el proceder científico es el inmenso esfuerzo que éste hace para negarse como discurso [...] la ciencia genera la creencia de que es ahistórica, acontextual y autofundadora. La ciencia, *en este proceder mágico*, se convierte en una excepción a las construcciones humanas, como la cultura. Todo lo humano es construido excepto la ciencia. La ciencia sólo es descubrimiento. En otras palabras, el problema de la ideología científica reside en su pretensión de constituirse en tanto que metadiscurso, y además verdadero, por encima de los saberes, ideologías y opiniones particulares<sup>155</sup>.

Hay familias que buscan en el diagnóstico de la esquizofrenia como enfermedad orgánica, una etiqueta que se supone profesional y neutral, que contrarreste las implicaciones subjetivas y morales del trastorno. En el clima cultural de hoy la frase *trastorno mental orgánico* tiene un efecto tranquilizador. Como padre, no soy responsable de la enfermedad de mi hijo, el entorno donde creció no ha influido en su dolencia. Mi hijo no está loco, lo que tiene es un problema en el cerebro. En esta postura, se asume que la causa de la esquizofrenia puede ser plenamente explicada y tratada biológicamente. Sostener esta postura es sin embargo, cuanto menos, problemático. En primer lugar, porque la frase *trastorno mental orgánico* no dice mucho. No hay lesiones ni perforaciones en el tejido cerebral de los esquizofrénicos. En segundo lugar, porque no hay un “real” biológico puro exento de procesos simbólicos. Aun si descubriéramos que la causa de la esquizofrenia es biológica, *afecta a procesos*

---

<sup>154</sup> Serge Leclaire, *Écrits pour la psychoanalyse I. Demeures de l'ailleurs*, Le Seuil / Éditions Arcanes, Paris, 1998.

<sup>155</sup> Inmaculada Jaúregui Balenciaga y Pablo Méndez Gallo, *op cit*, pp.61-62.



*de significación que son eminentemente sociales. La enfermedad siempre es experimentada por alguien, un sujeto social que tiene una historia.*

La biopolítica asume su urgencia y expansión porque lo que está en juego no es simplemente la vida biológica o la salud de los individuos, *sino el exceso a ella asociado*<sup>156</sup>. En las sociedades antiguas el principio soberano, que servía como tentativa de eliminar el exceso en el orden social, se materializaba en el cuerpo del rey. El cuerpo del rey era el cuerpo humano, sometido a las vicisitudes de la naturaleza y que apelaba *al orden del ser*. El rey sin embargo tenía otro cuerpo, que apelaba *al orden de la significación* y era excesivo en relación a su cuerpo natural, porque indicaba la transmisión de los derechos y deberes reales al heredero, la instauración de las leyes y la materialización del principio de soberanía. El exceso asociado al cuerpo, es decir, la idea de que el cuerpo en tanto que apropiado socialmente está investido de más significantes que los puramente “biológicos” o “naturales”, se conjuraba así a través del postulado de un cuerpo doble que en tanto era *moría*, y en tanto significaba *garantizaba la continuidad social*. En las sociedades contemporáneas el exceso que se asociaba al segundo cuerpo del rey se dispersa en los cuerpos de los ciudadanos que nunca son meros cuerpos, sino signos *de algo más* que significa en relaciones distributivas y diferenciadas de poder, que ahora hay que monitorear, regularizar y controlar.

Cuando la ciudad de México se transformó en una ciudad sitiada por la pandemia de influenza AH1N1, detrás del “no es nada” lo que asomaba, lo que “aparecía”, era un miedo que no se sublimaba: se aplicaba, eso sí, en un grado de dilución suficientemente baja para permitir preservar del pánico; pero la dosis tenía que ser suficientemente concentrada para inducir sospecha sobre su virulencia microscópica. Lo que está en juego en las formas modernas de soberanía no es, sin embargo, tan solo el manejo de cuerpos y poblaciones, *sino el exceso de los cuerpos y de las intimidades que son el resultado de aquellas técnicas de manejo, y que producen efectos en los procesos de constitución subjetiva.*

Las ideologías de la diferencia toman la forma de signos corporales diacríticos que abastecen la obsesión de hacer legibles los cuerpos considerados potencialmente

---

<sup>156</sup> Eric L. Santner, *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.

amenazadores. Estas prácticas intensas de legibilidad a menudo producen más opacidad. Los sujetos trabajan con estereotipos, de modo que se *puede ver todo y nada al mismo tiempo*. Hoy, que las funciones del Estado, lejos de desaparecer, son reclamadas por distintos actores nacionales y transnacionales, *el principio de autoridad*, la necesidad de eliminar el exceso social, de garantizar los signos y los valores a través de nuevos tipos de redes, *ha de materializarse de manera visible en el cuerpo de los ciudadanos*. El problema es que el exceso, por definición, no se agota en ninguna positividad.

La concepción de la biopolítica de que el cuerpo es un real biológico irreductible, el soporte “natural” y último del orden simbólico, permite que hechos constituidos dentro del espacio social adquieran un aura de “facticidad”, de “realidad”. El cuerpo entendido así, como real irreductible, es reclamado como fuente de verificación y de fundamentación de la autoridad simbólica. Todo ello, en un proceso de globalización en el que la búsqueda de una certeza que pueda de alguna manera *evidenciarse positivamente*, parece más acuciante que nunca. En la actualidad, a través de la ciencia y la invención tecnológica, se modifican los agrupamientos sociales, introduciendo en ellos la universalización como garante. La ciencia se pretende conocimiento de lo real, de lo necesario, de lo que no puede ser de otra manera y en el aspecto práctico da lugar a la invención de objetos útiles que permiten confirmar y experimentar sus predicciones. ¿Cómo se resitúa la cuestión de la normalización en este contexto?

La estandarización ya no busca en psiquiatría, como vimos a finales del siglo XIX, *dibujar las singularidades de la población nacional y acuñar las medidas objetivas de la patria*, sino más bien *lograr que la población nacional encaje en los diagnósticos que se lleva a cabo a través del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* de la Asociación Psiquiátrica Americana (DSM) y de la *clasificación Internacional de las Enfermedades* (CIE). Ello ha llevado a algunos autores a hablar de una globalización de la psique estadounidense<sup>157</sup>. Lo cierto es que la biomedicina y la biotecnología local operan en estándares y tecnologías globales con los que se pretende garantizar una verdad objetiva. Ya en 1950, Samuel Ramírez Moreno aseveraba: “La nosología de las enfermedades mentales [...] [que] actualmente se prefiere, es la de la Asociación médica americana”<sup>158</sup>. Lo primero que caracteriza a las clasificaciones internacionales y en lo que primero habremos de detenernos, es en las implicaciones y

---

<sup>157</sup> Ethan Watters, *Crazy like us: the Globalization of the American Psyche*, Simon and Schuster, New York, 2011.

<sup>158</sup> Samuel Ramírez Moreno, *La asistencia psiquiátrica en México*, *op cit*, p.56.

supuestos de este afán de estandarización que, hay que subrayarlo una vez más, se realiza con pretensiones universales.

Hoy, las estadísticas, en conjunción con el concepto de *riesgo*, son herramientas de uso en el campo de la epidemiología y la salud pública, e influyen enormemente en la práctica clínica, que a su vez las constituye. La relevancia otorgada en la epidemiología a los llamados “factores sociales determinantes”, la proliferación de los factores de riesgo derivados de los estudios epidemiológicos, provoca que *todos* estemos sujetos a advertencia primero en los medios (recordemos las recientes campañas publicitarias sobre obesidad y diabetes) y luego a través de los servicios de salud que nos rodean. Ser asignado a una clase en riesgo (y potencialmente todos *podemos* serlo) nos transforma como sujetos y provoca que nuestra experiencia de nosotros mismos sea distinta a la que teníamos antes de ser clasificados. En un efecto bucle la ciencia y la burocracia crean tipos de personas que, en cierto sentido, no existían antes<sup>159</sup>. En el *Programa específico de esquizofrenia 2001-2006* publicado por la Secretaría de Salud, podemos leer:

A partir del Estudio Piloto Internacional de Esquizofrenia de la Organización Mundial de la Salud, iniciado en 1968 y reportado de 1973 en adelante, se acepta que la frecuencia de la esquizofrenia es de 1 % de la población. Esto quedó confirmado con investigaciones ulteriores como la del Condado de Monroe, en el estado de Nueva York, USA y la investigación binacional USA/UK, realizada en Estados Unidos y la Gran Bretaña. Sin embargo un estudio más reciente (1992), el National Comorbidity Survey, en Estados Unidos, confirmó la impresión generalizada de que [...] se esperaba una cifra un poco menor: entre 0.5 y 0.7 % de la población entre los 15 y 54 años de edad. En México son pocos los estudios epidemiológicos realizados sobre el tema de las enfermedades mentales; en 1996 [...] se encontró un 0.7% de prevalencia de esquizofrenia en la población urbana adulta, al igual que el National Comorbidity Survey<sup>160</sup>.

*El ideal de estandarización* supone que los sujetos del Estudio Piloto de la OMS, del National Comorbidity Survey en Estados Unidos, y los de México son exactamente los mismos. Efectivamente, los escasos estudios epidemiológicos de salud mental

---

<sup>159</sup> Ian Hacking, “Making up People”, *London Review of Books*, August 17, (2006): 23 – 26.

<sup>160</sup> Servicios de Salud Mental, *Programa específico de esquizofrenia 2001-2006*, Secretaría de Salud, México, 2002, p. 23.

realizados en México se hacen con base en la *Composite International Diagnostic Interview* (CIDI) que proporciona diagnósticos con base en el DSM y la CIE<sup>161</sup>. Tal y como advierte Óscar Benassini: “Es necesario aclarar que México dispone de muy poca información epidemiológica [...] con excepción del uso y el abuso del alcohol, el tabaco y las drogas [...] y buena parte tiene carácter anecdótico o procede de estudios realizados en otros países, cuya información se ha considerado válida y extrapolable”<sup>162</sup>.

Ahora bien, lo que no se advierte es que la media de una población específica a menudo no corresponde al estándar ideal, por lo que “las características específicas de las poblaciones y de sus condiciones de vida son cruciales para comprender e interpretar el significado del valor del promedio estadístico y de las desviaciones de estándares universales o ideales de salud”<sup>163</sup>. Un estudio clásico de John A. Ryle puede ilustrar lo que queremos decir. En una investigación clínica y epidemiológica de poblaciones adolescentes que tenían distintas dietas, encontró una gran variabilidad en el tamaño de la glándula tiroides. Ryle concluyó que la presencia de “glándulas visibles” en una población donde este fenómeno era común, no era un signo clínico precursor de la presencia de bocio en sus individuos, como habitualmente se señalaba en los estándares internacionales. Era un “síntoma” que podía representar una adaptación normal a un medio ambiente específico, más que una desviación de un estándar universal de la función tiroidea saludable<sup>164</sup>.

El ideal de la estandarización ignora que los individuos se diferencian de forma *sutil*, pero importante, con respecto a la susceptibilidad a las enfermedades o la aparición de sintomatología (por no mencionar la respuesta a los medicamentos). Desconoce además sus propias condiciones de producción. Es decir, que es el resultado de una cadena de decisiones acerca del tratamiento de los datos numéricos que se insertan en prácticas locales de producción, recepción y comunicación que se suman a cierta complejidad tecnológica. Su tecnología de estimación difiere de la del *oráculo zande*, en que éste como hemos visto intenta lidiar con la singularidad del accidente, y contextualizarlo en

---

<sup>161</sup> Cfr. Jorge Caraveo, M<sup>a</sup> Elena Medina-Mora et al, “Trastornos emocionales en población urbana adulta mexicana”, *Salud mental* 19 (1996):14-21; M<sup>a</sup> Elena Medina-Mora, Guilherme Borges et al, “Prevalencia de trastornos mentales y uso de servicios: Resultados de la encuesta nacional de epidemiología en México”, *Salud mental* 26 (2003):pp.1-16.

<sup>162</sup> Óscar Benassini F, “ La atención psiquiátrica en México en el siglo XXI”, *Salud mental* 24-6 (2001): 65

<sup>163</sup> Elliot G. Mischler et al., *Social Contexts of Health, Illness, and Patient Care*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 4

<sup>164</sup> John A. Ryle, “The Meaning of Normal” en B. Lush, *Concepts of Medicine*, Pergamon, NewYork, 1961, pp.137 – 149.

*la vida del individuo al cual le acaece.* Los estudios epidemiológicos en contraste, producen probabilidades descontextualizadas sobre si un gen puede causar una enfermedad; o si un nivel elevado de colesterol producir un ataque cardiaco. Estas probabilidades tienen gran valor para las compañías de seguros y los servicios sociales de salud, cuya labor depende de un la defensa de un conocimiento fiable, “científico” de las poblaciones. El efecto, sin embargo, como en el caso del oráculo entre los azande o de la confesión entre los zuñi, *no acaba con la indeterminación, la produce en nuevas formas.* Efectivamente, si los estudios epidemiológicos pueden predecir con una alta probabilidad de acierto (por citar un ejemplo) cuántos individuos en una población dada fallecerán en un año, sus estimaciones no pueden decirnos a priori *quiénes* lo harán. Las estimaciones sobre el riesgo, cuando son proporcionadas a los sujetos, no eliminan su incertidumbre, porque a menudo oscilan entre el desconcierto y la incredulidad ante los cálculos probabilísticos.

La “tiranía de los números” ha sido criticada a menudo porque está destinada a crear una objetividad y producir una verdad que debe, de manera inevitable, descontextualizar y borrar la realidad de la vida cotidiana. Efectivamente frente a las variaciones, *las medias estadísticas son abstracciones.* Karl Jaspers advertía ya en su *Psicopatología general* de 1913: “Las estadísticas no afirman, en relación con un caso individual, algo obligado sino *a lo sumo algo probable.* El caso individual no puede ser sumado en el conocimiento estadístico [...] El caso individual puede quedar totalmente al margen de un conocimiento estadístico [...] Ya en las simples cifras comparativas amenazan los errores de interpretación y a menudo no son fáciles de descubrir”<sup>165</sup>.

La necesidad de un garante provoca que el mundo simbólico adquiera las características de lo *real- biológico* y que las creencias, ideas y objetos sociales se presenten como *naturales.* La cuestión es que lejos de eliminar el exceso, esta tendencia como veremos lo produce aunque ahora en *relación a los significantes biológicos.* En el caso de la psiquiatría la dificultad con la estandarización de los diagnósticos se incrementa ante las enormes diferencias de los síntomas que se presentan de un individuo a otro; y ante la ausencia de un referente biológico universal al que pudiera serle atribuida su etiología<sup>166</sup>. En el *Programa nacional de acción específico 2007-2012 de Atención en salud mental,* leemos que:

---

<sup>165</sup> Karl jaspers, *op cit*, p.32.

<sup>166</sup> Margaret Lock y Vinh-Kim Nguyen, *op cit*, p.170.

En los últimos años, la nueva información procedente de la neurociencia ha ampliado nuestros conocimientos sobre el funcionamiento de la mente. Resulta cada vez más evidente que dicho funcionamiento tiene una base fisiológica, además de estar esencialmente relacionado con el funcionamiento físico y social, y por supuesto con los resultados de salud. El cerebro es responsable de combinar la información genética, molecular y bioquímica con la información procedente del mundo exterior, de ahí la complejidad de su funcionamiento y estudio<sup>167</sup>.

El *programa de esquizofrenia en México 2001-2006* se inclina por explicar la esquizofrenia como: “un defecto genético que se traduce por un desorden químico cerebral y se manifiesta con síntomas mentales”<sup>168</sup>. Más adelante leemos: “A pesar de que la evidencia epidemiológica está a favor del factor genético como una de las causas de esquizofrenia, *aún no se ha detectado* un cromosoma o gen responsable, ni un tipo de transmisión determinada”<sup>169</sup>. Finalmente, los buenos deseos: “*Es muy probable* que en las próximas décadas la visión acerca de sus causas como un defecto genético [...] queden finalmente aclaradas”<sup>170</sup>. No deja de ser curiosa esta insistencia en que la enfermedad es consecuencia de una etiología demostrable, o que se supone se evidenciará en el futuro, y que es, en principio y por definición (*aunque todavía no se haya demostrado*) biológica u orgánica: “Esa proyección hacia el futuro del hallazgo de las causas, esto de confiar en anunciadas venidas futuras nos parece que tiene más resonancias *de fe* [...] que de ciencia positiva”<sup>171</sup>. Si una de las características con las que en la modernidad ha querido distinguir la ciencia frente a la magia es que en la segunda el sistema no encuentra contradicción pues da por sentado que la falla de la acción realizada no depende *de un error en la efectividad de la magia* y que, por el contrario, es en el procedimiento realizado o en la impericia del receptor donde se buscarán las causas de por qué no se logró lo esperado, la distinción de la ciencia en este caso se suspende, porque la ausencia de evidencia definitiva nunca se atribuye a la efectividad, en este caso, del enfoque organicista y biologicista.

---

<sup>167</sup> Programa nacional de acción específico 2007-2012 de atención en salud mental, Secretaría de salud, México, 2008, p.27.

<sup>168</sup> Servicios de Salud Mental, *op cit*, p.3

<sup>169</sup> *Ibid*, p. 19.

<sup>170</sup> *Ibid*, p.3

<sup>171</sup> José García-Valdecasas Campelo, Amaia Vispe Astola et al, “De la (curiosísima) relación entre la Medicina Basada en la Evidencia y la práctica psiquiátrica en nuestro entorno”, *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, 29-104 (2009):407.

Los trastornos mentales son aprehendidos bajo la analogía de las enfermedades físicas y sus síntomas son entendidos como señales de una disfunción biológica subyacente. Las últimas nosologías psiquiátricas tratan los factores psicosociales y culturales *como fenómenos biológicos*. La orientación biomédica en psiquiatría, también conocida como neokraepelinismo, ha sido definida como una tendencia caracterizada por el énfasis en la clasificación, la descripción precisa de los cuadros clínicos, la oposición a la perspectiva psicoanalítica, el interés por la investigación clínica y epidemiológica, y el reduccionismo biológico o psicobiológico de los procesos mentales<sup>172</sup>. Las taxonomías emblemáticas de este paradigma son las del DSM en su cuarta versión revisada. Esta nosología norteamericana se presenta desde su tercera versión (DSM-III) como marcadamente atórica y descriptiva. El DSM y sus continuadores no tratan, en apariencia, de introducir hipótesis causales ni de tratamiento, sino que se limitan a presentar el conjunto de síntomas y características que aparecen asociados a cada trastorno. Su racionalidad se descubre como clasificatoria. Se trata de definir las manifestaciones de la forma más precisa posible para evitar un grado elevado de inferencia. Y estas manifestaciones pueden ser «signos y síntomas conductuales fácilmente identificables». Pese a su pretensión de neutralidad

La clara hegemonía en los comités de asesoramiento de los defensores de la orientación biomédica y neokraepeliniana [provocó que] aunque es cierto que en el proceso de elaboración intervinieron profesionales de diferentes tendencias teóricas, el DSM se convierte en el reflejo de la supremacía de una tendencia teórica sobre otras, y no en el resultado de un proceso neutral e integrador. De poco servirá que en la dimensión de las categorías diagnósticas se permita la introducción puntual de términos más cercanos a la orientación psicodinámica, porque, mientras la estructura sea de tendencia neokraepeliniana, la lógica del DSM [...] impedirá cualquier formulación teórica contradictoria con el modelo general [...] En este contexto, las categorías y criterios diagnósticos que son defendidos por la mayoría se convierten en las nosologías más fiables y, no menos importante, el problema de la validez, de si las representaciones que se utilizan corresponden verdaderamente a los fenómenos que tratan de denotar, continúa permaneciendo como una incógnita. En definitiva, tanto la hegemonía de la tendencia neokraepeliniana, como la demostración de su superioridad a partir del artefacto de la fiabilidad de las categorías, hacen del DSM [...] un claro ejemplo de

---

<sup>172</sup> J.J Guimón et al, *Diagnostico en psiquiatría*, Salvat, Barcelona, 1987, p. 5.

cómo pueden combinarse declaraciones de intenciones integradoras con propósitos claramente partidistas<sup>173</sup>.

Para este paradigma médico, la psicopatología es una forma de descripción médica, los trastornos mentales constituyen enfermedades, y la conceptualización y el estudio de las enfermedades mentales deben ser fundamentalmente biológicos. La conducta anómala sería consecuencia de los cambios físicos y químicos que ocurren en el cerebro. La reducción del sujeto a su cerebro implica ignorar que, sin las condiciones que hacen a ese sujeto posible (incluido su cerebro), es decir, sin su cuerpo, sociedad y cultura, no habría cerebro que examinar. Se olvida que el contexto cultural y social históricamente determinados son realidades supraindividuales preexistentes a cualquier cerebro estudiado. Desde la perspectiva del *DSM*, *lo que hay que transformar es el cerebro. No las condiciones sociales ni las formas de vida*. El DSM parte de que hay una separación clara entre lo social, lo psicológico y lo biológico. Los criterios sociales no se identifican como principios a partir de los cuales puedan diseccionarse los fenómenos psicopatológicos. Se refuerza así la apariencia atórica de estas taxonomías, su objetividad y neutralidad científicas. No obstante, lo cierto es que en la práctica se introducen

discrepancias a la hora de aislar lo conductualmente patológico de lo socialmente normativo, el trasfondo psicológico y biológico de los síntomas del universo cultural en el que son elaborados, el quehacer meramente clínico de los sesgos inducidos por la moral del profesional, el carácter «objetivo» de las clasificaciones de la puesta en práctica de una especie de «sentido común» corporativo [...] Lo que llama la atención en este tipo de nosologías es esta extraña forma de diseccionar el trastorno mental de su marco social cuando las conductas y actitudes que se constituyen en la práctica como criterios diagnósticos son claramente factores psicosociales e incluso principios morales<sup>174</sup>.

En los años cincuenta, Kurt Schneider (1887-1967), que asumió en 1946 la prestigiosa cátedra de Heidelberg, había proporcionado una influyente caracterización de los síntomas esquizofrénicos. Eludiendo toda referencia a la evolución o al pronóstico y

---

<sup>173</sup> Ángel Martínez Hernáez, “El DSM-IV y la biologización de la cultura”, Enrique Perdiguerro y Josep M. Comelles (eds), *Medicina y cultura*, Bellaterra, Barcelona, 2000, pp. 252-255

<sup>174</sup> *Ibid*, pp.257-258.



creyendo que *la mera observación clínica* (esto es, desprovista de cualquier consideración teórica) era suficiente para establecer el diagnóstico, Schneider *invirtió la jerarquía entre los síntomas fundamentales y accesorios* de Bleuler y aisló una serie de experiencias psicóticas que denominó de “primer rango” por su utilidad para detectar la presencia de lo esquizofrénico<sup>175</sup>. Tal como formuló a partir de 1950 en su *Psicopatología clínica*, estos síntomas incluían “la sonorización del pensamiento, la audición de voces que opinan y replican al sujeto, la audición de voces que comentan sus acciones, las experiencias corporales de influencia, el robo del pensamiento y otras influencias ejercidas sobre el pensamiento, la difusión del pensamiento, la percepción delirante y la convicción de ser influenciado en los sentimientos, tendencias y voliciones”<sup>176</sup>. La aportación de Schneider suministró el tercer gran pilar sobre el que sigue descansando en la actualidad el concepto de esquizofrenia, añadiendo al deterioro kraepeliniano y a la desorganización bleuleriana los llamados síntomas primarios (que son, por cierto, los que Bleuler consideraba secundarios).

En la versión del DSM utilizada actualmente, el DSM-IV que recomienda el *Programa de esquizofrenia en México 2001-2006* y el *Programa nacional de acción específico 2007-2012 de Atención en salud mental* para diagnosticar la enfermedad, es necesario presentar durante más de un mes dos de lo que se consideran los cinco síntomas de primer rango de Schneider: “delirios, alucinaciones, discurso desorganizado (“incoherencias o descarrilamientos frecuentes”), conducta muy desorganizada o conducta catatónica, síntomas negativos (p.ej aplanamiento afectivo, alogia o abulia)”<sup>177</sup>. Eso quiere decir que si tomamos grupos de dos personas podremos observar quince combinaciones de conductas diferentes que responden a los criterios del manual, *sin tener nada en común*. La estadística *kappa*, introducida en el *DSM-III* mide el grado de acuerdo esperado por encima del azar. Un índice de 0 indica un acuerdo debido únicamente a la casualidad, y un índice de 1 una coincidencia perfecta. En el *DSM IV* se advierte que “si las ideas delirantes son extrañas” sólo se requiere uno de los síntomas característicos. “Tras pedir a cincuenta psiquiatras norteamericanos que diferenciaron las ideas delirantes extrañas de las que no lo eran, se obtuvieron unos *kappas* de interfiabilidad solo de 0,38-0,43 por lo que los investigadores llegaron a la conclusión – *que no fue tomada en cuenta en la revisión del Manual*- de que “El

---

<sup>175</sup> Eric J. Novella y Rafael Huertas, *op cit*, p.210.

<sup>176</sup> Kurt Schneider, *Psicopatología clínica*, Triacastela, Madrid, 1997, p.171

<sup>177</sup> Servicios de Salud Mental, *op cit*, p.78; Asociación Psiquiátrica Americana, *op cit*, p.291.

síntoma de las ideas delirantes extrañas no tiene la fiabilidad adecuada”<sup>178</sup>. Habría que añadir además que el *Manual* no toma en cuenta que lo que se consideran síntomas o signos, pueden ser reacciones defensivas del sujeto para protegerse o lidiar con aquello que le está acaeciendo. Así por ejemplo retraerse y concentrar la atención en un objeto en específico puede ser una manera de lidiar con alucinaciones auditivas que se podría interpretar como abulia. En el desarrollo de su práctica clínica, el psiquiatra se encuentra con manifestaciones que más que signos físicos son quejas, comportamientos y expresiones de malestar. Dicho de otra manera, son realidades lingüísticas y culturales expresadas por los pacientes y no tanto fenómenos físico-naturales que pueden ser observados por el profesional. Son expresiones que nos remiten a un emisor, a un contexto y a un código de significados ¿dónde situar, por ejemplo, síntomas como el aplanamiento afectivo o el aislamiento social?<sup>179</sup>

En los DSM se advierte que su clasificación de trastornos no trata de catalogar a los individuos particulares, una cosa son las enfermedades y otra muy distinta los individuos que las padecen. Este presupuesto hace posible un acercamiento ontológico y epistemológico entre las enfermedades físicas y los trastornos mentales. Para una psiquiatría científica, la asociación entre biografía y trastorno mental es inexacta, por no decir errada. El tener parece más pertinente al dominio del cuerpo (*soma*) que al de la mente (*psique*). En ello hay una necesidad de diferenciar la enfermedad del enfermo para justificar el carácter «científico» del conocimiento psiquiátrico.

La forma en que se estructura la información sobre los problemas psicosociales y ambientales es inapropiada para una contextualización sociocultural del caso, pues se está aplicando un modelo biomédico a unos datos de tipo sociocultural que aparecen en la realidad complejamente articulados [...] El modelo es trasladado de forma sistemática al dominio de los fenómenos sociales y comportamentales. Los DSM se presentan explícitamente como modelos biopsicosociales en donde, aparentemente, se busca una integración de variables explicativas de diferentes dimensiones de realidad. Sin embargo, si se profundiza en la estructura de estos manuales, y en la forma en que son utilizados por sus usuarios, el modelo muestra

---

<sup>178</sup> John Read, “¿Existe la esquizofrenia?” en John Read, Loren R. Mosher y Richard P. Bentall, *Modelos de locura*, Herder, Barcelona, 2006, p. 55.

<sup>179</sup> Ángel Martínez Hernández, *op cit*, p.269.

no una paridad de dimensiones de realidad, sino más bien una subordinación que va al hilo del orden que se establece en el propio término biopsicosocial<sup>180</sup>.

Para el DSM la naturaleza se revela a sí misma mediante hechos y fenómenos objetivos y directamente observables. De hecho, la descripción precisa cumple el papel de reflejar con una serie de categorías un orden de realidad que se descubre más que se construye y que emerge en calidad de irrefutable. “Ustedes parten de supuestos implícitos” le señalé una vez a J. L – un psiquiatra que trabajaba en un conocido hospital al sur de la ciudad de México. “No” fue la respuesta “nosotros partimos de hechos”. “En nuestra formación – me aclaraba C.T, también psiquiatra- la mayor parte de los colegas no tiene ni idea de los propios supuestos epistemológicos con los que operamos. Somos muy pocos los que reconocemos que hay problemas. En la práctica vemos que algo no funciona. Reconocerlo, es otra cosa”. La cuestión es que la validación de las categorías diagnósticas no supone sin embargo simplemente

la verificación de los conceptos usados para explicar las observaciones. También supone la verificación del significado de las observaciones en un sistema social dado (un pueblo, una clínica urbana, un laboratorio de investigación). Esto es, la observación es inseparable de la interpretación. Las categorías diagnósticas no son cosas, [...] Las categorías son el resultado de desarrollos históricos, influencias culturales y negociaciones políticas. Las categorías diagnósticas no son una excepción<sup>181</sup>.

Para lograr una aproximación más definida de las patologías, uno de los postulados del DSM fue *romper con la idea de un continuum entre lo normal y lo patológico que vimos desarrollarse en el siglo XIX*. Las formas *normales* o saludables de conciencia son asumidas ahora como estando en gran medida bajo el control intencional del sujeto; operar bajo principios racionales y dirigirse al mundo objetivo. Estos procesos normales *se correlacionan* con los procesos físicos y químicos que acaecen en el cerebro. En las formas *patológicas* de la conciencia (por lo menos en el caso de la esquizofrenia), *no hay nada que correlacionar*. La disfuncionalidad de los procesos físicos (se halla en el cerebro y en el sistema nervioso) irrumpe en la vida mental del sujeto despojándola de

---

<sup>180</sup> *Ibid*, pp.264-265.

<sup>181</sup> Arthur Kleinman, *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*, The Free Press, Nueva York. 1988, p. 12.

racionalidad y significado. Por eso el delirio se define como un acto de habla vacío. Si en los sujetos normales hay una correlación entre los aspectos biológicos y los culturales; en el sujeto patológico *la disfunción biológica del cerebro invade la mente del individuo* y el resultado es, una vez más, y como hemos esbozado en páginas anteriores, el *déficit* de lo que se consideran las características más relevantes de la forma humana de conciencia: racionalidad, volición y autoconciencia. *En un desplazamiento del fantasma primitivismo que hemos visto desplegarse con anterioridad*, la forma de conciencia en la esquizofrenia es considerada así “disminuida”, “menos desarrollada”; sólo que ahora queda nítidamente contrastada *con la conciencia normal*.

Nancy Andreasen, una de las figuras más relevantes de la psiquiatría biológica que participó en la elaboración del DSM, escribe en *The Broken Brain: The Biological Revolution in Psychiatry*, lo siguiente: “No necesitamos fijarnos en los constructos teóricos sobre la mente ni en la influencia del ambiente externo para saber [...] que es lo que se perturba cuando los individuos desarrollan una enfermedad mental. Podemos mirar directamente en su cerebro”; todos los síntomas de la enfermedad mental “deben ser entendidos en términos de la interacción entre los sistemas neuronales y los circuitos neuronales”<sup>182</sup>. Aunque la pretensión de Andreasen de “mirar directamente al cerebro” *no deja de ser problemática*, el descubrimiento de anomalías en la estructura orgánica, *aunque se produjera efectivamente*, no sería indicativo del origen de un trastorno. Así, se ha advertido que el cerebro de personas que han sufrido un trauma emocional severo, como abuso sexual en la infancia, comparado con el cerebro del resto, muestra un volumen menor del hipocampo y del cuerpo calloso, una alteración en la simetría de los lóbulos frontales y una densidad neuronal menor en el cíngulo anterior, regiones todas ellas que han sido relacionadas con la psicosis en un momento u otro<sup>183</sup>. Lo que hay que tomar en cuenta es que todos los pacientes tienen su historia y

---

<sup>182</sup> Nancy Andreasen, *The Broken Brain: The Biological Revolution in Psychiatry*, Harper and Row, New York, 1984, p.138.

<sup>183</sup> Cfr. C. Nemeroff et al, “Posttraumatic stress disorder: A state of the science review”, *Journal of Psychiatric Research* 40 (2006):1-21; M. H Teicher, A. Tomoda y S.L Yersen, “Neurobiological consequences of early stress and childhood maltreatment: Are results from human and animal studies comparable?”, *Annals of the New York Academy of Sciences* 1071 (2006):313-323; J. E Downhill et al, “Shape and size of the corpus callosum in schizophrenia and schizotypal personality disorder”, *Schizophrenia Research* 47 (2000):193-208; N. Kitayama, S.Quinn y J.D Bremmer, “Smaller volume of anterior cingulate in abuse-related posttraumatic stress disorder”, *Journal of Affective Disorders* 90 (2006): 171-174; D. E Job et al, “Structural gray matter differences between first-episode schizophrenics and normal controls using voxel-based morphology”, *Neuroimage* 17 (2002): 880-889.

esa historia es parte del *significado* de sus enfermedades. Algo aún más cierto en el caso de los pacientes psiquiátricos, cuyas historias suelen estar tan entrelazadas con la enfermedad que es imposible separar las unas de las otras. Una idea para pensar la esquizofrenia como la del *cerebro roto* (*The broken brain*) es poco acertada en tanto forma parte de la práctica dudosa de dicotomizar de manera asimétrica dos modos de ser-en-el-mundo. El de los sujetos *normales* cuyo cerebro no está roto y cuya experiencia, por lo mismo, tiene significado e intencionalidad, y el de los *sujetos patológicos, diagnosticados de esquizofrenia*, cuyo cerebro “roto” provoca que su experiencia no la tenga. Sin embargo:

Comparaciones psicológicas y fisiológicas entre sujetos diagnosticados de esquizofrenia y sujetos “sanos” muestran a menudo una considerable imbricación. De hecho en el ejercicio de algunas de las actividades los sujetos diagnosticados con esquizofrenia, o ciertos subgrupos de dichos pacientes, sobrepasan a los individuos normales. ¿Con qué base puede uno justificar una asimetría tajante de los principios explicativos que tiende a ignorar la continuidad entre el modo de experiencia normal y el esquizofrénico, consignando al último a un universo enteramente distinto de explicación (determinista)?<sup>184</sup>

Con el desarrollo de la biología molecular y de técnicas como la tomografía axial computerizada (TAC), la resonancia magnética nuclear (RMN) o la más reciente tomografía por emisión de positrones (*Positron Emission Tomography* o PET) se han abierto nuevas posibilidades para el conocimiento de los procesos biológicos de los trastornos mentales. A ello se ha sumado el auge de la psicofarmacología (antidepresivos, neurolepticos, ansiolíticos, litio, etc.) y de la terapia electro-convulsiva (TEC), así como el desarrollo de hipótesis sobre la causación neuroquímica, hormonal, genética e incluso vírica de los diferentes trastornos mentales.

El Primer Seminario Internacional de Medicina Basada en la Evidencia (MBE) en México, organizado por el Centro Nacional de Información y Documentación sobre Salud de la Secretaría de Salud, se llevó a cabo en noviembre de 1999 en el Distrito Federal. Por otra parte, el Instituto Nacional de Salud Pública, a través del Centro de

---

<sup>184</sup> Louis A Sass, *op cit*, pp.384-385.

Información para Decisiones en Salud, incorporó a nuestro país a la Colaboración Cochrane Iberoamericana (Colección de fuentes de información de MBE), para estudiar temas de problemas médicos relativos a países en vías de desarrollo<sup>185</sup>. La Facultad de Medicina de la Universidad Autónoma Nacional de México en el Plan único de especializaciones médicas en Psiquiatría aprobado por el Consejo Académico del Área de las Ciencias Biológicas y de la Salud acordó a partir de 2008: “Incluir la unidad didáctica de Medicina Basada en Evidencias”<sup>186</sup>.

La MBE se presenta como un nuevo paradigma teórico que proporciona un marco conceptual de los fenómenos estudiados en la psiquiatría, y que supone la superación de la incertidumbre en la toma de decisiones clínicas y de planificación y gestión. En 1988 Laupacis y sus colaboradores señalaron que los clínicos no tenían un patrón de medida con el que comparar los riesgos y beneficios de los diferentes abordajes terapéuticos. Para que la medicina pudiese ser científica, debería someterse a un proceso de verificación empírica basado en pruebas<sup>187</sup>. En 1992 se publica en la revista *The Journal of the American Medical Association (JAMA)* el artículo fundacional de la MBE, firmado por el autodenominado *Evidence-Based Medicine Working Group*<sup>188</sup>. El grupo propugnaba un cambio de paradigma basado en una serie de axiomas: 1) La experiencia clínica y la intuición en ocasiones pueden resultar engañosas; 2) El estudio y comprensión de los mecanismos básicos de la enfermedad constituyen guías necesarias pero insuficientes en la práctica clínica, pudiendo llevar a predicciones incorrectas; 3) El conocimiento psicopatológico y la experiencia clínica no son suficientes para establecer juicios como el diagnóstico, el pronóstico y la eficacia de los tratamientos; dan lugar a una medicina basada en la opinión que puede conducir a predicciones inexactas. 4) Es preciso buscar la mejor evidencia disponible a través de búsquedas en la literatura científica<sup>189</sup>.

---

<sup>185</sup> Melchor Sánchez Mendiola, “La medicina basada en evidencias en México: ¿Lujo o necesidad?”, *Anales médicos Hospital ABC* 46 -2 (2001): 97-103.

<sup>186</sup> Departamento de desarrollo curricular, *Plan único de especializaciones médicas en psiquiatría*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008, p.3

<sup>187</sup> Para toda esta discusión en torno a la MBE, siga a José García-Valdecasas y Amaia Vispe, *op cit*; y a Manuel Desviat, “Pros y contras de las prácticas basadas en la evidencia: Notas para un debate” en César Luis Sanz de la Garza (Ed), *Salud mental y medicina basada en la evidencia, Cuadernos de psiquiatría comunitaria* 5-1 (2005):7-15.

<sup>188</sup> Evidence-based medicine working group, “A new approach to teaching the practice of medicine”, *Journal of the American Medical Association* 268 (1992):2.420-2425.

<sup>189</sup> D.L Sackett et al, “Evidence based medicine: what it is and what it isn’t”, *British Medical Journal* 312 (1996): 71-72.

La epidemiología clínica, la bioestadística y la informática suministran los procedimientos. Una vez formulada la pregunta clínica, la Red (y un grupo de evidenciólogos) favorece la investigación, las evidencias clínicas relevantes sobre el asunto en la comunidad profesional. El ensayo clínico aleatorizado, especialmente la revisión sistemática de varios ensayos clínicos aleatorizados (lo que se conoce como metaanálisis), constituye el “patrón oro” para juzgar si un tratamiento causa o no beneficio o daño. La decisión clínica se convierte en el resultado de un proceso supuestamente objetivo y reproducible por diferentes agentes en diferentes contextos. Sin embargo, los metaanálisis también tienen sus limitaciones entre otras razones porque:

1) Las pruebas son necesariamente “hechos” verificables y contables estadísticamente, esencialmente ensayos controlados aleatorizados. 2) El ensayo aleatorizado puede ser imposible en función de objeciones éticas, de aspectos legales y políticos 3) Existen elecciones previas en función de las cuales formulamos las preguntas. 4) El poder de generalizar –validez externa– puede estar comprometido, en cuanto que los profesionales que participan en los estudios, o la institución donde se realiza, no sean representativos por estar especialmente interesados en el asunto investigado (como suele ocurrir) y los pacientes ser atípicos por el procedimiento de selección. 5) Algunos autores señalan aspectos de la práctica clínica que no serían percibidos por los métodos de investigación más valorizados por la MBE y que son, sin embargo, absolutamente pertinentes para la toma de decisión en la práctica cotidiana de los médicos: aspectos biomédicos pero también personales, contextuales, que convergen de una manera compleja y no tienen nada que ver con el procedimiento lineal de la toma de decisión sugerida por la MBE. 6) Sólo se publican los estudios con resultados positivos (o bien que los autores cuyo idioma no es el inglés, lengua en la que se realizan las búsquedas bibliográficas de los metaanálisis, publiquen los resultados positivos en revistas en inglés y los resultados negativos en revistas en otros idiomas)<sup>190</sup>.

La MBE podría reflejar tan solo el intento ingenuo de elevar unas técnicas, una metodología de búsqueda e investigación a categoría científico-natural, a un nuevo paradigma revolucionario que diera cuenta de toda la realidad de la práctica psiquiátrica; un intento fallido en cuanto que incumple los propios principios de rigor

---

<sup>190</sup> Manuel Desviat, *op cit*, pp.9-10.

científico a los que apela. Una colección de hechos no basta para constituir una ciencia. Ni tan siquiera una ciencia aplicada. El paradigma es un logro científico formado por una teoría y algunas aplicaciones ejemplares, capaces de dar una explicación coherente de un determinado campo del saber. La MBE se corresponde con un momento “de ausencia de teoría psiquiátrica, de retroceso de la indagación psicopatológica y de programas de investigación, más allá de la genética y la psicofarmacología [...] Hay una vuelta al reduccionismo biológico: la hipótesis última es que el cerebro es el órgano de la mente: hechos cuantificables, al margen de los juicios de valor”<sup>191</sup>. En una investigación socioantropológica llevada a cabo en el Sanatorio Psiquiátrico del Carmen, en la delegación Tláhuac del Distrito Federal entre 2005 y 2006, Víctor A. Payá y Marco A. Jiménez cuentan lo siguiente:

En cierta ocasión uno de los médicos psiquiatras me invitó a desayunar en el comedor del hospital [...] Allí junto con otros dos médicos la conversación derivó hacia el tema del autismo; de forma directa yo refería a los planteamientos de la teoría psicoanalítica sobre el lugar que asignaba a la violencia en la devastación simbólica de los niños; el repliegue hacia el interior, el mutismo y la indiferencia aparente hacia todo lo que los rodeaba, argumentaba que no era sino el efecto de aquella violencia emocional que el infante sufría. Uno de los médicos me respondió que se había enterado del caso de dos niños abandonados por su madre en una precaria choza en una colonia marginal; la prueba de que el autismo es de origen orgánico – me respondía- era que ambos pequeños mostraban los mismos síntomas corporales. La discusión había quedado saldada. El médico no mencionó el abandono de la madre, el quiebre del vínculo emocional, el desamparo, el hambre y el vacío en el que, cara a cara, como en un espejo engullidor, se quedaron estos niños. Esto no le parecía importante dentro de su esquema referencial<sup>192</sup>.

En México, la psiquiatría biológica empezó a ser relevante a partir de la llegada de Dionisio Nieto, exiliado español, que estudió en el Instituto de Investigaciones Psiquiátricas fundado por Kraepelin. Alumno de Ramón y Cajal, fue director de pabellón del Manicomio General de La Castañeda y ocupó la cátedra de Patología del Sistema Nervioso en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma

---

<sup>191</sup> *Ibid*, p.12.

<sup>192</sup> Víctor A. Payá y Marco A. Jiménez (coords), *Institución, familia y enfermedad mental: Reflexiones socioantropológicas desde un hospital psiquiátrico*, Juan Pablos/Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2010, pp.43-44.



(UNAM). En la misma UNAM se desarrolló otro espacio en el que se cultivó la investigación en lo que más propiamente corresponde denominar biología experimental (citología, biología celular, bioquímica, genética, biología molecular, inmunología, neurobiología, fisiología): el Laboratorio de Estudios Médicos y Biológicos fundado en 1940-1941. Luego el Instituto de Estudios Médicos y Biológicos y posteriormente, en 1956, el llamado Instituto de Investigaciones Biomédicas, cuyo personal fundador era de formación médica.

En los años cincuenta y sesenta, se llevaron a cabo indagaciones farmacológicas y neuropatológicas en anatomía comparada. En la década de los sesentas se integraron las diferentes instituciones que trabajaban dentro del campo de las neurociencias: El Instituto Mexicano del Seguro Social, el Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía (que había sido fundado en 1964) y el Plan Castañeda. Este último consistió en la transformación del Antiguo Manicomio General en el nuevo Hospital Psiquiátrico de concentración nacional, el Fray Bernardino Álvarez.

En 1957, en el Segundo Congreso Internacional de Psiquiatría, Nieto presentó una comunicación sobre la neuropatología de la esquizofrenia, advirtiendo la presencia de *gliosis*, indicadora de daño neuronal<sup>193</sup>. Las aproximaciones *postmortem* implicaban sin embargo dificultades considerables. Los cerebros podían sufrir transformaciones debido a los factores responsables de la causa del deceso de los sujetos. Además, al producirse la muerte había cambios en el tejido cerebral. Los cerebros “enfermos” habían asimismo de ser comparados con cerebros “sanos”, de individuos que hubieran muerto a edad similar, de causa similar, y que hubieran sido preservados por un mismo periodo de tiempo en condiciones similares. Hoy se reconoce que la mayoría de los estudios *postmortem* no han hallado evidencias de *gliosis* en los cerebros de sujetos con esquizofrenia<sup>194</sup>. Esta ausencia de *gliosis* se interpreta como excluyente de un proceso neurodegenerativo<sup>195</sup>. Como hemos señalado ya, *la degeneración es uno de los*

---

<sup>193</sup> Alfonso Escobar, “Dionisio Nieto y la investigación científica”, *Salud mental* 31-4 (2008): 331-334.

<sup>194</sup> G.W Roberts, y P.J Harrison, “Gliosis and its implications for the disease process” En P. J. Harrison y G.W. Roberts (Eds.), *The Neuropathology of Schizophrenia: Progress and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.137-150

<sup>195</sup> Cfr. P. J Mackenna, *Schizophrenia and Related Syndroms*, Oxford University Press, Oxford, 1994; G.W Roberts, “Schizophrenia: A Neuropathological Perspective”, *British Journal of Psychiatry* 158 (1991): 8-17; P. J Harrison, “The Neuropathology of Schizophrenia: A Critical Review” *Brain and Language* 122 (1999): 593-624.

*fantasmas* que ha rodeado a la esquizofrenia, y ha persistido bajo la forma neurológica.<sup>196</sup>

Más prometedor que el estudio *postmortem* parece ser el estudio del cerebro en pacientes vivos. La tomografía axial computerizada (TAC) permite obtener imágenes radiográficas en secciones progresivas de la zona del organismo estudiada, y si es necesario imágenes tridimensionales de los órganos o estructuras orgánicas. Los investigadores advirtieron un incremento en el tamaño de los ventrículos cerebrales en el caso de sujetos diagnosticados de esquizofrenia<sup>197</sup>. No obstante, también han detectado que esta variación no aparece en todos los pacientes<sup>198</sup>. Además, hay variaciones sustanciales en el tamaño de los ventrículos cerebrales de sujetos que no padecen ninguna enfermedad mental y la misma variación se halla en sujetos diagnosticados de trastorno bipolar y de depresión<sup>199</sup>. La imagen por resonancia magnética funcional (*IRMf*) permite no sólo medir la estructura del cerebro sino que se pueda identificar qué regiones de éste son las que requieren más sangre oxigenada cuando un individuo realiza diferentes tareas. La hipótesis de la *hipofrontalidad* radica en que según diversos estudios habría menores niveles de flujo cerebral sanguíneo en los lóbulos frontales de los pacientes diagnosticados de esquizofrenia. El problema es que los investigadores han encontrado ausencia de hipofrontalidad e incluso una mayor actividad en los lóbulos frontales en sujetos diagnosticados con esquizofrenia pero no sometidos a tratamiento psicofarmacológico, o que se hallan en los primeros estadios de la enfermedad<sup>200</sup>. Aún más, incluso en los pacientes crónicos, el patrón de hipofrontalidad es reversible y, curiosamente, parece desaparecer durante la

---

<sup>196</sup> S.B Hutton, F.C Murphy et al, "Decision making deficits in patients with first episode and chronic schizophrenia", *Schizophrenia Research* 55 (2002):249-257.

<sup>197</sup> E.C Johnstone, T.J Crow, C.D Frith et al, "Cerebral ventricular size and cognitive impairment in chronic schizophrenia", *Lancet* 2 (2006):924-926.

<sup>198</sup> S.W. Lewis, "Computed tomography in schizophrenia, 15 years on", *British Journal of Psychiatry*, 157 (1990): 16-24

<sup>199</sup> P. W. R Woodruff y S. Lewis, "Structural brain imaging in schizophrenia", en S. Lewis y N. Higgins (Eds), *Brain Imaging in Psychiatry*, Blackwell, Oxford, 1996, pp.188-214; R.J Dolan y G.M Goodwin, "Brain Imaging in affective disorders", en S. Lewis y N. Higgins (Eds), *op cit*, pp.227-243; J. Danckert, D. Velakoulis et al, "A CT study of ventricular size in first episode psychosis", *Schizophrenia Research* 29 (1998): 75; S. C. Schulz, L. Friedman et al, "Both schizophrenics and bipolar adolescents differ from controls on MRI measures", *Schizophrenia Research* 29 (1998): 81; G.N Smith y W.G Lacano, "Lateral ventricular enlargement in schizophrenia and choice of control group", *Lancet* 1 (1987): 1450.

<sup>200</sup> Cfr. J.M Cleghorn, E.S Garnett et al, "Increased frontal and reduced parietal glucose metabolism in acute untreated schizophrenics", *Psychiatric research* 28 (1989):119-133; R.E Gur, S.M Resnick et al, "Regional brain function in Schizophrenia: I.A positron emission tomography study", *Archives of General Psychiatry* 44(1987):119; J.L Waddington, "Sight and insight: Regional cerebral metabolic activity in schizophrenia", *British Journal of Psychiatry* 156 (1990): 615-619.

exacerbación de la experiencia psicótica<sup>201</sup>. Más importante aún es el significado que se le ha acordado a la *hipofrontalidad*.

Efectivamente, ha servido para sustentar la tesis de que al ser la corteza cerebral el locus de las funciones intelectuales y ejecutivas centrales, el menor flujo sanguíneo en la zona provocaría un nivel de desarrollo disminuido de la conciencia, en el paciente esquizofrénico. No sólo, como acabamos de ver, *no hay evidencia empírica para demostrar la validez de la teoría de la hipofrontalidad*, sino que el modelo de cerebro que significativamente presupone, es altamente cuestionable. Efectivamente, ciertas formas de razonamiento abstracto y de resolución de problemas lógicos tienden a activarse en sujetos “normales” *no en los lóbulos frontales, sino posteriores*<sup>202</sup>. Además, entre las funciones más evidentes de los lóbulos frontales están el control de las respuestas motoras y la organización, dirección y monitoreo de secuencias complejas de acción. Desde esta perspectiva, en caso de producirse efectivamente la *hipofrontalidad*, *no se reflejaría en una disminución general de las facultades mentales; ni en una ausencia global de los procesos cognitivos*, sino en algún tipo de retracción con respecto a la actividad intencional y motora.

El modelo de déficit y de disminución de la esquizofrenia, que consideramos como ya he señalado un desplazamiento del *fantasma del primitivismo*, ha sido sostenido por figuras relevantes de la psiquiatría biológica actual apelando a la predominancia en los pacientes de los centros neuronales más primitivos asociados con el afecto y el instinto (el sistema límbico subcortical) y a una menor incidencia de los centros corticales, más desarrollados<sup>203</sup>. La evidencia empírica de una declinación en la actividad cortical de la esquizofrenia está sin embargo muy lejos de haber sido establecida. De hecho, ciertos investigadores advierten *que parece que es exactamente al revés*. En sus fases más álgidas, los pacientes diagnosticados de esquizofrenia presentan una hiperactivación del área cortical (lo cual coincide con la aparente hiperactividad del pensamiento que

---

<sup>201</sup> J.D Russell y M.G Roxanas, “Psychiatry and the frontal lobes”, *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 24 (1990):113-132.

<sup>202</sup> Cfr. K.F Berman, B.P Illowsky, D.R Weinberger, “Physiological dysfunction of dorsolateral prefrontal cortex in schizophrenia: IV. Further evidence for regional and behavioral specificity”, *Archives of General Psychiatry* 45 (1988):616-622.

<sup>203</sup> Nancy Andreasen, “Is schizophrenia a temperolimbic disease??”, *Can Schizophrenia Be Localized in the Brain?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, p.39, 43; Daniel R. Weinberger, “Implications of normal brain development for the pathogenesis of schizophrenia”, *Archives of General Psychiatry* 44 (1987): 661-666.

algunos describen en ciertas fases)<sup>204</sup>. Las investigaciones de anomalías estructurales en el cerebro relacionadas con la esquizofrenia han mostrado de manera más consistente alteraciones no en las áreas corticales *sino subcorticales* (en concreto, en el hipocampo). El problema con estos hallazgos es que no se hallan en todos los pacientes, y que también se comparten con otros diagnosticados de psicosis, pero cuyos síntomas son completamente distintos. Si aún así aceptáramos las alteraciones del hipocampo como factor causal en la esquizofrenia, *su modelo no podría seguir siendo el de una locura de regresión instintiva*, sino que habría que considerar las dificultades en la expresión de la emoción, la pérdida de espontaneidad y la tendencia al automatismo.

La tercera gran hipótesis es actualmente la de la disfunción en la esquizofrenia del hemisferio cerebral izquierdo<sup>205</sup>. El hemisferio cerebral izquierdo se describe habitualmente como el hemisferio dominante, especializado en el lenguaje, el pensamiento simbólico abstracto y en las formas analíticas de cognición. La hipótesis de la disfunción del hemisferio izquierdo se halla en perfecta consonancia con la concepción tradicional de la esquizofrenia como una forma de disminución, ya que postula déficits en las más avanzadas y elevadas facultades mentales. No obstante esta hipótesis ha sufrido tres críticas fundamentales. En primer lugar, por los que señalan que la disfunción está en el hemisferio derecho del cerebro<sup>206</sup>. El hemisferio cerebral derecho implica modos de conocimientos sintéticos, espaciales y visuales en los que predomina el procesamiento intuitivo, de los indicios emocionales, y el mantenimiento de la atención involuntaria. Los pacientes con daños en las funciones lingüísticas del hemisferio derecho del cerebro, al igual que algunos de los pacientes diagnosticados con esquizofrenia, retienen las habilidades fonológicas, sintácticas y semánticas (que parecen localizarse básicamente en el hemisferio izquierdo), pero muestran perturbaciones (al igual que algunos de los pacientes diagnosticados con esquizofrenia) en la habilidad para captar el tono, el contexto, o las presuposiciones interpersonales de la comunicación. En segundo lugar, por los que postulan que radica no en un defecto sino en un exceso de actividad en el hemisferio izquierdo<sup>207</sup>. En tercer lugar, por los que

---

<sup>204</sup> Cfr. P. H Venables, "Psychophysiological aspects of schizophrenia", *Brittish Journal of Medicine* 39 (1966): 289-297.

<sup>205</sup> Nancy Andreasen, *The Broken Brain*, *op cit*, p.122.

<sup>206</sup> Cfr. John Cutting, *The Right Cerebral Hemisphere and Psychiatric Disorders*, Oxford University Press, Oxford, 1990.

<sup>207</sup> A. Raine y D. Myers, "Schizoid personality, inter-hemispheric transfer and left hemisphere over-activation", *Brittish Journal of Clinical Psychology* 27 (1988):333-347; P.H Venables, "Cerebral mechanisms, autonomic responsiveness, and attention in schizophrenia" en W.D Spaulding, J.K Cole,

aseveran que se halla en una combinación entre la actividad excesiva del hemisferio cerebral izquierdo y una deficiencia del hemisferio cerebral derecho<sup>208</sup>. En estos casos las anomalías neurofisiológicas tendrían que ver no con déficits en los procesos intelectuales y volicionales, sino con su hiperactivación; y con la perturbación de los procesos más “primitivos” o “automáticos” que permiten la espontaneidad y el sentido natural de imbricación en el mundo práctico y social. Si fuera coherente con la defensa de sus propios descubrimientos, la investigación neurobiológica habría de revisar cuidadosamente sus supuestos (y qué es lo que hay detrás de ellos) *de que la esquizofrenia necesariamente indica regresión, dominación instintiva y declive de las funciones racionales. Los fantasmas que constituyeron a la demencia precoz primero y a la esquizofrenia después a finales del siglo XIX y principios del XX persisten hoy, pese al optimismo sobre los logros conquistados. Ello nos habla de la relación compleja entre ciencia y sociedad, que lleva a la primera a no cumplir necesariamente sus propios requisitos metodológicos. Aun tomando seriamente, como lo hemos tratado de hacer aquí, los hallazgos de la investigación biológica de la esquizofrenia, hay que advertir que todavía no se prueba que efectivamente su etiología sea orgánica.*

En este sentido cabe recordar que los principales problemas de la psiquiatría biológica son los siguientes: 1) todas las anomalías descubiertas *no son exclusivas ni específicas de la esquizofrenia*. 2) No se presentan en todos los casos de pacientes diagnosticados, y sí en pacientes con otros diagnósticos cuyos síntomas no obstante son muy diferentes. 3) Más que ser causas, en muchos casos pueden aparecer a consecuencia del tratamiento (neurolépticos, hospitalización prolongada... falta de estímulo, circunstancias socioambientales del sujeto...) <sup>209</sup>. A todo ello se le añade que

los resultados de los distintos estudios suelen variar [...] porque [...] muchos otros factores pueden afectar a la forma del cerebro humano. Se sabe por ejemplo que el sexo, la edad, el nivel educativo [...], el consumo de alcohol y medicamentos, la retención de líquidos e incluso el embarazo influyen en las imágenes que aparecen en un escáner estructural de IRM. A menos que dichos factores sean tenidos en cuenta, lo cual es virtualmente imposible, a menos que se examine a un número muy grande de pacientes y de controles sanos, los resultados obtenidos pueden ser

---

(eds), *Nebraska Symposium on Motivation, 1983: Theories of Schizophrenia and Psychosis*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984. pp. 47-91.

<sup>208</sup> R.E Gur, S.M Resnick et al, *op cit*, pp.119-125.

<sup>209</sup> *Ibid*, pp.383-384.

erróneos. Existen pruebas sólidas, por ejemplo, de que los primeros estudios con escáner TAC exageraban el grado en que los ventrículos de los pacientes con esquizofrenia eran mayores porque los participantes sanos que se utilizaban como controles no eran representativos de toda la población<sup>210</sup>.

En México, tal y como advierte el informe de la directora del Instituto Nacional de Neurología y Neuropsiquiatría, la aplicabilidad de la IRMf es una de las diez líneas de investigación privilegiadas<sup>211</sup>. En el Laboratorio de Psiquiatría Experimental, del Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía, por citar un ejemplo, a través de los estudios de IRMf se explora actualmente la sensibilidad al dolor, de pacientes diagnosticados de esquizofrenia que todavía no han sido tratados con psicofármacos<sup>212</sup>. Sin señalar lo problemático de considerar, en este caso el dolor, como un mero estímulo que es percibido y transmitido hacia nuestro cerebro por fibras nerviosas sin advertir que el cerebro está en un cuerpo, que ese cuerpo es el de un individuo, que tiene una historia y vive en una cultura, la cuestión con la neuroimagen *es qué es exactamente lo que se ve*. Hasta los autores más entusiastas con su aplicación a la esquizofrenia, no pueden dejar de reconocer que, a la necesidad de extender la visión neuropatológica de mecanismos con base regional a mecanismos con base conectiva en red, se aúna la falta de aplicación actual al caso clínico individual<sup>213</sup>.

Es cierto que algo siempre está pasando en el cerebro, de lo contrario estaríamos muertos [...] Las técnicas de neuroimagen permiten un estudio no invasivo del cerebro y ofrecen una cartografía funcional en la forma de radiografías tridimensionales que identifican áreas y conexiones entre ellas implicadas en unas u otras actividades humanas [...] En rigor [...] no se ve (es un decir) más que flujo

---

<sup>210</sup> Richard P. Bentall, *Medicalizar la mente*, op cit, 2011, p.287.

<sup>211</sup> Teresa Corona, "An overview of Neurosciences in Mexico", Encuentro de mexicanistas, 2010, p.22 en <http://www.mexicanistas.eu/uploads/an%20overview%20of%20neurosciences%20in%20Mexico-Teresa%20Corona.pdf>

<sup>212</sup> Cfr. Camilo de la Fuente Sandoval, Rafael Favila et al, "Functional magnetic resonance imaging response to experimental pain in drug free patients with schizophrenia", *Psychiatry Research*, 183-2 (2010):99-104.

<sup>213</sup> T.T Winton Brown y S. Kapur, "Neuroimaging of schizophrenia: what it reveals about the disease and what it tell us about a patient", *Annals Academy Medicine Singapore* 38 (2009):433-435.

sanguíneo implicado en la actividad neuronal. Desde luego lo que no se ve son los fenómenos psicológicos ni alguna suerte de representación mental<sup>214</sup>.

Las neuroimágenes sin embargo tienen un gran poder seductor y nos llevan a ver más de lo que en realidad hay. Si el médico no es sino el sujeto de los instrumentos con los que estudia el cuerpo del enfermo, la medicina *no puede librarse tan fácilmente de la magia de las imágenes*: “que portan el prestigio de la ciencia y la prestidigitación de la tecnología”<sup>215</sup>. Los principios mágicos *de semejanza* de la imagen con el cerebro, hacen pensar que el cerebro está *en contacto* con la imagen del escáner y que lo que vemos directamente trasladado en ellas – y sin considerar el papel de las mediaciones y sus implicaciones- son los procesos cerebrales. Muy por encima de las imágenes y pese a la pretensión de evitar toda contaminación ideológica, “vigilantes como diosas protectoras, las agudas distinciones entre el sujeto y el objeto, la ciencia y la política, los hechos y los fetiches, vuelven irremediabilmente invisibles los complejos y más bien extraños medios con los que se hallan entremezcladas todas estas categorías”<sup>216</sup>.

El auge de la psicofarmacología (antidepresivos, neurolépticos, ansiolíticos, litio, etc.) halla asimismo su justificación en el modelo biologicista a través de la investigación sobre los neurotransmisores. La teoría dopaminérgica de la esquizofrenia postula que ésta está causada por algún tipo de exceso de actividad en los circuitos neuronales del mesencéfalo que usan dopamina como neurotransmisor, y se respalda con dos líneas de pruebas. En primer lugar, la investigación con antipsicóticos muestra que bloquean un tipo concreto de receptor de dopamina. En segundo lugar, los fármacos como las anfetaminas, que estimulan la síntesis de la dopamina en el cerebro, pueden provocar episodios psicóticos en sujetos que no han sido diagnosticados de ninguna enfermedad mental<sup>217</sup>. La tesis, sin embargo, pronto se topó con varias dificultades. No se ha podido hallar ninguna prueba de que los niveles de dopamina en los pacientes sean

---

<sup>214</sup> Marino Pérez Álvarez, *El mito del cerebro creador: cuerpo, conducta y cultura*, Alianza, Madrid, 2011, p.35.

<sup>215</sup> Marino Pérez Álvarez, “The magnetism of neuroimaging: Fashion, myth and ideology of the brain”, *Papeles del Psicólogo*, 32-2 (2011): 101

<sup>216</sup> Bruno Latour, *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 2001, p.333

<sup>217</sup> Cfr. J. Haracz, “The dopamine hypothesis”, *Schizophrenia Bulletin* 8 (1982):438-469.

elevados<sup>218</sup>. Tampoco se ha podido demostrar que los pacientes tengan un mayor número de receptores a la misma. Efectivamente, a menudo es el tratamiento prolongado con antipsicóticos el que provoca que los receptores de dopamina se multipliquen<sup>219</sup>. La tomografía por emisión de positrones (PET) detecta procesos químicos concretos en el cerebro, a través de marcadores radioactivos que pueden ser rastreados mediante cámaras que a su vez detectan la emisión de las partículas subatómicas. Se ha utilizado, a este respecto, para examinar a pacientes que no han sido tratados con antipsicóticos. Pues bien, tampoco se ha hallado en estos pacientes evidencia de un mayor número de receptores<sup>220</sup>. Incansables, los investigadores han estudiado el rol de otros transmisores y receptores (en México por ejemplo el *glutamato*), aunque los resultados siguen sin ser concluyentes<sup>221</sup>.

El auge del modelo de la psiquiatría biológica en México coincide a nuestro parecer con varios procesos que habría que intentar pensar conjuntamente. *El descubrimiento de la clorpromazina* provocó una intensa actividad en la industria farmacéutica que, por primera vez, comprendió que podían ganarse enormes sumas de dinero gracias al desarrollo de los medicamentos para los trastornos psiquiátricos. Descubierta casualmente en 1949 por un cirujano de la Armada Francesa que estaba interesado en el hallazgo de un método farmacológico capaz de prevenir el shock quirúrgico, parecía afectar profundamente el sistema nervioso central haciendo que los pacientes fuesen más tolerantes al dolor, e induciéndoles a un estado de sedación. La clorpromazina fue introducida como *neuroléptico* (una palabra de origen griego que significaba “sujetar los nervios”)<sup>222</sup>. Las investigaciones de la psiquiatría biológica que hasta entonces habían tenido un estatus más bien marginal, y que como hemos señalado ya, fueron llevadas a cabo en México a finales de los años cincuenta y en los años sesenta, hallaron su impulso en este descubrimiento, que sostenía la idea de que el funcionamiento de los

---

<sup>218</sup> H. Jackson, “Is there a schizotoxin? En N. Eisenberg y D. Glasgow (eds), *Current Issues in Clinical Psychology* 39 (1986):765-770.

<sup>219</sup> K. Murugaiyah et al, “Chronic continuous administration of neuroleptic drugs alters cerebral dopamine receptors and increases spontaneous dopaminergic action in the striatum”, *Nature* 296 (1982):570-572.

<sup>220</sup> A. Mackay et al, “Increased brain dopamine and dopamine receptors in schizophrenia”, *Archives of General Psychiatry* 39 (1982):991-997.

<sup>221</sup> Camilo de la Fuente Sandoval, Rafael Favila et al, “Incremento del glutamato en el estriado de asociación en esquizofrenia. Resultados preliminares de un estudio longitudinal con espectroscopía con resonancia magnética”, *Gaceta médica de México* 148-2 (2009): 109-113; P. Rojas, E. Joodmardi et al, “Adult mice with reduced Nurr1 expression: an animal model for schizophrenia”, *Molecular Psychiatry* 12-8 (2007):756-766.

<sup>222</sup> Francisco López -Muñoz et al, “Aspectos históricos del descubrimiento y de la introducción clínica de la clorpromazina: Medio siglo de psicofarmacología”, *Frenia* 2-1 (2002):77-107.



neurolépticos se debía a que los trastornos tenían una base orgánica, susceptible de ser descubierta.

A su vez, estas investigaciones propiciaron el descubrimiento progresivo de distintos sistemas de neurotransmisión cerebral, determinando una praxis clínica *a menudo excluyente de otro tipo de intervenciones que no fueran las estrictamente farmacológicas*. Lo cual a su vez contribuyó a disparar el consumo. La caracterización de la enfermedad mental como enfermedad orgánica no se discute en ningún momento: “Ante el cuestionamiento de que el medicamento neuroléptico no alivia y sólo controla a los pacientes, el psiquiatra responde que la diabetes o cierto tipo de cáncer de igual forma no tienen remedio y que la función del psiquiatra, como la de cualquier otro médico es la de controlar la enfermedad”<sup>223</sup>. Actualmente, gran parte de los estudios son patrocinados por la industria farmacéutica, con resultados aparentemente *evidentes* para insistir en la prescripción de determinados psicofármacos. La Sociedad Mexicana de Psiquiatría Biológica, por citar un ejemplo, tiene vínculos estrechos con psicofarma, una empresa farmacéutica nacional asociada al grupo neolpharma, que a su vez lleva a cabo proyectos de investigación con el fin de inscribir nuevas patentes, en colaboración con el Instituto Mexicano de Psiquiatría, el Instituto Nacional de Neurología y Neurocirugía, o el Instituto de Investigaciones Biomédicas de la Universidad Nacional Autónoma de México<sup>224</sup>. La industria farmacéutica, a nivel nacional, se halla además en plena expansión

Noveno lugar a nivel mundial y el primero de América Latina, el mercado farmacéutico en México lo coloca como uno de los principales países de desarrollo para esta industria de acuerdo con el volumen de ventas. La diferencia con respecto a Brasil, el segundo mercado latinoamericano es grande, ya que la facturación del sector en México se calcula cerrar 2006 en alrededor de los 9,300 mdd, contra los cerca de 5,000 mdd del país brasileño [...] Así mismo, en México se ha observado un crecimiento promedio anual de 13% en los últimos 5 años, lo que lo ubica como uno de los mercados más atractivos para el negocio farmacéutico [...] El mercado farmacéutico Mexicano está conformado esencialmente por dos grupos bien definidos que operan en forma independiente. El institucional (sector público) cuya demanda comprende primordialmente productos genéricos y de tecnología madura; y el privado, caracterizado por el uso de marcas comerciales o también llamados

---

<sup>223</sup> Víctor A. Payá y Marco A. Jiménez, *op cit*, p.45.

<sup>224</sup> Cfr. [www.psicofarma.com.mx](http://www.psicofarma.com.mx) ; [www.psiquiatriabiologicademexico.org.mx](http://www.psiquiatriabiologicademexico.org.mx)

“innovadores”. Adicionalmente, una parte del mercado privado en el que se comercializan medicamentos genéricos no intercambiables, de bajo precio, se expiden en farmacias exclusivas o a través de botiquines y otros canales informales por lo que es conocido como mercado de impulso.<sup>225</sup>

En el año 2002, el *Brittish Medical Journal* y el *The Journal of the American Medical Association (JAMA)* alertaron sobre las crecientes campañas en los medios de comunicación dirigidas a sembrar dudas sobre la salud individual. La industria farmacéutica, decían, ha llegado demasiado lejos en la manipulación de la percepción pública sobre qué es salud con el fin de ensanchar los mercados de nuevos fármacos.

La influencia de la industria farmacéutica es especialmente perniciosa para la psiquiatría en los casos en los que las posibilidades de colonizar más aspectos de la vida son ilimitados. La psiquiatría *es un campo de controversia* en el que distintos paradigmas de tratamiento y distintos enfoques mantienen una lucha reñida. El poder económico de la industria farmacéutica ha ayudado a inclinar la balanza a favor de una visión de los trastornos psiquiátricos *predominantemente biológica*<sup>226</sup>.

Realizados desde este paradigma médico, los DSM se revelan decididamente al servicio de los intereses económicos de la industria farmacéutica y de las compañías de seguros médicos, como se aprecia en la inflación de trastornos de ansiedad, afectivos y psicóticos, es decir, los correspondientes a los tres grandes grupos de psicofármacos<sup>227</sup>. Efectivamente, sin la equivalencia diagnóstica proporcionada por las categorías estandarizadas del DSM y el CIE sería sumamente difícil no sólo comercializar fármacos indicados para tratar los desórdenes que estos manuales definen, sino participar en la investigación psiquiátrica global. El DSM funciona como una técnica estandarizadora que aparentemente puede traducirse con éxito en distintos contextos y

---

<sup>225</sup> Jorge Omar Kuri Juaristi, “El mercado farmacéutico en México: Patentes, similares y genéricos”, *Mercadotecnia global. Revista de mercados y negocios internacionales* en <http://www.mktglobal.iteso.mx/index.php>; cfr. Comité de competitividad y centro de estudios sociales y de opinión pública, *Situación del mercado farmacéutico en México*, Centro de estudios sociales y de opinión pública, México, 2010.

<sup>226</sup> Joanna Moncrieff y Phil Thomas, “Psychiatry should reduce commercial sponsors-hip. Carta al sitio web del Brittish Medical Journal” en [www.bmj-com/cgi/eletters/324/7342/886#21632](http://www.bmj-com/cgi/eletters/324/7342/886#21632).

<sup>227</sup> José García-Valdecasas Campelo, Amaia Vispe Astola et al, *op cit*, p.410.

localidades, haciendo posible la diseminación de los psicofármacos. *En un círculo vicioso, la evidencia de que los antidepresivos y los antipsicóticos pueden aliviar los síntomas en diferentes partes del mundo, es utilizada para argüir post-facto a favor de la hipótesis de una base biológica inherente a la enfermedad mental.*

Los factores que contribuyeron al auge de la psiquiatría biológica en México tienen que ver asimismo con la transformación que ha experimentado la asistencia psiquiátrica en el marco de los procesos de reforma que se vienen produciendo desde los años cincuenta, y que ha propiciado el desplazamiento del locus principal de la acción psiquiátrica desde los asilos de corte clásico a las unidades de psiquiatría de los hospitales generales y a los centros de salud mental<sup>228</sup>, *contribuyendo así a una mayor integración de la psiquiatría en el seno de la medicina.* A ello se aúna la fuerza que cobró en los últimos treinta años la globalización de la economía, cuyo efecto mayor ha sido el ingreso del mercado y el consumo como valores supremos para el desarrollo de las sociedades, y por lo tanto de los nuevos parámetros para el devenir de la vida de los individuos. Nuevas alianzas de intereses entre profesionales de la salud y mercado, nuevas herramientas para la producción de una subjetividad acorde a este consumo, nuevas herramientas de publicidad y marketing para asegurarla. En el modelo del “sujeto cerebral” producido y defendido por la psiquiatría biológica el funcionamiento *normal* del cerebro se asemeja demasiado a una determinada organización del trabajo: exigencia de movilidad y adaptabilidad absoluta, de creatividad y flexibilidad...los psicofármacos deben “modificar lo neuronal (la red) para configurar de otro modo el sentimiento de uno mismo; aumentar las conexiones para restaurar la plasticidad mental y del comportamiento”<sup>229</sup>.

En esta nueva organización [del capitalismo] *red* es la palabra clave: el capitalismo actual obedece al principio de empresas móviles o ligeras (*lean production*) trabajando en *red* con una multitud de participantes, una organización del trabajo por equipos o por proyectos. En estas empresas sólo se tiene en cuenta el número, la forma y la orientación de las conexiones. ¿Cómo no encontrar una similitud de

---

<sup>228</sup> En materia de psiquiatría y salud mental se cuenta con 14 unidades de consulta externa de salud mental y 33 unidades hospitalarias de psiquiatría y salud mental dependientes de la Secretaría de Salud y los Servicios Estatales de Salud. En ocho de estas unidades su organización es bajo el concepto del Modelo Hidalgo de Salud Mental (Aguascalientes, Distrito Federal, Durango, Hidalgo, Estado de México y Tamaulipas). Con esas cifras, se estima que sólo 0.07% de las unidades ambulatorias son especializadas en salud mental, y 2.9% de los hospitales son de psiquiatría y salud mental. *Programa nacional de acción específico 2007-2012 Atención en salud mental, op cit, p.51.*

<sup>229</sup> Catherine Malabou, *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Arena, Madrid, 2007, p.55

funcionamiento entre esta organización económica y la organización neuronal? [...] Por un lado, el funcionamiento cerebral, tal como se describe hoy en día, recuerda de cerca el de una *democracia*: ayuda mutua (reparación), libertad de elegir (el cerebro en cierto modo lo construye uno), punto de encuentro de lo público y lo privado (interacción dentro fuera), pertenencia a varias esferas, movilidad, [...] igualdad de funciones [...] Por otro lado, la descripción científica de la plasticidad cerebral produce, al tiempo que se inspira en ella, una visión extremadamente *normalizadora* de la democracia en la medida en que concede un [...] *reconocimiento demasiado rígido a la flexibilidad*, es decir a la *docilidad* y a la *obediencia* [...] ¿Es posible introducir en este orden algo así como una *resistencia*? ¿*Los cerebros plásticos pueden medir los límites de su flexibilidad?*<sup>230</sup>

Cuidar, desde esta perspectiva, significa reinsertar, restaurar la flexibilidad: “Los modos de regulación y de dominación de la fuerza de trabajo se apoyan menos en la obediencia mecánica que en la iniciativa, responsabilidad, capacidad para evolucionar, motivación, flexibilidad [...] Dominio de uno mismo, doblegabilidad psíquica y afectiva, capacidad de acción, [esto] hace que cada uno deba soportar la carga de adaptarse permanentemente a un mundo [...] hecho de flujos”<sup>231</sup>. Una situación como ésta crea una vulnerabilidad específica, una nueva precariedad, una nueva fragilidad. En México, se ha establecido que la frecuencia de la depresión oscila entre 6 y 15% para la población en general (en países industrializados ha sido reportada entre 6 y 12%)<sup>232</sup>. El auge del *Prozac* (clorhidrato de fluoxetina) que comenzó a venderse y recetarse en el país en 1989, y que continúa como el fármaco antidepresivo de mayor uso, se constata cuando se lee que, hasta 2009, se habían “consumido en territorio nacional alrededor de 85 millones de cápsulas, lo que significa una cifra de ventas de 1,500 millones de pesos”<sup>233</sup>. El *Prozac* y otros antidepresivos y ansiolíticos tienen por función validar las redes neuronales implicadas en la iniciativa, la estimulación, el dinamismo; la capacidad de deshacerse de la rigidez y la fijación identitaria. En la cultura contemporánea:

---

<sup>230</sup> *Ibid*, pp.48-61. Las cursivas son de la autora.

<sup>231</sup> Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 2000, pp.234-236.

<sup>232</sup> Servicios de Salud Mental, *op cit*, p.31.

<sup>233</sup>“Datos sobre el consumo de prozac en México”  
<http://lilly.com.mx/userfiles/file/Boletines%20de%20prensa%202009/190809%20Hoja%20de%20Datos%20-%20Prozac.pdf>

Las *soluciones mágicas* a las vicisitudes de la vida se promueven fuertemente desde la industria publicitaria y en el ámbito de la salud mental a través de la promoción de los antidepresivos. La publicidad generalmente sugiere (especialmente en los Estados Unidos) que el consumo de antidepresivos, como por arte de magia, proporciona un nuevo "yo", libre de la carga y las imperfecciones del presente<sup>234</sup>.

Vivimos en un mundo conexionista que se pretende dotado de la coherencia y la inmediatez de una naturaleza. Este efecto de naturalización es particularmente potente en las disciplinas que, tratando de relacionar biología y sociedad, derivan el vínculo social del enraizamiento en el orden de lo vivo, o que construyen su representación de la sociedad sobre la base de una metáfora fisiológica, no ya como el viejo organicismo explorado anteriormente de los positivistas del siglo XIX, sino sobre la metáfora neuronal con sus redes y flujos de adaptabilidad y flexibilidad que se ha de reflejar en la estructura de los sujetos.

La enfermedad se ha introducido en la vida cotidiana como la gran fantasía que explica y justifica cualquier tipo de malestar, social o individual. Con una ventaja: se soluciona pronto y ambulatoriamente [...] Cualquier persona [...] golpeada por una desgracia o una injusticia verá que le prescriben para su angustia el mismo medicamento que toma otro individuo con trastornos debidos a su estructura melancólica, porque lo importante es el remedio de la apariencia infeliz y su tratamiento como un percance de jurisdicción médica [...] Antes el sistema era el primer culpable. Ahora no hay que buscar culpables sólo encontrar remedios [...] La meta es ponerse bien y ser felices, sin preguntar nada más. De esta manera limpia y sin hermenéutica, el sistema resuelve el antagonismo<sup>235</sup>.

En su informe, la directora del Instituto Nacional de Neurocirugía y Neuropsiquiatría aseveraba: “En el inicio del siglo XXI, la medicina es el campo que genera la proporción más elevada del número total de las comunicaciones científicas llevadas a cabo por científicos mexicanos en revistas internacionales reconocidas. Entre 1995 y

---

<sup>234</sup> José M. García-Montes et al, “The Role of Superstition in Psychopathology”, *op cit*, p.234.

<sup>235</sup> Vicente Verdú, *El estilo del mundo*, *op cit*, pp.209-210.

2005, las siguientes disciplinas fueron las más productivas: *Farmacología, neurociencias, salud pública y biotecnología y medicina experimental*<sup>236</sup>.

### *Fragmentos desde la locura*

#### *Lucía L, cuerpos habitados y cuerpos deshabitados*

En el *Programa nacional de acción específico de atención a salud mental 2007-2012* se señala: “El avance de las neurociencias ha generado un mayor conocimiento acerca de los trastornos mentales, brindando más herramientas diagnósticas, así como nuevas y más efectivas opciones terapéuticas y de rehabilitación”<sup>237</sup> y se añade: “Nuestra comprensión de los trastornos mentales y su tratamiento progresa con rapidez. Sabemos que son producto de una combinación de factores que tienen una base bioquímica localizada en el cerebro.”<sup>238</sup>. Como hemos señalado ya, la naturaleza tal y como es revelada por las ciencias naturales es tratada como si poseyera una autoridad específica que garantizara conclusiones normativas en línea con ciertos hallazgos científicos particulares. Fernando Vidal ha explorado el proceso por el cual la “cerebralidad” ha ido asumiendo el lugar de la personalidad. En su versión más radical, ello implica asumir que “somos nuestro cerebro”. En su versión más *light* que hay que privilegiar los tratamientos psicofarmacológicos y de manera secundaria (y sólo si se puede) la intervención psicosocial. Lo que sin embargo ninguna de las dos versiones considera es que lo que ha sido “neuronalizado”, considerado estable y “dado”, supone un desarrollo histórico contingente de una idea específica de la subjetividad y el yo<sup>239</sup>. En la “cerebralidad”, los expertos autorizados en funciones cerebrales se transforman en los nuevos pastores del soma. De hecho, desde la Antigüedad la locura fue recibida en una doble tradición. Una concernía a los desequilibrios humorales que producían vapores que alteraban la maquinaria cerebral al interior del cráneo. La otra a la dimensión ritual y religiosa de la locura<sup>240</sup> ¿Qué sucede para que, en este caso, sea en exclusiva la

---

<sup>236</sup> Teresa Corona, *op cit*, p.8.

<sup>237</sup> *Programa de acción específico de atención a salud mental 2007-2012, op cit*, p.7.

<sup>238</sup> *Ibid*, p.40.

<sup>239</sup> Cfr. Fernando Vidal, “Brainhood: anthropological figure of modernity”, *History of the Human Sciences* 22-1 (2009):5-36

<sup>240</sup> J-M. Fritz, *Le Discours du fou au Moyen Âge, XII-XIII siècle. Étude comparée des discours littéraire, medical, juridique et théologie de la folie*, PUF, Paris, 1992.

naturaleza de nuestro cerebro la que nos diga algo acerca de la realidad humana; de las posibilidades que pueden dormir bajo nuestros cráneos, tanto en forma individual como social? ¿Qué historias se cuentan? ¿Quién las cuenta? ¿Por qué? ¿Qué es, en última instancia informar y reproducir estas historias?

La primera vez que la vi, Lucía L tenía treinta y ocho años. Llevaba una bata vieja, de color rosa desteñido. Menuda, muy delgada, parecía tremendamente joven y frágil. Me impresionó su cabello trasquilado, con algunas peladuras sanguinolentas del tamaño de una moneda. Lucía pertenece a una familia de clase media. Su padre, ya fallecido, era médico y su madre es enfermera. Lectora voraz, ella misma había comenzado los estudios de medicina en la universidad. En el segundo año de carrera tuvo lo que uno de sus hermanos describía un tanto despectivamente, como “una crisis mística” y empezó a frecuentar diversos grupos de diversas confesiones religiosas. Desde los Hare krishna al Opus dei. Decidió, pese a la oposición familiar, dejar los estudios e ingresar a la vida religiosa en una congregación católica de vida contemplativa. Aparentemente, durante poco más de diez años todo fue más o menos bien. Después vino, tal y como lo describió su hermana, “la catástrofe”, que sin embargo añadió “se había visto venir durante muchos años”.

A Lucía la conocí porque durante algunos años di clases de filosofía a diversas comunidades e instituciones religiosas. Alguna vez, en un encuentro posterior, comentando casualmente con algunas de las religiosas que habían sido mis alumnas mi proyecto de investigación sobre la locura, me sugirieron conocerla. Para entonces hacía años que Lucía no vivía entre ellas. Las hermanas de la congregación me señalaron veladamente que había habido algún que otro incidente, vinculado a la pretensión de introducir técnicas de meditación “raras” en el monasterio, y a cierta tendencia al “esoterismo”. No fueron demasiado explícitas al respecto, pero parece que en cualquier caso nada que, en un principio, le impidiera seguir durante una decena de años con su vida religiosa.

A los treinta y dos años, Lucía comenzó a dejar de comer y señaló que la estaban envenenando. Intentó avisar al confesor y a su propia hermana, cuando iba a visitarla, de que “había un desdoblamiento astral”, las religiosas no eran las religiosas, sino “robots que querían engañarla”. Todo estaba lleno de “germen-genes” que hacían a la gente enfermar y morir. Al sonar las campanas, voces le hablaban “para confundirla y

apartarla de Dios”. Cuando la situación se tornó insostenible, su orden religiosa decidió enviarla a una casa de reposo que tenía para las religiosas mayores que enfermaban de demencia senil o de Alzheimer y que no podían seguir residiendo en sus monasterios de origen. Su primer diagnóstico, realizado en ese periodo, fue de trastorno esquizoafectivo<sup>241</sup>. Sin ahondar en detalles, me dijeron que la solución no había funcionado. La familia de Lucía fue conminada a hacerse cargo de ella. Una de sus hermanas la llevó a un sanatorio psiquiátrico privado, al sur del Distrito Federal. Lucía fue diagnosticada con esquizofrenia paranoide. Permaneció un tiempo ingresada, y después pasó a vivir en casa de su hermana, aunque periódicamente tenía crisis en las que era de nuevo hospitalizada.

A través de una de las religiosas de su congregación, y de acuerdo con la hermana de la misma Lucía, fui a visitarla. En principio, le había propuesto que si Lucía accedía, podía verla un par de veces por semana, para proponerle lecturas, animarla a escribir, ir a tomar un café.... Al final, mis encuentros con Lucía, por deseo de ella misma, se desarrollaron siempre en su casa, o a la consulta del servicio de atención psiquiátrica y la mayoría de las veces en presencia de su hermana. Cuando la conocí, hacía seis años que había dejado la vida religiosa y acababa de salir de una hospitalización. En un brote psicótico – me contó su hermana- se había arrancado el cabello primero con las manos y luego con una cuchilla de afeitar, hasta hacerse heridas que eran bastante visibles. De ahí el estado de su cabello, que me había impresionado tanto. Su hermana nos presentó y ella no pareció prestarme ninguna atención. Con su bata rosa, que le venía muy holgada, parecía ausente. Murmuraba algo ininteligible. No podía verle la cara porque permanecía mirando hacia abajo, hacia un libro de imágenes que tenía en el regazo. Me di cuenta de que era una guía de viajes de san Miguel de Allende. “¿Te gustaría ir a san Miguel de Allende?”- le pregunté. ¿Y usted es...? – fue su respuesta. Su hermana intervino: “Te la acabo de presentar” [y en un aparte, dirigiéndose a mí “Desde el último brote está muy medicada, hay que repetirle mucho las cosas”]. Lucía la interrumpió: “Ya saben que el problema- dijo sin mirarnos y con la mirada tercamente clavada en el libro- está en mi cerebro”.

---

<sup>241</sup> Según el *DSM IV* el trastorno esquizoafectivo es una alteración en la que se presentan simultáneamente un episodio afectivo y los síntomas de la fase activa de la esquizofrenia, y está precedida o seguida por al menos dos semanas de ideas delirantes o alucinaciones sin síntomas importantes de alteración del estado de ánimo.



Lucía hablaba a menudo de que tenía “mal la cabeza”, de que “su cerebro era el problema” o más elusivamente de que “la cuestión estaba ahí” (tocándose levemente la frente). Al principio no presté mucha atención. Ella decía algo así, e inmediatamente pasaba a otra cosa, “¿vamos a hacer hoy un collage?”, “¿podemos leer poemas?” En un primer momento pensé que sus referencias al cerebro eran producto de un *insight*, es decir, del proceso a través del cual se supone que un paciente puede percatarse de la “realidad” de su enfermedad. Pensé que al estar familiarizada con la medicina (a través de sus padres y por sus mismos estudios) la cuestión no tenía demasiada importancia. En sus *collages* era frecuente que Lucía dejase a las cabezas sin cuerpo, pero nunca al revés. Al comentárselo más de una vez, siempre recibí la misma respuesta: “La cabeza puede ir sola”. En algún momento, cuando se familiarizó con mis visitas y volvió a repetir que su problema estaba en la cabeza, le pregunté que qué le pasaba. La respuesta no fue precisamente la del *insight*, sino la siguiente: “Se meten en mi cabeza, me roban la voz de Dios y me *robotizan* los conductos cerebrales”. A menudo se quejaba de que había que “revisarle el cerebro y taponar el conducto cerebral de los robots para que sólo Dios estuviera dentro”. En una de sus recurrentes hospitalizaciones, y debido a la escasa efectividad que parecían tener con ella los antipsicóticos, se le realizó una Tomografía Axial Computada de cráneo. Me comentó que no había podido ver su cerebro “por dentro” y que ello era importante por “la cuestión de la localización”.

La aseveración me dejó perpleja. Yo esperaba encontrar de su parte una diatriba en contra de la idea de que se pudiera aprehender una experiencia como la suya a través de la tomografía. En mi contacto con Lucía, sin embargo, poco a poco fui comprendiendo que para ella, en el cerebro se hallaban *literalmente* los conductos que permitían que las voces robotizadas la asediaran, y alejaran la voz de Dios. La imagen no pondría distancia entre ella y lo que le acontecía, más bien al revés. Le proporcionaría la *prueba material y visible* de lo que ella ya sabía, y podría así mostrarnos a los demás. En sus propias palabras: podría mostrar de manera fehaciente “que lo que digo no es una cosa que se inventa uno en su cabeza”.

Las neuroimágenes, a pesar de las dudas que hemos esbozado sobre su significado, se suelen sin embargo presentar divulgativamente libres de todas esas dudas que las rodean. El deslavazado argumento suele ser que si una enfermedad mental aparece reflejada en un escáner cerebral, entonces como diría Lucía ya no se trata “de una enfermedad que se inventa uno en la cabeza” sino que está en el cerebro y, por lo tanto, *su realidad ha quedado demostrada*. Lucía parecía compartir esta idea de localización

en el cerebro como prueba de realidad. Para ella lo que se demostraba sin embargo no era la existencia de una enfermedad, no la existencia de una experiencia mística que podía contemplarse en un *locus* específico. También E.H que había pertenecido a la orden de las dominicas y que había ingresado al manicomio en 1911, localizaba en la mollera su experiencia mística. Así, advertía *que era la mujer del apocalipsis y que sus dolores de cabeza tenían que ver con que iba a dar a luz un niño varón es decir “una idea grande y varonil”*<sup>242</sup>

Las relaciones entre ciencia y religión precisamente son, respecto a la neuroimagen, particularmente interesantes. En los últimos años, varios artículos de divulgación han proclamado el descubrimiento de un “módulo de Dios” localizado en el lóbulo temporal del cerebro. El periódico *Los Angeles Times* publicó en 1997: “Los investigadores nos han informado de que “es posible que exista una maquinaria neuronal en el lóbulo temporal relacionada específicamente con la religión”<sup>243</sup>. Notemos la curiosa confusión semántica con los términos anatómicos: ¿una maquinaria neuronal especial en el lóbulo temporal relacionada específicamente con la religión? Los investigadores dicen que la religión está integrada en nuestro cerebro y, por lo tanto, se parecen mucho a los frenólogos del siglo XIX que dividían el cerebro en diferentes módulos aislados entre sí, cada uno especializado en una función: en este caso la creencia en Dios. En otros estudios no parece que Dios se haya reservado una sede concreta, dada la gran cantidad y diversidad de regiones implicadas cuando uno se siente en unión con Él<sup>244</sup>. No es difícil darse cuenta de la burda reducción de una enorme realidad histórica y sociológica a un trocito, o al cerebro entero.

La trayectoria de Lucía parecía imbricada entre la ciencia y la religión. Hija de médico y enfermera, sus hermanos (dos de los cuales eran químicos, una veterinaria y otro economista) en particular parecían atribuir el desencadenante (no el origen, que para ellos era genético) de su esquizofrenia a sus inclinaciones religiosas. Su hermana me comentó que Lucía había comenzado a oír voces siendo una niña y que su abuela materna que la cuidaba a menudo y que era muy piadosa (“una mujer muy sencilla”) le dijo que eran de su ángel de la guarda y que todo el mundo las tenía, pero que era algo

---

<sup>242</sup> Francisco Núñez Chávez, *op cit*, pp. 68-70

<sup>243</sup> Steve Connor, “God Spot is found in Brain”, *Los Angeles Times*, 29 de octubre de 1997 en <http://atheistempire.com/reference/brain/main.html>

<sup>244</sup> Mario Beauregard y Vincent Paquette, “EEG activity in Carmelite nuns during a mystical experience”, *Neuroscience Letters* 444-1 (2008): 1-4; Michael Gazzaniga, “El cerebro creyente”, *El cerebro ético*, Paidós, Barcelona, 2006, pp.151-166.

que no se podía contar, porque si no el ángel de la guarda se iría. Sólo muchos años después, en la crisis sufrida cuando ya era religiosa, Lucía lo contó, preocupada de que la voz que ella había pensado que era de un ángel, fuera en realidad de demonios “que querían robotizarla”. Su hermano me explicó que para él no sólo la religión había fungido como desencadenante, sino que las inclinaciones religiosas de Lucía mostraban ya que algo no estaba bien en ella: “a mí me parece que la religión es actuar bien con tu prójimo y saber que hay un Dios que todo lo ve. De ahí en fuera hay cosas que parecen de enfermos. Mi hermana seguro que no estaba bien, *por eso* se metió en grupos raros de meditación, leía cosas raras... Pero el convento la acabó de amolar. Una mujer joven, universitaria, acostumbrada a cierto nivel intelectual, todo el día rezando y haciendo rompopé. En una edad en que se descubren las relaciones, la sexualidad, y encerrada con puras mujeres sin formación... pasó lo que pasó”.

La desconfianza que su entorno familiar experimentaba hacia su entorno religioso, era paralela a la que el religioso sentía por los antecedentes de Lucía antes de entrar al convento. Las hermanas de su congregación me indicaron “que le costó adaptarse”; “venía de la universidad y la mayoría de nosotras sólo estudia algo de filosofía y teología cuando ya estamos en el convento pero no somos universitarias”; “Todo lo quería entender y le costaba ceder”; “tenía ideas particulares porque le interesaba mucho la yoga y cosas de la India o de China que en la orden no se acostumbran”. Sin embargo, “Era muy buena muchacha y tenía ganas de hacer las cosas bien”.

La distinción entre ciencia y religión que la modernidad se esfuerza en precisar, se manifestaba y desdibujaba en el caso de Lucía. Ella, para sí misma, parecía ser *eso: un cerebro roto*, como hubiera escrito Nancy Andreasen, pero no por la enfermedad que pudiera verse, sino por la ocupación de “los conductos” por unas u otras entidades, malignas y benignas, “que me confunden” “Me hablan y me llenan la cabeza”. La neuroimagen tenía para ella el mismo carácter irrefutable *de prueba* que para sus más fervientes defensores. Precisamente por su carácter *absoluto* la prueba servía no para anular su experiencia amparándose en su origen neurocerebral; sino para mostrar, a la inversa, su existencia indudable. Lucía mostraba el inquietante poder de una imagen que al adquirir el prestigio de la tecnología otorgaba un aura de facticidad. Privilegiaba la prueba científica que frente al milagro consideraba una evidencia demostrable que no exigía la fe y que por lo mismo podía ser reconocida por cualquier sujeto. Los alcances de la ciencia se volvían para Lucía ilimitados, en tanto podía probar la existencia de su experiencia sobrenatural. Su razonamiento era similar al de los que quieren a través de

la ciencia hacer lo contrario. Ellos también creen en los poderes ilimitados de la ciencia. En *Las variedades de la experiencia religiosa* William James llama materialismo médico a esta aproximación:

El materialismo médico acaba con san Pablo cuando define su visión en el camino de Damasco como una lesión del córtex occipital, y a él como un epiléptico. Con santa Teresa como una histérica y san Francisco de Asís como un degenerado congénito [...] Por ello, el materialismo médico piensa que la autoridad espiritual de estos personajes resulta eficazmente socabada<sup>245</sup>.

James continúa diciendo con cierta ironía que si aceptamos la total dependencia de los estados mentales de las condiciones orgánicas para descartar algunas experiencias habría que descartarlas todas, y asumir que

*Las teorías científicas están tan condicionadas orgánicamente del mismo modo que lo están las religiosas; y si pretendiéramos un conocimiento de los hechos bastante profundo, veríamos al hígado como determinante de las afirmaciones del ateo pertinaz tan decisivamente como en el caso del metodista convencido, preocupado por su alma*<sup>246</sup>.

*De manera literal* – como algunos de los representantes de la psiquiatría biológica- Lucía reivindicaba poder ver su cerebro *directamente*. En el brote psicótico que había sufrido justo antes de que nos conociéramos, al arrancarse primero manualmente y luego con una cuchilla de rasurar sus cabellos, pretendía buscar una vía de acceso a su propio cerebro para arreglar *por sí misma* “los conductos cerebrales”. “No dolía”, me respondió cuando le pregunté por las heridas considerables que tenía en la cabeza. Hay una característica básica en la manera que el sujeto *moderno* tiene de relacionarse consigo mismo que puede iluminar esta singular experiencia:

El efecto profundo del nuevo modo de conciencia [moderna] [...] fue percatarse del rol del sujeto en la constitución del mundo [...] vinculados a la noción de conciencia constitutiva había tres nociones relacionadas a lo que Foucault posteriormente llamaría el narcisismo trascendental [...] El descubrimiento de la

---

<sup>245</sup> William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1999, p.20.

<sup>246</sup> *Ibid*, p.21

libertad de la conciencia, su autosuficiencia y su transparencia [...] Una perspectiva opuesta estaba simultáneamente presente en la autorreflexividad [moderna] Además de ser el centro constitutivo el *sujeto* se transformó en *objeto* [...] la conciencia humana tiende a ser situada [...] en el orden *empírico* de las entidades objetivables; y ello entra en conflicto con su estatus *trascendental* a través del cual y por medio del cual todas las entidades han de aparecer<sup>247</sup>.

Este estatus ambiguo se refleja en la experiencia moderna del cuerpo que *oscila* entre considerarlo como un cuerpo vivido, idéntico o sobrepuesto al *sujeto*; y como un cuerpo *objeto* espacializado. Una relación se refleja asimismo en la biomedicina. En un lapso inferior a cien años, en el intermedio de la medicina de finales del siglo XVIII y principios del XIX, se produjo una transformación tal de la ciencia médica que el modelo clasificatorio, externalista y neohipocrático de las enfermedades fue sustituido por una incursión sistemática en el espacio de los órganos en la que lo que se privilegiaba era *el locus de la patología*. La estructuración de la medicina actual en especialidades que se corresponden con determinados fragmentos o estructuras del cuerpo, la proliferación de técnicas que permiten la visualización del espacio de los órganos y el impacto más reciente de la biología molecular y sus biotecnologías asociadas, son algunos ejemplos de reificación. El sujeto que habita el cuerpo, ese sujeto que se llama “yo” en el discurso y que adquiere entidad biográfica, ha sido disuelto y omitido<sup>248</sup>. Ahora, “el mundo experiencial y biográfico del afligido requiere sólo una atención anecdótica que se observa como algo propio del trato “humano” o “humanitario”, pero no como aquello que debe centrar la atención del profesional”<sup>249</sup>.

En el discurso médico observamos una doble resignificación. El paciente es naturalizado y objetivado, cosificado y encapsulado en la realidad natural de una enfermedad inevitable, cuya lógica es desocializada. La patología en cambio adquiere carácter de personaje con vida propia en el imaginario del discurso médico. En una de las consultas a las que acompañé a Lucía y a su hermana, el psiquiatra comentó negativamente el hecho de que ella se rehusara a salir de su casa y establecer contacto con otras personas. “Bueno – se me ocurrió sugerir a mí- ella era religiosa y vivía en un

---

<sup>247</sup> Louis A. Sass, *op cit*, pp.327-329.

<sup>248</sup> Ángel Martínez-Hernández, “Cuerpos fantasmales en la urbe global”, *Fractal: Revista de psicología* 21-2 (2009):232

<sup>249</sup> *Ibid*

monasterio contemplativo. Allí no salen. Es una vida encerrada y tienen muchos momentos a solas para dedicarse a la oración. Vivió así muchos años. En su orden religiosa la prepararon para eso. Si lo tomamos en cuenta no es tan raro que le cueste mucho salir y relacionarse con los demás”. El psiquiatra insistió: “La esquizofrenia a medida que avanza produce un déficit en la socialización”. Lucía, su biografía, eran soslayadas en aras de un agente malévolo (la esquizofrenia) que sin contar ni tener que ver nada con ella ni con su trayectoria vital, *la desaparecía* en un movimiento que era replicado por el mismo psiquiatra.

En ella, todos estos aspectos se radicalizaban. G, psicoanalista, me sugirió que Lucía, que como religiosa había profesado el voto de obediencia, literalmente parecía *obedecer* al imperativo médico y contemplarse a sí misma como un objeto. Quizá la manera más patente de verlo era precisamente en la relación que ella misma establecía con su cuerpo. A través de su análisis del monacato en el Medioevo, Talal Asad arguye que las inyuntivas de la vida monástica prescriben acciones y ritos corporales “dirigidos a formar y reformar las disposiciones cristianas”<sup>250</sup>. Siguiendo a Mauss, para Asad también el cuerpo es “el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumento diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo”<sup>251</sup>. *Es a través de prácticas corporales que las subjetividades se forman, las virtudes se inculcan y las creencias se encarnan*. Para Asad (a diferencia de Mauss) no hay a este respecto una diferenciación marcada entre las prácticas simbólicas y las prácticas técnicas. Foucault nos advierte que en la corporalización de disposiciones y prácticas tendríamos que distinguir tres aspectos. El conjunto de “valores y reglas de acción que se proponen a los individuos y a los grupos por medio de aparatos prescriptivos diversos”<sup>252</sup> o *código moral*. El comportamiento “real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que les proponen” o *moralidad de los comportamientos*. Y finalmente “la manera en que debe constituirse uno mismo como sujeto moral que actúa en referencia a los elementos prescriptivos que constituyen el código”<sup>253</sup>. El sujeto no es llamado sólo a llevar a cabo ciertas acciones y a evitar otras sino a ser un tipo particular de sujeto a través de prácticas en las que

---

<sup>250</sup> Talal Asad, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993, p.131.

<sup>251</sup> Marcel Mauss, “Técnicas y movimientos corporales”, *Sociología y antropología*, *op cit*, p.342.

<sup>252</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2007, p.26

<sup>253</sup> *Ibid*, p.27

ciertas disposiciones son materialmente inculcadas. La vida monástica constituye un ejemplo particular de lo que es una condición general de los procesos de subjetivación.

Hay que advertir además que las prácticas no sólo conforman sujetos éticos particulares sino que además les prometen ciertos bienes de los cuales se apropian de manera diferenciada. Las “técnicas del yo” permiten a los individuos “efectuar, por sí mismos, determinado número de operaciones sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos y sus conductas, y de esta manera producir en ellos una transformación, una modificación y alcanzar cierto estado de perfección”<sup>254</sup>. La modernidad no ha podido evitar el lugar de un discurso

cuya tensión mantendría separados lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a estos contenidos; en suma, un discurso que desempeñaría, [...] el papel de una analítica que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermediario, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la de la cultura<sup>255</sup>.

En Lucía podríamos añadir *la distancia moderna entre subjetividad y corporalidad se incrementaba radicalmente*. A veces se negaba a comer y aseveraba cosas como que su estómago no era el suyo sino que le habían puesto el de un bebé y que por lo mismo no podía ingerir nada. Otras veces era la garganta la que no era suya y por eso “le daba asco” deglutir. Este distanciamiento del propio cuerpo como algo ajeno y separado puede en ciertos casos conducir a la experiencia por parte del sujeto de una desintegración radical. En uno de los talleres, M, una de las asistentes pareció perder su propio cuerpo. Ante mi impotencia, primero gritó que no veía y después que había perdido las manos. Estaba aterrorizada. Avisé, y los psicoterapeutas intervinieron. La hicieron tumbarse en el piso y la contuvieron con sus propios cuerpos, para que cierta noción de límite pudiera ser establecida. La hermana de Lucía me comentó una vez que había tenido lo que describió como “una reacción muy brusca” cuando le habían quitado el hábito de la orden contemplativa a la que había pertenecido “gritaba y gritaba. Como

---

<sup>254</sup> Michel Foucault, “Sexualidad y soledad”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales t.3*, op cit, p.228

<sup>255</sup> Michel Foucault, *Las palabras y las cosas, op cit*, p.312

si le arrancáramos la piel”. El hábito, podríamos añadir, sí hacia a la monja. La ropa “es piel. Piel adoptada y piel adoptiva”<sup>256</sup>, escribe Hélène Cixous. El hábito marcaba el límite entre el yo y el mundo; contenía al sujeto; era una zona fronteriza entre lo que era el yo y lo que no lo era. Ello parecía particularmente relevante para Lucía que según me explicó su hermano en el primer año de su carrera de medicina, poco antes de ingresar al monasterio, comenzó a identificarse al igual que muchos estudiantes que empiezan y se ven inmersos en los síntomas de una enfermedad tras otra, con muchísimas enfermedades: “Le hacíamos la broma de cómo iba a ser doctora si era hipocondriaca”- recuerda.

Cuando el cuerpo se contempla como un objeto en el que pensamientos, acciones y sentimientos tienen lugar como si acaeciesen en un espacio exterior al sujeto, la escena interpersonal se transforma en un escenario vacío en el que el actor principal no puede seguir el guión ni tampoco hacer sentido de lo que hacen los otros. “¿Te fijaste cómo nos ve Lucía a veces?- me preguntaba su hermana- como si no nos hubiera visto nunca. Como si fuéramos totalmente extrañas”. “¿Tienes miedo?” Me preguntó otra de esas veces en las que como advertía su hermana me había mirado largo rato como si “no me hubiera visto nunca”. Opté por decir la verdad, “sí”. La respuesta fue el silencio. “Eres mecánica”- me dijo otra vez- “te ríes a cámara lenta, como un robot”. “Puede ser –le respondí- a veces me río porque no sé bien qué decir y puede que parezca artificial”. “Artificial, artificial, artificial”- murmuró como si lo hiciera para sí misma. En su distanciamiento de su propio cuerpo, Lucía parece adoptar el discurso de la biomedicina. Un discurso que ella ciertamente *literaliza radicalmente* pero que al mismo tiempo refleja algo más:

El capitalismo del consumo [ha dejado paso] a una nueva imagen constituida por el cuerpo en soledad, el cuerpo aislado, el cuerpo individual enmudecido que se muestra como objeto de deseo, como anuncio ambulante de prendas de moda o como expresión de una experiencia más inscrita en surcos, gestos, tatuajes y miradas que en palabras. Esta nueva imagen resulta más acorde con la deslocalización productiva y con las pautas de consumo de la modernidad, pues son experiencias de soledad reconvertidas en mercancías de consumo para otras experiencias de soledad. Su formato más común, y probablemente más paradigmático, es la imagen del cuerpo solitario de los *spots* publicitarios de

---

<sup>256</sup> Hélène Cixous, *Rootprints: Memory and Life Writing*, Routledge, London, 1997, p.106



perfumes y productos cosméticos, donde se prima la individualidad corporal a partir del recurso iconográfico de una emocionalidad autocontenida en el lenguaje hablado, pero no en el corporal. Evocaciones de experiencias que son diseñadas con iconos mudos que producen un efecto de aislamiento y, curiosamente, de empatía desde su aislamiento, donde los personajes secundarios suelen convertirse en un paisaje naturalizado y deshumanizado. La intimidad del cuerpo resalta en este contexto como la hipérbole del individualismo, como la ilusión de una experiencia aislada y autoconstruida a partir de imágenes, de recuerdos, de sensaciones, de evocaciones, de sentimientos y de sensibilidades interiores. Incluso el cuerpo en acción, en movimiento, en interacción, tiende a minusvalorar el ambiente externo, pues las escenografías son puestas en escena desde y para el cuerpo protagonista, de la misma manera que el objetivo final es acceder a otros cuerpos anónimos, desconocidos y solitarios, al margen de cuál sea su localización y su historia<sup>257</sup>.

El cuerpo anónimo, desconocido y solitario, al margen de su localización y su historia, guarda entonces un aire de familia con el *cerebro* despojado de cuerpo, historia y cultura de la neuropsiquiatría contemporánea. El cuerpo ha sido sacralizado en la metacultura global contemporánea, pero es un cuerpo objetivado y cosificado como mercancía o soporte de la mercancía. Si la biomedicina objetiviza al paciente y personifica a la enfermedad, en la relación contemporánea con el cuerpo lo que tiene personalidad propia, lo que tiene un nombre, no es éste, sino el producto que representa<sup>258</sup>. El cerebro sin embargo no es el único significativo con el que Lucía da cuenta de lo que, en ella, parece ser también *una experiencia singularmente solitaria*. El otro significativo (también biológico) es el de los *germen-genes*. Parecía tratarse de partículas invisibles que enfermaban a las personas y que se propagaban a través del aire, de la sangre, “del beso entre hombre y mujer o algo más”, y “de los pensamientos negativos”. Me intrigaba profundamente la vinculación que ella realizaba entre germen y gen, sobre todo porque a veces era sumamente escrupulosa con los alimentos y se negaba a comer nada que no estuviera cuidadosamente enlatado. “Es porque cree que la envenenan”- me explicó su hermana. Otras veces, cuando la acompañaba al servicio de psiquiatría se negaba a saludar (de mano o beso) a ciertas personas. Como hija de médico y enfermera, y estudiante (hacía mucho tiempo) de medicina, Lucía sabía que el

---

<sup>257</sup> Ángel Martínez-Hernández, *op cit*, p.234.

<sup>258</sup> *Ibid*, p.232

germen era un microorganismo encargado de causar y propagar enfermedades; y el gen la unidad funcional para la transmisión de caracteres hereditarios. Al salir a la calle era frecuente que llevara guantes y cubrebocas. Los germen-genes parecían tener muchos significados. Algunos que registre en mis notas fueron: “la transmisión de pensamientos negativos y la violación psíquica”, “los deformes”, “la sangre menstrual”, “las manos sucias de los niños” y “las viejas cochinas”. En la familia, tal y como me explicó su hermana, pensaban que “lo que ella tiene es genético. Mis papás nos educaron bien y somos una familia muy tranquila. No sabemos bien por qué, porque que sepamos es la única de los dos lados [paterno y materno] Gracias a Dios. A lo mejor algún descendiente de hace muchísimo tiempo. Ojalá y sea la única. Así son las cosas, cuando te toca, te toca”. Cuando le preguntaba por qué se negaba a saludar, Lucía me respondía “no hay que contagiarse”.

Mary Douglas ha advertido cómo el uso del término “factor de riesgo” posee el efecto retórico de crear un aura de neutralidad que lo hace pasar como concepto científico legítimo<sup>259</sup>. La movilización del concepto de riesgo se transforma en un nuevo modelo de vigilancia, de esa microfísica del poder que caracteriza a las sociedades neoliberales. Robert Castel advierte que semejante “hiperracionalismo” implica un costo y que quizá haya “aspectos iatrogénicos” en esta nueva forma de prevención, entre los cuales la ansiedad crónica sería uno de los más prominentes<sup>260</sup>. Ello es particularmente pertinente en las investigaciones genéticas y genómicas actuales. La estadística de *heredabilidad* es la encargada de registrar la proporción de variación en una enfermedad que puede atribuirse a los genes. No obstante, hay que prestar atención a lo siguiente. La *heredabilidad* se calcula dividiendo la proporción de variación atribuida a los genes por la suma de proporción atribuida a los genes, y la proporción atribuida al ambiente. Ello implica que si no hay variación en el ambiente, *aunque el ambiente sea muy influyente en la etiología de la enfermedad*, la heredabilidad será la que se considerará muy alta. Imaginemos, por ejemplo, un mundo en el que todo el mundo fumase veinte cigarrillos al día. Pues bien si se realizara un estudio genético en un mundo así, como no se percibirían variaciones (todo el mundo fumaría, y fumaría lo mismo) se consideraría que la *heredabilidad* habría demostrado que la causa del cáncer

---

<sup>259</sup> Mary Douglas, “Risk as a Forensic Resource”, *Daedalus* 119 (1990): 1 – 16.

<sup>260</sup> Robert Castel, “From Dangerousness to Risk” en Graham Burchell et al (Ed), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, p.289.

de pulmón se debe a la vulnerabilidad genética, y no al hecho de fumar<sup>261</sup>. Como la *heredabilidad* depende de hasta qué punto hay variaciones en el ambiente, su valor además puede variar según las circunstancias económicas o sociales.

Hasta la fecha, los estudios de genética molecular no han conseguido encontrar los genes de la esquizofrenia. Hoy en día muchos de los investigadores en este campo consideran que están implicados distintos genes (teoría poligenética) [...] El año 2000, Tsuang y Faraone [...] recomendaron a los futuros investigadores que diseñaran estudios “para detectar los numerosos genes de pequeño efecto que *podrían* incrementar la propensión a padecer este trastorno”. A pesar de que el fracaso en la búsqueda de los genes de la esquizofrenia no significa que dichos genes no existan, la creencia de que los estudios en gemelos y en individuos adoptados han sentado la base genética de la esquizofrenia es errónea. Resulta irónico que en vez de confirmar los resultados de los estudios sobre la esquizofrenia en gemelos y en individuos adoptados, el fracaso de la búsqueda de los genes de la esquizofrenia puede llevar a los investigadores a revisar estos estudios llenos de imperfecciones y alterados por los factores ambientales. Lynn DeLisi, que ha investigado sobre la genética en la esquizofrenia, ha reconocido que parece que la psiquiatría genética se encuentra en una encrucijada o crisis puesto que los investigadores siguen buscando “el gen o los genes huidizos” de la esquizofrenia. La crisis a la que se enfrenta la psiquiatría genética se debe a que los investigadores están buscando unos genes que probablemente no existen<sup>262</sup>.

---

<sup>261</sup> Richard P. Bentall, *op cit*, pp.240-241.

<sup>262</sup> Jay Joseph, “La esquizofrenia y la herencia: ¿Por qué no tiene genes el emperador?” en John Read, Loren R. Mosher y Richard P. Bentall, *op cit*, p.95. Según la etiología si un trastorno es parcial o totalmente genético, el índice de concordancia en gemelos monocigóticos debería ser mayor que el índice en gemelos dicigóticos. Una estrategia alternativa implica encontrar niños adoptados que padezcan la enfermedad y localizar a sus padres biológicos, que deberían de tener un alto índice de enfermedad. O bien encontrar padres diagnosticados que hayan dado a sus hijos en adopción, y ver si estos niños adoptados tienen más probabilidades de desarrollarla. Ejemplos de estudios de gemelos monocigóticos son los de Fischer (1973), Gottesman y Bertelsen (1989); Kringlen y Kramer (1989). Estos estudios han sido muy criticados (Torrey, 1990; Joseph 2003). Otros estudios como los de Joseph (2001; 2002; 2003) se elaboraron con gemelos monocigóticos que no habían crecido juntos y también han recibido críticas. Se han realizado seis grandes estudios sobre la esquizofrenia en individuos adoptados. Son los de Heston (1966), Rosenthal et al (1968, 1971); Kety et al (1968; 1975;1994), Wender et al (1974); Tienari et al (1994). Estos estudios han sido objeto de investigación en diversos análisis que han criticado desde la metodología hasta las conclusiones (Benjamin, 1976; Gottesman y Shields 1976; Lidz 1976; Cassou et al, 1980; Lidz et al, 1981; Lidz y Blatt 1983; Rose et al, 1984; Cohen y Cohen, 1986; Boyle, 1990; Breggin, 1991; Joseph, 1990, 2000, 2001,2003; Pam, 1995). Para una revisión del estado de la cuestión, L. DeLisi, “Critical overview of current approaches to genetic of mechanisms in schizophrenia research”, *Brain Research Review* 31(2000):187-192.

La idea del determinismo genético apela a nuestro deseo de reducir la complejidad y de controlar el futuro, y refuerza el modelo biologicista y farmacológico. Ello es así incluso en la investigación genética que busca las peculiaridades étnicas y particulares, porque éstas se *naturalizan* inmediatamente en un *paradigma biológico que es universal* y que soslaya entonces su matriz de diferenciación simbólica. El razonamiento es el siguiente. Un gen o varios genes causan la enfermedad al afectar a ciertos neurotransmisores, la enfermedad entonces es un estado cerebral gobernado por un gen defectuoso o un alelo particular. Como no disponemos de terapia genética viable el estado del cerebro ha de ser manipulado a través de un agente farmacéutico externo. Para este modelo no importa que hasta el día de hoy la relación entre esquizofrenia y genética sea un misterio<sup>263</sup>. Pese a la promesa de control, la creencia de que los genes nos hacen ser como somos, provoca que conceptualizarlos como esencialmente peligrosos propicie la ansiedad. Por otra parte, al centrarse excesivamente en la genética, el peligro es que otros factores que contribuyen a la enfermedad sean en gran parte eclipsados, dejando su causa a un infortunio bajo la forma de la “*mala sangre*”. “Lo de Lucía es genético- decía su hermana-que sepamos es la única de los dos lados [de la familia] Gracias a Dios”. Lucía escribió una vez en mayúsculas, en uno de los collages en el que había emborronado todas y cada una de las figuras: “La menstruación-fornicación de la reproducción. Niños panzones de papel picado”. “¿Tú qué crees que quiso decir? – me preguntó entonces su hermana- igual y no hay que hacerle caso. Pero es que luego dice unas cosas que lo dejan a uno pensando....”

Evans- Pritchard advertía cómo, en el caso de los azande “El futuro y la felicidad de un hombre dependen de condiciones que ya existen y que pueden ser expuestas y alteradas por los oráculos. El futuro depende de la disposición de fuerzas místicas que pueden ser abordadas aquí y ahora. Es más, cuando los oráculos anuncian que un hombre caerá enfermo [...] Su condición ya es mala, su futuro es ya parte de él”<sup>264</sup>. La posibilidad de la genética *de adivinar futuros potenciales* significa que, en teoría, cada uno de nosotros está constituido como parte de una sola población, la de los “pre - sintomáticamente enfermos”. Efectivamente, todos somos susceptibles de sufrir de una condición u otra, como consecuencia de nuestra herencia genética. Podríamos pensar que al determinar cuáles son nuestros genes, tenemos mayores posibilidades de conocer

---

<sup>263</sup> R. Hubbard y E. Wald, *Exploding the Gene Myth: How Genetic Information is Produced and Manipulated*, Beacon Press, Boston, 1999.

<sup>264</sup> E.E Evans-Pritchard, *op cit*, p.162

lo que nos depara el futuro, que si acudiésemos a algún oráculo. No obstante, cuanto más sabemos de la biología molecular, de las interacciones entre los genes y el medioambiente, parece claro que los genes, por sí mismos (y con muy pocas excepciones), tienen un valor predictivo ínfimo<sup>265</sup>. Aunque a veces las tecnologías genéticas nos permiten especular con mucha mayor precisión sobre quién puede sufrir alguna enfermedad, prevalece en ellas *la característica básica de todo sistema de adivinación*: al buscar tener control sobre el futuro suscitan, irremisiblemente, nuevas incertidumbres y ambigüedades.

Monica Konrad ha explorado la analogía entre los sistemas de adivinación vigentes en muchas sociedades y lo que ella misma denomina las “realidades proféticas” que se despliegan en la sociedad contemporánea, a través de las pruebas genéticas<sup>266</sup>. Le interesa mostrar cómo, *cuando los cuerpos se transforman en oráculos* a través del desciframiento de los genes, “los sistemas morales de clarividencia” que suponen, tienen consecuencias a través de distintas generaciones. Así, discute detalladamente la “pragmática de la incertidumbre” que permea la cotidianidad de los sujetos que viven con “clarividencia genética” a raíz de haberse sometido a ciertos *tests*. ¿Cómo y cuándo informar a los propios hijos? ¿Se debe decir toda la verdad o no decir nada y hacer que a los niños se les realicen las pruebas? De ser así ¿cuándo se deben llevar a cabo? Los lazos afectivos de parentesco *se medicalizan irremisiblemente* como resultado de las pruebas genéticas<sup>267</sup>, advierte Konrad.

Aunque, como hemos señalado ya, en el caso de la esquizofrenia *no se ha detectado* ni un cromosoma, ni un gen responsable, ni un tipo de transmisión; la familia de Lucía acepta lo que considera una enfermedad de origen genético. Sin embargo, hay en torno a ella cierta inquietud. Su familia parece oscilar entre la resignación que les permite pensar que ha sido cuestión de mala suerte y que hay que ignorar el delirio y los

---

<sup>265</sup> Margaret Lock y Vinh-Kim Nguyen, *op cit*, p.331. Para que el lector se haga una idea: El término *alelo* se usa a la hora de describir una variante participante de *un gen*. Las enfermedades *atosómicas dominantes* son producidas por un único alelo defectuoso transmitido por cada progenitor. Las enfermedades *recesivas* se expresan sólo si los dos genes del par son defectuosos. Los genes también varían en *penetrancia* o en hasta qué punto conducen de forma inevitable a padecer la enfermedad. Además hay genes de baja *expresividad*, lo cual quiere decir que aunque los individuos que los tienen enferman, la gravedad de la enfermedad varía de individuo en individuo. A ello se le añade que muchas características humanas son poligénicas, lo que quiere decir que se ven afectadas por muchos genes de los cuales cada uno tiene una influencia relativamente pequeña. Cuando el efecto de los genes es más leve, puede ser en extremo difícil descubrir su influencia, especialmente si los factores ambientales son importantes.

<sup>266</sup> Monica Konrad, *Narrating the New Predictive Genetic: Ethics, Ethnography and Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

<sup>267</sup> *Ibid*, p.145.

síntomas como signos de una enfermedad orgánica; y la necesidad de descifrar lo que dice y lo que hace, como si en ella radicase un secreto que les atañe a todos (¿Tú qué crees que quiso decir? – recordemos que me preguntaba su hermana- igual y no hay que hacerle caso. Pero es que luego dice unas cosas que lo dejan a uno pensando...) Lucía misma, a través de los germen-genes proporcionaba algunos indicios de la relación entre el *fatum biológico* y las *incertidumbres del oráculo*. Los germen-genes tenían que ver también, como he señalado con anterioridad, con lo “negativo”, en concreto con los “pensamientos negativos”: ¿Qué eran estos pensamientos negativos? ¿Los que provocaban las voces malignas que asediaban a Lucía “en los conductos cerebrales”?, ¿Los pensamientos negativos de su familia sobre su destino biológico? Los “germen-genes”, me insistía ella, se vinculan a “la propagación” y al riesgo creciente de “contagio”. Cuando se negaba a saludar a ciertas personas o a consumir ciertos alimentos y advertía que la causa eran los “germen-genes”, *no sólo identificaba* personas o alimentos sino *que les atribuía ciertas cualidades*. Cualidades que, de este modo, *se naturalizaban*. Lucía se negaba a saludar a tal o cual persona no por lo que hiciera, sino por lo que *inapelablemente era* (un portador peligroso de germen-genes).

El exceso asociado al cuerpo, es decir, la idea de que el cuerpo en tanto que apropiado socialmente está investido de más significantes que los puramente “biológicos” o “naturales”, se muestra en estos aspectos que, también nosotros [siguiendo a Lucía] podríamos describir como de “desdoblamiento”. El cerebro no es sólo un órgano fisiológicamente localizado, adquiere un valor sociosimbólico que excede ese carácter y que se vincula con la relación del sujeto consigo mismo y con los otros. Los genes no son sólo unidades de transmisión biológica, en ellos se juegan actualmente procesos socioculturales de identidad. Nuestra vulnerabilidad, más que biológica, es ontológica. Nos permea desde que existimos en formas de vida significativas *que siempre implican un exceso*. Nuestra tentativa por protegernos del exceso que nos hace vulnerables a través de *una evidencia biológica objetiva*, contribuye sin embargo a intensificar, en nuevas formas, la vulnerabilidad. El cerebro desborda entonces al cerebro, y los genes desbordan entonces a los genes. Efectivamente pareciera que, en la defensa del “dato duro”, el dualismo radical entre el sujeto que piensa (sobre el cerebro y los genes), y el objeto de su pensamiento (el cerebro, los genes) determina una polaridad – en la que la subjetividad es expulsada en aras de su estudio. ¿No nos enseña tal vez Lucía que los mecanismos de defensa socioculturales reduplican nuestra exposición *en el cumplimiento riguroso de su propia lógica?*

## (IN) CONCLUSIÓN

### DINOS CÓMO SOBREVIVIR A NUESTRA LOCURA

Respeto por la locura —eso es propiamente todo lo que digo—.

Ludwig Wittgenstein

La dialéctica entre magia y racionalidad es uno de los grandes temas de los que ha surgido la civilización moderna.

Ernesto de Martino

La *magia* es la categoría que reinscribe y subvierte las autorrepresentaciones del mundo moderno. La idea misma de *lo moderno* descansa en un modo de oposición autorreferencial frente a lo *no moderno*, un modo de diferencia que nos conduce a su vez a la idea de que el futuro está abierto. Aunque la modernidad desarrolló formas técnicas e institucionales distintivas para impulsar sus procesos de modernización, en su corazón yace este modo reflexivo de diferenciación. La magia se reifica como entidad discreta para permitir la delimitación de formas apropiadas de creencia (preposicionales, mentalistas, voluntaristas e individualistas) y de formas apropiadas de conocimiento (la ciencia). “Pensamiento mágico, creencia aberrante”; son atribuidas al delirio de los pacientes diagnosticados de esa *forma moderna de locura*, que es asimismo la esquizofrenia. Con ello se quiere subrayar su exterioridad, pero lo que hemos querido mostrar en estas páginas es que son las estructuras fundadoras de la experiencia moderna las que producen lo que ellas mismas señalan como exterior a ellas. Y sin embargo, los esfuerzos denodados por sostener la diferencia entre las categorías de la magia, la ciencia y la religión han mostrado ser particularmente inestables.

Pensar las relaciones de la locura con la sociedad moderna nos ha conducido a las relaciones que el sujeto moderno establece con el lenguaje. La preocupación por la relación entre las palabras y las cosas es una vez más *una experiencia moderna*, que da paso a la preocupación por el lenguaje *per se*. Es desde esta experiencia singular que la

esquizofrenia *tiene que ver con una experiencia radical de crisis de la significación*. En nuestra relación actual con el lenguaje advertimos que estar en una situación social implica estar en el mundo de los significantes, y que el significante está siempre sujeto a los efectos retroactivos. *Esta apertura de la significación implica a su vez que en la dimensión social hay un exceso*. Este mundo ha de ser producido continuamente por actos incontables de interpretación, esfuerzos innumerables por significar o hacer significar las cosas de una manera particular, aun cuando no podemos estar nunca seguros de haberlo logrado, aun cuando lo hagamos dentro de constricciones o modalidades de relacionalidad que de algún modo se nos escapan. Lo “social” se refiere al producto duramente obtenido, y siempre precario, de las actividades emprendidas debido a que la significación no es una cuestión de intencionalidad sino de *apropiabilidad*. Habitualmente, sin embargo, los procesos simbólicos de significación nos permiten *denegar* el desplazamiento. Efectivamente, el funcionamiento de los recursos simbólicos asegura a la comunidad de que *existe*, de que hay algo “*real*” en los hechos y valores sociales – nombres, títulos, capacidades, géneros, etc.- que consagra y produce. La esquizofrenia parece tener que ver con un quiebre en estos procesos, que provoca la experiencia radical por parte del sujeto, de un exceso de significación que se vuelve insoportable para él.

La psiquiatría señala actualmente que son característicos de la esquizofrenia “*el pensamiento mágico, la evitación social y el lenguaje vago y digresivo*”<sup>1</sup>. La esquizofrenia parece ser un trastorno *exterior* al orden social moderno. En las vicisitudes de la modernidad en México asistimos sin embargo al periodo de constitución de la psiquiatría a finales del siglo XIX, y a la construcción de la locura como objeto de su saber y al proceso de emergencia de un sujeto normal específicamente moderno que nuevamente se constituye en oposición a un sujeto patológico que deviene irremisiblemente irracional y primitivo. La teoría antropológica nos permitió dilucidar cómo la magia se define en la modernidad como la ciencia o la religión *en un estadio evolutivo inferior*, o como la ciencia y la religión cuando no han llegado a su plenitud y sufren de *alguna deficiencia*. Primitivismo y degeneración (entendidas en un sentido laxo) son asimismo los fantasmas que acechan hasta el día de hoy al sujeto esquizofrénico, a quien se achacan las ideas mágicas y las creencias aberrantes que no responden a la definición de lo que en la modernidad se considera, en

---

<sup>1</sup> American Psychiatric Association, *op cit*, p.290.



estricto sentido, propio de la religión y propio de la ciencia. Con categorías como magia, y como esquizofrenia, la modernidad construye a su otro. Otro que pretende exterior a sí misma, como lo primitivo o lo irracional, pero que más bien muestra *lo otro de sí misma que no quiere reconocer*.

La locura no se agota en la definición positiva que se anhela darle. Estas definiciones positivas se ven asediadas por *fantasmas* que tienen que ver con inquietudes morales de la época. En el siglo XIX y XX con la pregunta sobre los límites de la conciencia y la posibilidad del control de sí, con lo que nos une a los otros a través de la herencia, con la posibilidad de transmitir la vida, pero también la muerte. En el siglo XXI estas preocupaciones adoptan forma a través de la neuropsiquiatría, la genética y la farmacología y a ellas se aúna la pregunta por la autoridad y por los procesos de subjetivación. Lo que indica este exceso (esta imposibilidad de reducción a la definición) es que si bien la locura es producida socialmente, simultáneamente *su producción no puede ser controlada ni contenida por las instancias sociales que la producen*.

A través de Manuel, Rubén y Lucía hemos atisbado la relación que los sujetos sostienen con el orden sociocultural, mostrando cómo la manera en que significan su experiencia es la culturalmente asignada, y cómo sin embargo lo que muestran al describirla así, es que esta experiencia no tiene su origen en una regresión a una forma primitiva de conciencia, sino *que se sitúa en las posibilidades de la conciencia moderna misma*. Los pacientes a menudo hilan la trama de su experiencia con significantes “mágicos” en tanto que apelan a referentes “sobrenaturales o misteriosos” que no obstante no pueden identificarse de manera ortodoxa con los de la religión tal y como es establecida en la modernidad (a través de una fe progresivamente interiorizada y de organizaciones de culto); y en tanto que presentan interés por procesos constitutivos de la realidad material de una manera que tampoco puede identificarse estrictamente con la forma en que éstos son entendidos por la ciencia. Nos ha interesado mostrar la forma en que la sociedad mexicana contemporánea *presenta afinidades y puntos de convergencia* con la forma en la que los sujetos manifiestan su locura. Lo que con ello indican, y lo que el orden social quiere conjurar, es el carácter *Unheimlich* de ese orden social. Al materializar bajo esta forma el discurso supersticioso que la sociedad moderna rechaza, el paciente muestra su condición de sujeto social, contemporáneo a la sociedad que produce el discurso. Es decir, muestra que enloquece en el idioma, igualmente

moderno, que la cultura le ha provisto (el de lo mágico, lo supersticioso), y que ese idioma moderno tiene que ver *con los aspectos modernos* que el orden sociocultural intenta conjurar de sí mismo. A propósito de esto, Wittgenstein critica el lugar del sujeto moderno que piensa o juzga los errores o las supersticiones de los otros:

¿Por qué Frazer utiliza la palabra “fantasma”? Porque comprende muy bien esta superstición, puesto que nos la explica con una palabra supersticiosa de uso corriente para él. O más bien: habría podido percibir con ello que en nosotros algo habla a favor de esas prácticas salvajes. Cuando yo, que no creo que haya en alguna parte seres humanos-sobrehumanos que se puedan llamar dioses, digo: “Temo la venganza de los dioses”, muestro que puedo decir algo con ello o expresar una sensación que no está necesariamente ligada a la creencia<sup>2</sup>.

Más que un creer proposicional, un “creer que”, la creencia mágica, supersticiosa, es la descripción de un proceso en el que Manuel, Rubén y Lucía a través precisamente de lo que el orden social moderno señala como descomposición y degradación de los valores racionales que se propone sustentar; dan cuenta *de manera efectiva*, de esta descomposición y degradación que experimentan radicalmente. El lenguaje de la magia señalado para apuntar a la experiencia de lo que en tanto negativo no tendría cabida en el orden moderno; y la experiencia del psicótico sería la de la puesta en cuestión *radical* del orden mismo. Lo que sucede entonces es que los sujetos reafirman así su condición de miembros del orden social (utilizan el idioma del que éste les provee) y simultáneamente lo subvierten (al situar *en el orden social mismo* lo que se contempla *exterior* a él). En su *pathos* se exacerban y agudizan los nudos problemáticos de la modernidad. Quizá lo que se muestra sea esto: la locura entonces como un modo de hacer pensable, aun con los elementos aparentemente insensatos “mágicos” del delirio, ese exceso cuya inscripción y cuya transmisión se ha vuelto difícil de pensar y de simbolizar con nuestras herramientas: lo *Unheimlich* que nos habita.

---

<sup>2</sup> Ludwig Wittgenstein, *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer*, L'Age d'homme, Paris, 1982 p.20; *Observaciones a la Rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1996, pp.64-65

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aberle, D.F. "Religio-Magical Phenomena and Power, Prediction and Control", *Southwestern Journal of Anthropology* 22, (1966):221-230.
- Ablard, J.D. *Madness in Buenos Aires: Patients, Psychiatrists, and the Argentine State 1880-1983*, University of Calgary Press, Calgary, 2008.
- Abrams, P. "Notes on The Difficulty of Studying the State", *Journal of Historical Sociology* 1-1 (1998): 58-89.
- Achim, M. "La querrela por el temperamento de México: hipocratismo, meteorología y reforma urbana en el México del siglo XVIII" en C. López Beltrán y F. Gorbach (coords), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008, pp.235-261.
- Agamben, G. *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo*, Pre-textos, Valencia, 2005.
- Agostoni, C. "Médicos científicos y médicos ilícitos en la ciudad de México durante el Porfiriato", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 19 (1999):13-31.
- Agostoni, C. "Práctica médica en la ciudad de México durante el Porfiriato: Entre la legalidad y la ilegalidad", en L. Cházaro (ed), *Medicina, ciencia y sociedad en México, Siglo XIX*, El Colegio de Michoacán Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2002, pp.163-184.
- Agostoni, C. y A. Ríos Molina, *Las estadísticas de salud en México: Ideas, actores e instituciones 1810-2010*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2010.
- Alcubierre, B. y T. Carreño, *Los niños villistas. Una mirada a la historia de la infancia en México 1900-1920*, INHERM, México, 1996.
- Alemán, M. *Lacan en la razón posmoderna*, Miguel Gómez, Málaga, 2000.
- Altschule, M. *Roots of Modern Psychiatry*, Grune and Stratton, London and New York, 1965.
- Alvarado, M. "Casos clínicos", *La Escuela de Medicina* 3-10 (1881):155-156
- Álvarez Amézquita, J. et al. *Historia de la salubridad y de la asistencia en México*, t.3, Secretaría de la salubridad y de la asistencia, México, 1960.
- Álvarez J.M y F.Colina. "Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad", *Frenia* 9(2011): 7-26.
- Álvarez J.M et al. "A propósito de las locuras rasonantes. *El delirio de interpretación* (1909) de Paul Sérieux y Joseph Capgras", *Frenia* 9 (2009):135-140.
- Álvarez, J.M. *Estudio teórico-práctico del tratamiento moral de la locura*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1880.
- Álvarez, J.M. *La invención de las enfermedades mentales*, Gredos, Madrid, 2008.
- American Psychiatric Association. *DSM-IV R, Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Masson, Barcelona, 1995.
- Anderson, B. *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión sobre el nacionalismo*, FCE, 1993.
- Andreasen, N. *The Broken Brain: The Biological Revolution in Psychiatry*, Harper and Row, New York, 1984.

- Andreasen, N. *Can Schizophrenia Be Localized in the Brain?* Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
- Apter E y W. Pietz (eds). *Fetishism as Cultural Discourse*, Cornell University Press, Ithaca, 1993.
- Aragón, E.O. “La hebefrenia”, *Gaceta médica de México*, 54-3 (1921):219-222.
- Aranda de la Parra, A. *Acción del cloruro de calcio en la esquizofrenia y en la psicosis maniaco-depresiva empleado por vía endovenosa*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, 1931.
- Arbousse Bastide, P. *La doctrine de l'éducation universelle dans la philosophie d'Auguste Comte*, 2 vols, PUF, Paris, 1957.
- Archivo Histórico de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional autónoma de México, legajo 152, expediente 58, foja.1.
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo de Beneficencia Pública, Sección Manicomio General, Legajo 49, expediente1, Foja 8.
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo de Beneficiencia Pública, Sección Establecimientos Hospitalarios, Serie Manicomio General, legajo 49, expediente1, foja.15
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Sección Expedientes Clínicos, caja 97, expediente 25.
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Sección Expedientes Clínicos, caja 1, expediente.27.
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Sección Expedientes Clínicos, caja 196, expediente 10949
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Sección Expedientes Clínicos, caja 166, expediente 9448
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Sección Expedientes Clínicos, caja 138, expediente 18.
- Aretxaga, B. “Terror as Thrill: First Thoughts on the War on Terrorism” *Athropology Quaterly* 75 (2001):139-153
- Armendariz, F. *Breves consideraciones sobre el hipnotismo*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1888.
- Asad, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1993.
- Austin, J.L. *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1971.
- Barreda, G. “Algunas consideraciones sobre el suicidio”, *La Escuela de Medicina* 4-14 (1883): 159-161.
- Barreda, G. *Estudios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
- Bartra, R. *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1996.
- Bastian, J.P. *Los disidentes: Sociedades protestantes y revolución en México 1872-1911*, FCE, México, 1993.
- Bateson, G. *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1985.
- Beauregard M y Vincent Paquette, “EEG activity in Carmelite nuns during a mystical experience”, *Neuroscience Letters* 444-1 (2008): 1-4

- Beiser M. y W.G Iacono. "An update of the epidemiology of schizophrenia", *Canadian Journal of Psychiatry* 35 (1990):657-666.
- Benassini, O. F. "La atención psiquiátrica en México en el siglo XXI", *Salud mental* 24-6 (2001):62-73.
- Benavides, G. "Modernity" en M. C. Taylor (ed), *Critical Terms for Religious Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, pp.186-204.
- Benjamin, W. "Para una crítica de la violencia" en <http://www.philosophia.cl/biblioteca/Benjamin/violencia.pdf>
- Berman, K.F et al. "Physiological dysfunction of dorsolateral prefrontal cortex in schizophrenia: IV. Further evidence for regional and behavioral specificity", *Archives of General Psychiatry* 45 (1988):616-622
- Berrios, G.E. "Positive and negative symptoms and Jackson: A Conceptual History", *Archives of General Psychiatry* 42 (1985): 95-97
- Berrios G. E et al. "Schizophrenia: A Conceptual History", *International Journal of Psychology and Psychological Therapy*, 3-2 (2003):111-140.
- Berrios, G.E. *Historia de los síntomas de los trastornos mentales: La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*, FCE, México, 2008.
- Bhabha, H.K. *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial, 2002.
- Bleuler, E. *Textbook of psychiatry*, Macmillan, New York, 1934.
- Bleuler, E. *Demencia precoz: El grupo de las esquizofrenias*, Lumen, Buenos Aires, 1993.
- Blumenberg, H. *Las realidades en que vivimos*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Bolaños C y S. Pantoja, "CDHDF exige explicación sobre acciones de militares en la ciudad", *El Universal*, 27/01/2011 en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/183278.html>
- Bolton, D et al. "Magical thinking in childhood and adolescence: Development and relation to obsessive compulsion" *British Journal of Developmental Psychology* 20 (2002):479-494.
- Bourdieu, P. *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, 1991.
- Bourdieu, P. *El sentido práctico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.
- Boyle, M. *Schizophrenia: A Scientific Delusion*, Routledge, London, 1990.
- Braunstein, N.A. *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, Siglo XXI, México, 2012.
- Broome, M.T et al."What causes the onset of psychosis", *Schizophrenia Research*, 79, (2005): 23-34.
- Brosses, de C. *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de la Nigritie*, 1757, en <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106440f>
- Brown, W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.
- Bruner, J. *Actos de significado: Más allá de la revolución cognitiva*, Alianza, Madrid, 1991.
- Buentello y Villa, E. *Consideraciones clínicas y nosológicas sobre el delirio de interpretación*, Tesis de medicina, Facultad nacional de medicina, México, 1930
- Buffington, R.M, *Criminal and Citizen in Modern Mexico*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2000.

- Butler, J. *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2001
- Butler, J. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Paidós, México, 2002.
- Calderón Narváez, G. *Las enfermedades mentales en México*, Trillas, México, 2008.
- Calderón, V. *Exploración de los enfermos mentales*, Tesis de Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1927.
- Canguilhem, G. *Lo normal y lo patológico*, Siglo XXI, México, 2009.
- Cañizares-Esguerra, J. "New World, New Stars. Patriotic Astrology and the invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America, 1600-1650", *The American Historical Review* 104, (1-1999): 33-68
- Cantwell Smith, W. *The Meaning and End of Religion*, Fortress, Minneapolis, 1991.
- Capurro, R. *Le positivisme est un culte des morts: Auguste Comte*, EPEL, Paris, 2001.
- Caraveo, J. M.E Mora et al, "Trastornos emocionales en población urbana adulta mexicana", *Salud mental* 19 (1996):14-21.
- Caraza, R. "Informe que el médico cirujano del Hospital de san Hipólito que suscribe rinde sobre el estado mental de Marcelino Domingo", *El observador médico* 5 (1879):34-39.
- Carrillo, A.M. "La profesión médica ante el alcoholismo en el México moderno", *Cuicuilco* 9-26 (2002):295-314.
- Carvajal, A. "Mujeres sin historia: Del Hospital de La Canoa al Manicomio de La Castañeda", *Secuencia* 51 (2000):30-55.
- Castel, R. "From Dangerousness to Risk" en G. Burchell et al (Ed), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, University of Chicago Press, Chicago, 1991, pp.281-298.
- Castillo Troncoso del, A. *Conceptos, imágenes y representaciones de la niñez en la Ciudad de México 1880-1920*, El Colegio de México/Instituto Mora, México, 2006.
- Certeau, de M. *La escritura de la historia*, Universidad Iberoamericana, México, 1993.
- Chadwick, P. y M. Birchwood. "The omnipotence of voices. A cognitive approach to auditory hallucinations". *British Journal of Psychiatry* 164 (1994):190-201.
- Chamberlin J.E y S. L. Gilman (eds). *Degeneration: The Dark side of Progress*, Columbia University Press, New York, 1985.
- Chávez García, P.R. *Análisis de expedientes clínicos del Manicomio General "La Castañeda" de 1910 a 1920*, Tesis de Licenciatura en Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997.
- Cházaro, *El surgimiento del pensamiento sociológico mexicano a finales del siglo XIX: Porfirio Parra, Rafael de Zayas Enríquez y Andrés Molina Enríquez*, Tesis de Maestría en Filosofía de la Ciencia, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1994.
- Cházaro, L. "Imágenes de la población mexicana: Descripciones, frecuencias y cálculos estadísticos", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 88-12 (2001): 15-48.
- Cházaro, L. *Medir y valorar los cuerpos de una nación: Un ensayo sobre la estadística médica del siglo XIX en México*, Tesis de Doctorado en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Chico Ponce de León, F. "Historia de la cirugía de cráneo, de los tumores cerebrales y la epilepsia en México", *Neurocirugía* 20 -4 (2009): 388-399.

- Chung, M et al (eds). *Reconceiving Schizophrenia*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Cixous, H. *Rootprints: Memory and Life Writing*, Routledge, London, 1997
- Cleghorn, J.M et al, "Increased frontal and reduced parietal glucose metabolism in acute untreated schizophrenics", *Psychiatric research* 28 (1989):119-133.
- Close, H. y P. Garety. "Cognitive assessment of voices: Further developments in understanding the emotional impact of voices. *British Journal of Clinical Psychology* 37 (1998):173-188.
- Colín Piana R e I. Ruiz López. "Inicios de la terapia electroconvulsiva en México", *Archivo de Neurociencias* 2-1 (1997):25-28.
- Colina, F. *El saber delirante*, Síntesis, Madrid, 2007
- Colina F. y J.M Álvarez, "Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad" en Martínez Azumendi O.R et al (eds). *Del pleistoceno a nuestros días. Contribuciones a la historia de la psiquiatría*, Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2011, pp.137-148.
- Colina, F. *Melancolía y paranoia*, Síntesis, Madrid, 2011.
- Colodrón, A. *Cinco conferencias sobre la esquizofrenia*, Triacastela, Madrid, 1999.
- Comaroff, J y J. Comaroff, "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist* 26-2 (1999):279-303.
- Comité de competitividad y centro de estudios sociales y de opinión pública, *Situación del mercado farmacéutico en México*, Centro de estudios sociales y de opinión pública, México, 2010.
- Comte, A. *Système de politique positive, Oeuvres d'Aguste Comte*, t.7, Anthropos, Paris, 1969.
- Connor, S. "God Spot is found in Brain", *Los Angeles Times*, 29 de octubre de 1997 en <http://atheistempire.com/reference/brain/main.html>
- Córdova, A. *La ideología de la revolución mexicana*, ERA, México, 2007
- Corin et al , "Living through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India", J. Hunter Jenkins y R.J Barrett (eds), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004, pp.110-145.
- Corin, E. "Psychosis: The Other of Culture in Psychosis: The Ex-centricity of the Subject", J Biehl et al (eds), *Subjectivity*, University of California Press, Berkeley, 2007, pp.273-314.
- Cornejo Portugal I y E Bellón Cárdenas. "Prácticas culturales de apropiación simbólica del Centro Comercial Santa Fe", *Convergencia* 8- 24 (2001):67-86.
- Corona, T. "An overview of Neurosciences in Mexico" en <http://www.mexicanistas.eu/uploads/an%20overview%20of%20neurosciences%20in%20Mexico-Teresa%20Corona.pdf>
- Corral, E. *Algunas consideraciones médico-legales sobre la responsabilidad criminal de los epilépticos*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1882.
- Coxe Stevenson, M. *The Zuni Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies*, Bureau of American Ethnology, Washington D.C, 1904.
- Crispín Castellanos, M. "El consumo de Pulque en la ciudad de México durante el Porfiriato", *Cuaderno para la Historia de la Salud*, Secretaría de Salud, México, 1997, pp.15-34.

- Crow, T. “La esquizofrenia como precio que paga el homo sapiens por el lenguaje: Una solución a la paradoja central en el origen de la esquizofrenia” en J. Sanjuán (ed), *Evolución cerebral y psicopatología*, Triacastela, Madrid, 2000, pp.193-226.
- Cutting, J. *The Right Cerebral Hemisphere and Psychiatric Disorders*, Oxford University Press, Oxford, 1990
- Damasio, A. *El error de Descartes*, Crítica, Barcelona, 2008.
- Danckert J et al, “A CT study of ventricular size in first episode psychosis”, *Schizophrenia Research* 29 (1998): 75.
- Daston L. y Peter Gallison, *Objectivity*, Zone books, New York, 2007.
- “Datos sobre el consumo de prozac en México” en <http://lilly.com.mx/userfiles/file/Boletines%20de%20prensa%202009/190809%20Hoja%20de%20Datos%20-%20Prozac.pdf>
- Dávila, G. *Estudio clínico de la esquizofrenia en sus diferentes formas*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1925.
- Davoine, F. *La locura Wittgenstein*, Epeelee, México, 1992.
- Davoine, F. *Madre loca*, Círculo psicoanalítico mexicano, México, 2001.
- Davoine, F. y J.M Gaudillière, *Historia y trauma: la locura de las guerras*, FCE, Buenos Aires, 2011.
- DeLisi, L. “Critical overview of current approaches to genetic of mechanisms in schizophrenia research”, *Brain Research Review* 31(2000):187-192.
- Departamento de desarrollo curricular, *Plan único de especializaciones médicas en psiquiatría*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.
- Derrida, J. “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp.383-401.
- Derrida, J. “La farmacia de Platón”, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, pp. 93-260
- Derrida, J. *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*, Trotta, Madrid, 2005.
- Derrida, J. *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1998.
- Derrida, J. *Fuerza de ley: El fundamento místico de la autoridad*, Tecnos, Madrid, 2002
- Despland M y G. Vallée. (eds). *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, Wilfrid Laurier University Press, Ontario, 1992
- Desviat, M. “Pros y contras de las prácticas basadas en la evidencia: Notas para un debate” en C. L Sanz de la Garza (Ed), Salud mental y medicina basada en la evidencia, *Cuadernos de psiquiatría comunitaria* 5-1 (2005):7-15.
- Deveraux, G. “A social theory of schizophrenia”, *Psychoanalytic Review* 26 (1939):315-342.
- Díaz, E. *Las grietas del control: vida, vigilancia y caos*, Biblos, Buenos Aires, 2010
- Díaz, J.L. “El legado de Cajal en México”, *Revista de Neurología* 48-4 (2009):207-215.
- Douglas, M. “Brujería: el estado actual de la cuestión treinta años después de brujería, magia y oráculos entre los azande”, en M. Gluckman et al, *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona, 1991, pp.31-72.
- Douglas, M. “Risk as a Forensic Resource”, *Daedalus* 119 (1990): 1 – 16.



- Downhill J.E et al, "Shape and size of the corpus callosum in schizophrenia and schizotypal personality disorder", *Schizophrenia Research* 47 (2000):193-208
- Duque, F. *Filosofía para el fin de los tiempos: Tecnología y apocalipsis*, Akal, Madrid, 2000.
- Eckblad M y L. J. Chapman. "Magical ideation as an indicator of schizotypy", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 5 (1994):215-225.
- Ehrenberg, A. *La fatigues d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 2000,
- Elias, N. *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.
- Ellenberger, H.F, *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Basic Books, New York, 1981.
- Escalante Gonzalbo, F. *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 2002.
- Escobar, A. "Dionisio Nieto y la investigación científica", *Salud mental* 31-4 (2008): 331-334.
- Espósito, R. *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, 2005.
- Esquirol, J.E y J. Daquin, *Sobre las pasiones. Filosofía de la locura*, Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2000.
- Evans-Pritchard, E.E. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- Evidence-based medicine working group, "A new approach to teaching the practice of medicine", *Journal of the American Medical Association* 268 (1992):2.420-2425.
- Ewing, K.P "The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency", *Ethos*, 18-3 (1990):251-278.
- Featherstone M. y R. Burrows (eds), *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, Sage, London, 2000.
- Fierro Urriesta M et al. "Psicosis y sistemas de creencias" *Revista colombiana de psiquiatría* 32-3 (2003): 281-292.
- Flores, F. *Historia de la medicina en México desde la época de los indios hasta la presente*, t. 3, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1886.
- Fortes M. y D. Mayer. "Psychosis and social change among the Tallensi of Northern Ghana", Foulkes S. y G.S Prince (eds), *Psychiatry in a Changing Society*, Tavistock, London, 1969, pp.33-73.
- Fortes M. y E.E Evans-Pritchard (comps), *African Political Systems*, Oxford University Press, Oxford, 1970.
- Foucault, M. *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols, FCE, México, 1996.
- Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 2005.
- Foucault, "La gubernamentalidad", en *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras esenciales* t.3, Paidós, Barcelona, 1999, pp.175-199.
- Foucault, *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Siglo XXI, México, 2007
- Foucault, M. "Espacios Diferentes", *Estética, Ética y Hermenéutica, Obras esenciales* t.3, Paidós, Barcelona, 1999, pp.431-441.
- Foucault, M. "Nietzsche, la genealogía, la historia", *Microfísica del poder*, Ediciones La Piqueta, Madrid, 1992, pp.7-30.

- Foucault, M. *Seguridad, territorio y población*, FCE, México, 2006.
- Foucault, M. "Sexualidad y soledad", *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales t.3*, Paidós, Barcelona, 1999, pp225-234.
- Foucault, M. *Defender la sociedad*, FCE, México, 2001.
- Foucault, M. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México, 2007
- Foucault, M. *Los anormales*, FCE, México, 2006.
- Foucault, M. *Nacimiento de la biopolítica*, FCE, México, 2007.
- Foucault, M. *Vida de los hombres infames*, La piqueta, La Plata, 1996.
- Foucault, M. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, Siglo XXI, México, 2008.
- Foucault, M. *El poder psiquiátrico*, Akal, Madrid, 2005.
- Fraguas, D. y C.S Breathnac., "Problems with retrospective studies of the presence of schizophrenia", *History of Psychiatry* 20 (2009): 61-71.
- Frazer, J.G. *La rama dorada*, FCE, México, 1965.
- Freud, S. *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Frith C. y E.C Johnstone, *Schizophrenia: A very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Fritz, J-M. *Le Discours du fou au Moyen Âge, XII-XIII siècle. Étude comparée des discours littéraire, medical, juridique et théologie de la folie*, PUF, Paris, 1992.
- Fuente de la, R et al, *Salud mental en México*, FCE, México, 1997.
- Fuente de la, R y C. Campillo, "Perspectivas en medicina. La psiquiatría en México: una perspectiva histórica," *Gaceta Médica de México*, 3 (1976):421-436.
- Fuente Sandoval, C et al, "Functional magnetic resonance imaging response to experimental pain in drug free patients with schizophrenia", *Psychiatry Research*, 183-2 (2010):99-104.
- Fuente Sandoval, C et al, "Incremento del glutamato en el estriado de asociación en esquizofrenia. Resultados preliminares de un estudio longitudinal con espectroscopía con resonancia magnética", *Gaceta médica de México* 148-2 (2009): 109-113
- Fuentes Mares, J. "Prólogo", en Gabino Barreda, *Estudios*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992, pp.i-xxxiv.
- Gadamer, H.G, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.
- García –Montes, JM et al. "The Role of Superstition in Psychopathology", *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 15-3 (2008): 227-237.
- García-Montes, J.M et al. "Metacognitions in patients with hallucinations and obsessive-compulsive disorder: The superstition factor", *Behaviour Research and Therapy* 44 (2006):1091–1104.
- García-Valdecasas Campelo J et al, "De la (curiosísima) relación entre la Medicina Basada en la Evidencia y la práctica psiquiátrica en nuestro entorno", *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, 29-104 (2009):405-421.
- Garrabé, J. *La noche oscura del ser: una historia de la esquizofrenia*, FCE, México, 1996.

- Gauchet M. y G. Swain, *Pratique de l'esprit humain, l'institution asilaire et la révolution démocratique*, Gallimard, Paris, 1980.
- Gauchet, M. *El inconsciente cerebral*, Nueva visión, Buenos Aires, 1994.
- Gaytan- Bonfil, G. *El diagnóstico de la locura en el Manicomio General de La Castañeda*, Tesis de Licenciatura en Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- Gazzaniga, M. "El cerebro creyente", *El cerebro ético*, Paidós, Barcelona, 2006, pp.151-166.
- Geertz, C. *Conocimiento local: Ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 2003.
- Gennep, van A. *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986.
- George, L y R. W. Neufeld. "Magical ideation and schizophrenia", *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 55 (1987):778-779.
- Giddens. A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford University Press, Stanford, 1991.
- Godelier. M. *El enigma del don*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Gómez Robleda, J. *La imagen del mexicano*, Sociedad Mexicana de Estudios y Lecturas, México, 1948.
- Gómez, F. "Marinos buscan a zetas en el DF", *El Universal*, 26/01/2011 en <http://www.eluniversal.com.mx/nacion/183240.html>
- Gonzalbo Aizpuru P y C. Rabell Romero, "La familia en México" en P. Rodríguez (coord), *La familia en Iberoamérica 1550-1980*, Universidad Externado de Colombia/Andrés Bello, Bogotá, 2004, pp.92-125
- González Ascencio, G. "Positivismo y organicismo en México a fines del siglo XIX: La construcción de una visión determinista sobre la conducta criminal en alcohólicos, mujeres e indígenas", *Alegatos* 76 (2011):693-724.
- González Gómez, M.A. *La política económica neoliberal en México (1982-2000)*, Quinto Sol, México, 2001ogotá, 2004.
- González Rodríguez, S. *De sangre y sol*, Sexto Piso, México, 2006.
- González Rodríguez, S. *El hombre sin cabeza*, Anagrama, México, 2009.
- Good, B. *Medicina, racionalidad y experiencia: Una perspectiva antropológica*, Bellaterra, Barcelona, 2003.
- Gorbach, F. "La histeria y la locura: tres itinerarios en México de fin del siglo XIX", en L. Cházaro y R. Estrada (eds), *En el umbral de los cuerpos: Estudios de antropología e historia*, El Colegio de Michoacán /Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp.97-116
- Grayson, G.W. *Mexico: Narco-Violence and a Failed State?*, Transaction Publishers, New Jersey, 2011.
- Green,J. *Cushing at Zuni: The Correspondence and Journals of Frank Hamilton Cushing, 1879-1884*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1990.
- Guajardo, F. *Algunas consideraciones sobre el hipnotismo*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1887.
- Guerrero, J. *La génesis del crimen en México: Estudio de psiquiatría social*, Librería de la Vda. de CH. Bouret, México, 1901.
- Guimón J.J et al, *Diagnostico en psiquiatría*, Salvat, Barcelona, 1987.

- Gur, R.E et al, "Regional brain function in Schizophrenia: I.A positron emission tomography study", *Archives of General Psychiatry* 44(1987):119
- Gutiérrez Vargas, L. *Relaciones del desarrollo corporal con el temperamento psicológico del individuo (observaciones en enfermos esquizofrénicos y maniaco depresivos)*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1931
- Hacking, I. "Making up People", *London Review of Books*, August 17, (2006): 23 – 26.
- Hacking, I. *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Hale, C. *La transformación del liberalismo en México a finales del siglo XIX*, FCE, México, 1991.
- Haracz, J. "The dopamine hypothesis", *Schizophrenia Bulletin* 8 (1982):438-469
- Hare, E. *El origen de las enfermedades mentales*, Triacastela, Madrid, 2002.
- Hare, E. "Schizophrenia as a recent disease", *British Journal of Psychiatry* 153 (1988): 521-531.
- Harrison, P.J. "The Neuropathology of Schizophrenia: A Critical Review" *Brain and Language* 122 (1999): 593-624
- Hartley, L. *Physiognomy of Expression in Nineteenth-Century Culture*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, FCE, México, 2005.
- Herrera Garduño, C. *Cómo llegar a un diagnóstico en psiquiatría*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1931.
- Hidalgo y Carpio, L. *Compendio de medicina legal arreglado a la legislación del Distrito Federal*, t.1, Imprenta de Ignacio Escalante, México, 1877.
- Hofmannsthal von H. *Carta de Lord Chandos*, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Madrid, Madrid, 1982.
- Hubbard R. y E. Wald, *Exploding the Gene Myth: How Genetic Information is Produced and Manipulated*, Beacon Press, Boston, 1999
- Huertas, R. *Locura y degeneración. Psiquiatría y sociedad en el positivismo francés*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, CSIC, Madrid, 1987.
- Huertas, R. "En torno a la construcción social de la locura. Ian Hacking y la historia cultural de la psiquiatría", *Revista de la asociación española de neuropsiquiatría*, 31-111 (2011):437-456.
- Huertas, R. *Los laboratorios de la norma: Medicina y regulación social en el estado liberal*, Octaedro/CSIC, Madrid, 2008.
- Hume, D. *Investigación sobre los principios de la moral*, Alianza, Madrid, 2006.
- Hunter Jenkins J. y R. J. Barrett (eds), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Hunter Jenkins, J. "Diagnostic criteria for schizophrenia and related psychotic disorders: Integration and suppression of cultural evidence in DSM-IV", *Transcultural Psychiatry* 35 (1998):352-376.
- Hutton, S.B et al, "Decision making deficits in patients with first episode and chronic schizophrenia", *Schizophrenia Research* 55 (2002):249-257.
- Illades, C. y A. Rodríguez Kuri, *Ciencia, Filosofía y sociedad en cinco intelectuales del México liberal*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2001.

- Illades, C. y G. Leidenberger, *Polémicas intelectuales del México moderno*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, México, 2008.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía, “Encuesta en Hogares sobre Disponibilidad y uso de las Tecnologías de la Información” <http://www.inegi.org.mx/Sistemas/temasV2/Default.aspx?s=est&c=19007>
- Instituto Nacional de Psicopedagogía de la Secretaría de Educación Pública, *Departamento de Psicopedagogía y Médico Escolar*, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1936.
- Jablensky, A. “Multicultural studies and the nature of schizophrenia: A review”, *Journal of the Royal Society of Medicine* 80 (1987):162-167.
- Jackson, H. “Is there a schizotoxin? En N. Eisenberg y D. Glasgow (eds), *Current Issues in Clinical Psychology* 39 (1986):765-770.
- James, W. *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1999.
- Jameson, F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Verso, London, 1991.
- Jameson, F. “Marx’s Purloined Letter”, en M. Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida*, Verso, London, 1999, pp.26-67.
- Jaspers, K. *Psicopatología general*, FCE, México, 2006.
- Jaúregui Balenciaga, I y P. Méndez Gallo, *Modernidad y delirio: Ciencia, Nación y Mercado como escenarios de la locura*, Escalera, Madrid, 2009.
- Jilek W.G y L. Jilek-Aall, “Transient psychoses in Africans”, *Psychiatria Clinica* 3 (1970):337-364.
- Job et al, D.E “Structural gray matter differences between first-episode schizophrenics and normal controls using voxel-based morphology”, *Neuroimage* 17 (2002): 880-889
- Johnstone, E.C et al, “Cerebral ventricular size and cognitive impairment in chronic schizophrenia”, *Lancet* 2 (2006):924-926
- Kafka, F. *El proceso*, Colihue, Buenos Aires, 2005.
- Kaplan, R. *Medicalizar la mente: ¿Sirven de algo los tratamientos psiquiátricos?*, Herder, Barcelona, 2011
- Kerckhove, de D. *La piel de la cultura: investigando la nueva realidad electrónica*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Kerckhove, de D. *Inteligencias en conexión, hacia una sociedad de la web*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Kitayama, N et al , “Smaller volume of anterior cingulate in abuse-related posttraumatic stress disorder”, *Journal of Affective Disorders* 90 (2006): 171-174.
- Kleinman, A. “Anthropology and psychiatry: The role of culture in cross-cultural research on illness”, *British Journal of Psychiatry* 151 (1987):447-454.
- Kleinman, A. “Depression, somatization and the new-cross cultural psychiatry”, *Social Science and Medicine* 2 (1977): 3-10.
- Kleinman, A. *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Personal Experience*, The Free Press, Nueva York. 1988.
- Konrad, M. *Narrating the New Predictive Genetic: Ethics, Ethnography and Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.
- Kraepelin, E. *La demencia precoz*, Polemos, Buenos Aires, 2008.

- Kraepelin, E. "Comparative Psychiatry", S.R Hirsch y M. Shepherd (eds), *Themes and Variations in European Psychiatry*, Wright, Bristol, 1994, pp.3-6
- Kraepelin, E. "Diagnóstico de la neurastenia" en *La escuela de medicina, periódico dedicado a las ciencias médicas*, t.18-7 (1903): 145-152.
- Kretschmer, E. *Physique and Character: An Investigation of the Nature of Constitution and of the Theory of Temperament*, Harcourt, Brace and Company, New York, 1936.
- Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973.
- Kuri Juaristi, J.O. "El mercado farmacéutico en México: Patentes, similares y genéricos", *Mercadotecnia global. Revista de mercados y negocios internacionales* en <http://www.mktglobal.iteso.mx/index.php>
- Kuri Pineda, E.E "Claves para decodificar un actor colectivo: El caso de san Salvador Atenco", *Argumentos* 19- 51 (2006):11-28.
- Labastida, S. "Acción del alcohol más allá del individuo", *Gaceta médica de México* 14-15 (1879):305-311.
- Lacan, J. *Seminario 3. Las psicosis*, Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Laplantine, F. *Antropología de la enfermedad*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1999.
- Laqueur, T. *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Latour, B. *Ciencia en acción: cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad*, Labor, Barcelona, 1992.
- Latour, B. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*, Debate, Madrid, 1993
- Latour, B. "Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas", *AIBR. Revista de antropología iberoamericana* (2005):1-21.
- Latour, B. *Petite réflexion sur le culte des dieux faitiches*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1996.
- Latour, B. *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor red*, Manantial, Buenos Aires, 2005.
- Latour, B. *The Pasteurization of France*, Harvard University Press, Cambridge, 1988.
- Latour, *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Gedisa, Barcelona, 2001.
- Lavista, P. *Algunas consideraciones sobre la teoría infecciosa de la esquizofrenia*, Tesis de la Facultad Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1935.
- Lavista, R. "Relaciones entre la medicina y la jurisprudencia", *Anuario de Legislación y Jurisprudencia*, 12 (1895):242-252.
- Leclaire, S. *Écrits pour la psychoanalyse 1. Demeures de l'ailleurs*, Le Seuil / Éditions Arcanes, Paris, 1998.
- Leroi-Gourhan, A. *Le geste et la parole: technique et langage*, Albin Michel, Paris, 1964.
- Leuret, F. *El tratamiento moral de la locura*, Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 2001.
- Lévi- Strauss, C. "El hechicero y su magia", *Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1995, pp.195-210.
- Lévi-Strauss, C. "Introducción a la obra de Marcel Mauss" en Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp.13-44 [ "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, PUF, Paris, 1960, pp. iv-liii]

- Lévi-Strauss, C. *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1997.
- Levin, D.M (ed), *Pathologies of the Modern Self: Postmodern Studies of Narcissism, Schizophrenia and Depression*, New York University Press, New York and London, 1987.
- Lewis, S.W. “Computed tomography in schizophrenia, 15 years on”, *British Journal of Psychiatry*, 157 (1990): 16-24
- Lock M y Vinh –Kim Nguyen, *Anthropology of Biomedicine*, Wiley-Blackwell, Massachusetts, 2010.
- Lomnitz, C. “Bordering on Anthropology: The Dialectics of a National Tradition in Mexico”, *Revue de Synthèse*, vol.121, serie 4, 3-4, (2000):345-380.
- López Beltrán, C. “Enfermedad hereditaria en el siglo XIX: discusiones francesas y mexicanas” en L. Cházaro (ed), *Medicina, ciencia y sociedad en México, Siglo XIX*, El Colegio de Michoacán Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2002, pp.95-120.
- López Beltrán, C. “Para una crítica de la noción de raza”, *Ciencias* 60-61 (2001): 98-106.
- López Beltrán, C. “Sangre y temperamento. Pureza y mestizajes en las sociedades de castas americanas” en C. López Beltrán y F.Gorbach (coords.), *Saberes locales: ensayos sobre historia de la ciencia en América Latina*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2008, pp.298-342.
- López –Muñoz F et al, “Aspectos históricos del descubrimiento y de la introducción clínica de la clorpromazina: Medio siglo de psicofarmacología”, *Frenia* 2-1 (2002):77-107.
- López, L. ”Estado actúa en defensa propia” en *Milenio*, 19/02/2011 en <http://www.milenio.com/node/650328>
- Loraux, N. *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires, 2008.
- Machado Dias A y A. Luiz Rodrigues. “La disolución de la paradoja etiológica de la esquizofrenia”, *Alcmeon, Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica*, 15-3 (2009):196-209.
- Mackay A. et al, “Increased brain dopamine and dopamine receptors in schizophrenia”, *Archives of General Psychiatry* 39 (1982):991-997.
- Mackenna, P.J. *Schizophrenia and Related Syndroms*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Macouzet, R. “Por qué riñen los bebedores de pulque”, *El Imparcial*, México DF, 24 de noviembre de 1900, pp.1-3.
- Maj, M. y F. M Ferro, *Anthology of Italian Psychiatry Texts*, World Psychiatric Association, 2002, pp.199-214. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/9780470986714.fmatter/pdf>
- Malabou, C. *¿Qué hacer con nuestro cerebro?*, Arena, Madrid, 2007.
- Maldonado y Morón, I. *Estudio del suicidio en México fundado en datos estadísticos*, Tesis de medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1876.
- Mancilla Villa, M.L. *Locura y mujer durante el Porfiriato*, Círculo psicoanalítico mexicano, México, 2001.
- Manser, A. “Dolor y lenguaje privado” en P. Winch et al, *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*, Eudeba, Buenos Aires, 1971, pp. 147-163
- Marchais, P. *Magie et mythe en psychiatrie*, Masson, Paris, 1977.
- Martínez Baca, F y M. Vergara, *Estudios de antropología criminal*, Imprenta de Benjamín Lara, Puebla, 1892.

- Martínez Baca, F. *Los tatuajes. Estudio psicológico y médico-legal en delincuentes y militares*, Tipografía de la Oficina Impresora del Timbre, Palacio Nacional, México, 1899.
- Martínez, F. “Mondragón niega militarización en DF”, *El Universal*, 27/01/2011 en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/740563.html>
- Martínez Hernández, A. “El DSM-IV y la biologización de la cultura”, Enrique Perdiguer y Josep M. Comelles (eds), *Medicina y cultura*, Bellaterra, Barcelona, 2000, pp.249-276.
- Martínez Hernández, A. *Antropología médica: Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- Martínez-Hernández, A. “Cuerpos fantasmales en la urbe global”, *Fractal: Revista de psicología* 21-2 (2009):223-236.
- Marx, K. *El capital*, t.1, en *Obras completas* de Karl Marx y Friedrich Engels, vol.40, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- Masuzawa, T. *In Search of Dreamtime: The Question for the Origin of Religion* University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Mauss, M. “Técnicas y movimientos corporales”, *Sociología y antropología*, , Tecnos, Madrid, 1971, pp.337-358.
- Mauss, M. “Esbozo de una teoría general de la magia”, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp.45-154.
- Medina-Mora, M.E et al, “Prevalencia de trastornos mentales y uso de servicios: Resultados de la encuesta nacional de epidemiología en México”, *Salud mental* 26 (2003):pp.1-16
- Meloni, C. “Epitafios: Aporías de la conjuración” en C. de Peretti (ed), *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Trotta, Madrid, 2003, pp.65-78.
- Mendoza, M. *La locura de nuestro tiempo*, Seix Barral, Bogotá, 2009.
- Merleau-Ponty, M. *The Primacy of Perception*, Northwestern University Press, Evanston, 1964.
- Mischler, E.G et al. *Social Contexts of Health, Illness, y Patient Care*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
- Moncrieff J. y P. Thomas, “Psychiatry should reduce commercial sponsors-hip. Carta al sitio web del British Medical Journal” en [www.bmj-com/cgi/eletters/324/7342/886#21632](http://www.bmj-com/cgi/eletters/324/7342/886#21632)
- Morales Ramírez, F.J, *La apoteosis de la medicina del alma: Establecimiento, discurso y praxis del tratamiento moral de la enajenación mental en la ciudad de México, 1830-1910*, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.
- Moreno de los Arcos, R. *La polémica del darwinismo en México siglo XIX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1984.
- Muñoz y Revilla, L.G. *El tratamiento de las frenopatías*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1875.
- Murugaiyah K et al. “Chronic continuous administration of neuroleptic drugs alters cerebral dopamine receptors y increases spontaneous dopaminergic action in the striatum”, *Nature* 296 (1982):570-572.
- Nabokov, V. *Cuentos completos*, Alfaguara, Madrid, 2011.
- Nancy, J.L. *La comunidad desobrada*, Arena, Madrid, 2001.
- Nemeroff C. et al, “Posttraumatic stress disorder: A state of the science review”, *Journal of Psychiatric Research* 40 (2006):1-21.



- Nieto, A. *La obra científica de Dionisio Nieto*, Instituto de Investigaciones Biomédicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.
- Noll, R. *American Madness: The Rise and Fall of Dementia Praecox*, Harvard University Press, Cambridge/London, 2011.
- Novella, E.J y R. Huertas. “El síndrome de Kraepelin-Bleuler –Schneider y la conciencia moderna: Una aproximación a la historia de la esquizofrenia”, *Clínica y salud*, 21-3 (2010):205-219.
- Núñez Chávez, F. *Estudio clínico de los delirios sistematizados alucinatorios*, Tesis de la Facultad Nacional de Medicina de México, México, 1926.
- Nutini, H. *Bloodsucking Witchcraft: An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, University of Arizona Press, Tucson, 1993.
- Obeyesekere, G. *The Work of Culture: Transformation in Psychoanalysis and Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago, 1990
- Odier, C. *Anxiety and magic thinking*, International University Press, New York, 1947.
- Olvera, J. “La epilepsia y la histeria, la neurosis hereditaria y degenerativa ¿deben considerarse como impedimento para el matrimonio?”, *Primer Concurso científico*, Tipografía de la Secretaría de Fomento, México, 1895.
- Oneto Barenque, G. *Un loco, un anómalo, ¿puede ser responsable?*, Tesis de Medicina, Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1924.
- Ordaz, P. “El narco mexicano acorrala la política”, *El país*, 30/06/2010, en [http://www.elpais.com/articulo/internacional/narco/mexicano/acorrala/politica/elpepiint/20100630elpepii nt\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/narco/mexicano/acorrala/politica/elpepiint/20100630elpepii nt_1/Tes)
- Pacheco, L.E. *El último mundo*, Mondadori, México, 2009.
- Padilla Arroyo, A. *De Belem a Lecumberri. Pensamiento social y penal en el México decimonónico*, Archivo General de la Nación, México, 2001
- Palti, E. J. *La invención de una legitimidad: Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)*, FCE, México, 2005.
- Parra, P. “Según la psiquiatría ¿puede admitirse la responsabilidad parcial o atenuada?”, *Anuario de Legislación y Jurisprudencia* 12 (1895):225-237.
- Parra, P. *Ensayo sobre la patogenia de la locura*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1878.
- Patiño Rojas, J.L e I. Sierra Macedo, *Cincuenta años de psiquiatría en el Manicomio General*, Secretaría de Salud/ Archivo Histórico, México, 1965.
- Patiño Rojas, J.L. “El mundo del esquizofrénico” en Sergio J. Villaseñor Bayardo et al , *Antología de textos clásicos de psiquiatría latinoamericana*, Gladet, Guadalajara, 2002, pp.287-296.
- Patlán Martínez, E. *Historia de la psicología en México, 1867-1910. Estudio de caso: el Hospital de San Hipólito*, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Payá V y M.A Jiménez (coords), *Institución, familia y enfermedad mental: Reflexiones socioantropológicas desde un hospital psiquiátrico*, Juan Pablos/Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2010.
- Peón del Valle, J. “Importancia de los sentimientos en la genesiología del delirio de persecución. Ensayo de psicopatología patológica aplicada al tratamiento moral de la enagenación mental”. Memoria presentada a la Academia Nacional de Medicina para el concurso de Enfermedades Mentales y Nerviosas, *Gaceta médica de México*, 1- 3º (1906):219-270.

- Pereña, F. *El hombre sin argumento*, Síntesis, Madrid, 2002.
- Pérez Álvarez, M. "The magnetism of neuroimaging: Fashion, myth and ideology of the brain", *Papeles del Psicólogo*, 32-2 (2011):98-112.
- Pérez Álvarez, M. *El mito del cerebro creador: cuerpo, conducta y cultura*, Alianza, Madrid, 2011.
- Pérez Álvarez, M. *Las raíces de la psicopatología moderna: La melancolía y la esquizofrenia*, Pirámide, Madrid, 2012.
- Peza, J de D. *La beneficencia en México*, Imprenta de Francisco Díaz de León, México, 1881.
- Piccato, P. "La construcción de las perspectivas científicas: miradas porfirianas a la criminalidad", *Historia mexicana* 48 (1997):133-181.
- Pietz, W. "The Problem of the Fetish, II", *Res* 13 (1987): 23-45
- Pietz, W. "The Problem of the Fetish, IIIa", *Res* 16 (1988):105-123
- Pietz, W. "The Problem of the Fetish, I", *Res* 9 (1985): 5-17.
- Pinel, P. *Tratado médico filosófico sobre la enajenación mental o la manía*, Nieva, Madrid, 1988.
- Pinney, C y N. Thomas (eds), *Beyond Aesthetics: Art and the Technologies of Enchantment*, Berg, New York, 2001.
- Postel J.y C. Quérel (coords). *Nueva historia de la psiquiatría*, FCE, México, 2000.
- Programa nacional de acción específico 2007-2012 de Atención en salud mental*, Secretaría de salud, México, 2008
- Pruneda, A. "La higiene y la medicina sociales", en *La gaceta médica de México*, 64-3 (1933):122-136.
- Radcliffe-Brown, A.R. *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona, 1972
- Raine A y D. Myers, "Schizoid personality, inter-hemispheric transfer and left hemisphere over-activation", *British Journal of Clinical Psychology* 27 (1988):333-347
- Ramírez Moreno, S. "Causas y tratamientos de la esquizofrenia", *Gaceta médica de México* 74-1 (1944):93-116, 189-212.
- Ramírez Moreno, S. "Higiene mental escolar en México. Labor que debe desarrollarse. Formación de Ligas y Comités", *Revista Mexicana de Psiquiatría Neurología e Higiene Mental* 3-18 (1937):7-10.
- Ramírez Moreno, S. "Tratamiento de la esquizofrenia por choques convulsivos de pentametilentetrazol", *Gaceta Médica de México* 48-5 (1938): 449-471.
- Ramírez Moreno, S. "Tratamiento de la esquizofrenia por choques convulsivos de pentametilentetrazol", *Gaceta Médica de México* 48-5 (1938): 449-471
- Ramírez Moreno, S. *La asistencia psiquiátrica en México*, Secretaría de Salubridad y Asistencia, México, 1950.
- Read, J et al, *Modelos de locura*, Herder, Barcelona, 2006
- Régis, E. *Précis de Psychiatrie*, Doin, Paris, 1909.
- Reyes, A. "Contribución para el estudio del hipnotismo en México", *La gaceta de medicina de México* 22-61(1887):450-463.
- Ríos Molina, A. "Un mesías ladrón y paranoico en el manicomio de La Castañeda. A propósito de la importancia historiográfica de los locos", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea en México* 37 (2009):71-96.

- Ríos Molina, A. *La locura durante la revolución mexicana: Los primeros años del Manicomio General La Castañeda, 1910-1920*, El Colegio de México, México, 2009.
- Ríos Molina, A. *Memorias de un loco anormal: El caso de Goyo Cárdenas*, Debate, México, 2010.
- Rivadeneira, M. *Apuntes sobre la estadística de la locura en México*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1887.
- Rivera Garza, C. *La Castañeda. Narrativas dolientes desde el manicomio general. México, 1910-1930*, Tusquets, México, 2010.
- Rivera Garza, C. "Dangerous Minds: Changing Psychiatric Views of the Mentally Ill in Porfirian Mexico 1876-1911", *Journal of the History of Medicine* 56 (2001):36-67.
- Roa, A. *Consideraciones generales de acerca de la enagenación mental precedidas de algunas nociones sobre facultades intelectuales*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1870.
- Roberts G.W, y P.J Harrison, "Gliosis and its implications for the disease process" En P. J. Harrison y G.W. Roberts (Eds.), *The Neuropathology of Schizophrenia: Progress and Interpretation*, Oxford University Press, New York, 2000, pp.137-150.
- Roberts G.W. "Schizophrenia: A Neuropathological Perspective", *British Journal of Psychiatry* 158 (1991): 8-17
- Rocha, G. *Las instituciones psicoanalíticas en México: Un análisis sobre la formación de analistas y sus mecanismos de regulación*, Tesis de Maestría en Psicología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1998
- Rodríguez Caballero, J. *Estudio sobre la confusión mental*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional de México, México, 1920
- Roheim, G. *Magic and schizophrenia*, International University Press, New York, 1955.
- Rojas, E.S *Epilepsias criminales*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1908.
- Rojas, E.S *La histeria psíquica*, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina, México, 1909.
- Rojas, P et al, "Adult mice with reduced Nurr1 expression: an animal model for schizophrenia", *Molecular Psychiatry* 12-8 (2007):756-766
- Rose, J. *States of Fantasy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Rothenberg, M. A, *The excessive Subject: A New Theory of Social Change*, Polity Press, Cambridge, 2010
- Rougagnac, C. *Los criminales en México: Ensayo de Psicología criminal*, Tipografía El Fénix, México, 1904.
- Ruiz Cárdena A. y C.Torralba, "Ser y no ser marxista a la vez", C. de Peretti (ed), *Espectrografías (desde Marx y Derrida)*, Trotta, Madrid, 2003, pp.113-130.
- Ruiz Gutiérrez, R. *Positivismo y evolución: La introducción del darwinismo en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1987.
- Ruiz López, I y D. Morales Heinen. "La obra de Emil Kraepelin y su influencia en México a setenta años después de su muerte", *Archivo de Neurociencias* 1-3 (1996):196-197.
- Russell, J.D y M.G Roxanas, "Psychiatry and the frontal lobes", *Australian y New Zealand Journal of Psychiatry* 24 (1990):113-132
- Ryle, J.A. "The Meaning of Normal" en B. Lush, *Concepts of Medicine*, Pergamon, New York, 1961, pp.137 – 149.

- Sackett D.L et al, "Evidence based medicine: what it is and what it isn't", *British Medical Journal* 312 (1996): 71-72.
- Sacks, O. *Despertares*, Anagrama, Barcelona, 2005.
- Sacristán, "La contribución de La Castañeda a la profesionalización de la psiquiatría mexicana", en *Salud mental* 33, (2010):473-480.
- Sacristán, M.C. *Locura y disidencia en el México ilustrado 1760-1810*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1994.
- Sacristán, M.C. "Dangerous Minds: Changing Psychiatry Views of the Mentally Ill in Porfirian Mexico 1876-191" *Journal of the History of Medicine* 56 (2001): 36-67.
- Sacristán, M.C. "En defensa de un paradigma científico: el doble exilio de Dionisio Nieto en México 1940-1985" en Rafael Huertas et al, *De la edad de plata al exilio: construcción y reconstrucción de la psiquiatría española*, Frenia, Madrid, 2007, pp.327-346.
- Sacristán, M.C. "Entre curar y contener: La psiquiatría mexicana ante el desamparo jurídico (1870-1944)", *Frenia* 2 -2, (2002):61-80.
- Sacristán, M.C. "Historiografía de la locura y de la psiquiatría en México. De la Hagiografía a la historia posmoderna", *Frenia* 5-1 (2005):9-33.
- Sacristán, M.C. *Locura e inquisición en la Nueva España 1571-1760*, FCE, México, 1992.
- Sacristán, M.C. *Locura y justicia en México. La psiquiatría, la familia y el individuo frente a la modernidad liberal: El caso Raygoza (1873-1877)*, Tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, 1999.
- Saldaña, J.J (Coord.), *La casa de Salomón en México: estudios sobre la institucionalización de la docencia y la investigación científicas*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005.
- Salgado, S. *Impresión general sobre el aumento de las enfermedades mentales*, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1933
- Sánchez Mendiola, M. "La medicina basada en evidencias en México: ¿Lujo o necesidad?", *Anales médicos Hospital ABC* 46 -2 (2001): 97-103.
- Santamarina, R. "Conocimiento actual del niño mexicano desde el punto de vista médico-pedagógico", *Memoria del primer Congreso Mexicano del Niño*, El Universal, México, 1921, pp.264-266.
- Santner, E.L. *My Own Private Germany: Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton University Press, Princeton, 1996.
- Santner, E.L. *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*, The University of Chicago Press, Chicago, 2011.
- Sarlo, B. "El centro comercial" en *La jirafa con tacones. Revista de comunicación* 11-2 (2006):1-10.
- Sarlo, B. *La ciudad vista*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- Sass, L. "Interpreting schizophrenia: Construal or construction? A reply to Robert Barrett", *Culture, Medicine, Psychiatry* 22 (1998):495-503
- Sass, L. "Self and world in schizophrenia: Three classic approaches", *Philosophy, Psychiatry, Psychology* 8 (2001):251-270.
- Sass, L. *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1994
- Sass, L. *The Paradoxes of Delusion: Wittgenstein, Schreber and the Schizophrenic Mind*, Cornell University Press, Ithaca, 1994.

- Scarry, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford University Press, New York, 1985.
- Schneider, K. *Psicopatología clínica*, Triacastela, Madrid, 1997.
- Schulz, S.C et al, “Both schizophrenics and bipolar adolescents differ from controls on MRI measures”, *Schizophrenia Research* 29 (1998): 81
- Scott, J. “The Evidence of Experience”, *Critical Inquiry* 17 (1991):773-795.
- Segato, R. L. *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Universidad Nacional de Quilmes /Prometeo, Buenos Aires, 2003.
- Segato,R.L. *La Nación y sus Otros*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.
- Seligman, C. “Temperament, conflict and psychosis in a stone-age population” *British Journal of Medical Psychology* 9-3 (1929):187-202.
- Sérieux P. y J. Capgras, *Locuras rasonantes. El delirio de interpretación*, Ergon, Madrid, 2007.
- Servicios de Salud Mental, *Programa específico de esquizofrenia 2001-2006*, Secretaría de Salud, México, 2002.
- Sierra, J. “Problemas sociológicos de México” (10 de enero de 1897), *Obras completas*, t.5, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1948.
- Silva Forné, C. “Patrones del abuso policial en la ciudad de México”, [http://www.insyde.org.mx/images/patrones\\_del\\_abuso\\_policial\\_carlos%20silva.pdf](http://www.insyde.org.mx/images/patrones_del_abuso_policial_carlos%20silva.pdf)
- Sluhovsky, M. *Believe Not Every Spirit: Possesion, Mysticism and Discernment in Early Modern Catholicism*, University of Chicago Press, Chicago, 2007.
- Smith G.N y W.G Lacano, “Lateral ventricular enlargement in schizophrenia and choice of control group”, *Lancet* 1 (1987): 1450.
- Smith, J. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago, 2004.
- Somolinos D’Ardois, G. *Historia de la psiquiatría en México*, Sept.-Setentas, México, 1976.
- Sosa, S. “La embriaguez y la dipsomanía”, *Gaceta médica de México* 1-2ªserie (1901):20-24; 34-35; 228-230.
- Sosa, S. “La responsabilidad en los epilépticos”, *Gaceta médica de México* 24 (1893):96-106.
- Speckman Guerra, E. “Infancia es destino. Menores delincuentes en la ciudad de México (1884-1910)”, en C. Agostoni y E. Speckman Guerra (eds.), *De normas y transgresiones, enfermedad y crimen en América Latina (1850-1920)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, pp.225-253.
- Speckman Guerra, E. “El cruce de dos ciencias: conocimientos médicos al servicio de la criminología (1882-1901)” en L. Cházaro (ed), *Medicina, ciencia y sociedad en México, Siglo XIX*, El Colegio de Michoacán Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo , México, 2002, pp.211-230.
- Speckman Guerra, E. “El Porfiriato”, *Nueva Historia mínima de México*, El Colegio de México, México, 2004, pp.192-224.
- Speckman Guerra, E. “Los jueces, el honor y la muerte. Un análisis de la justicia (Ciudad de México, 1871-1931)” *Historia mexicana*, 55-4 (2006):1411-1466.

- Speckman Guerra, E. *Crimen y castigo. Legislación penal, Interpretaciones de la criminalidad y administración de justicia (Ciudad de México, 1872-1910)*, Colegio de México /Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2007.
- Stepan, N. *The Hour of Eugenics: Race, Gender and Nation in Latin America*, Cornell University Press, New York, 1996.
- Stern, “Madres conscientes y niños anormales: la eugenesia y el nacionalismo en el México posrevolucionario”, en L. Cházaro (ed), *Medicina, ciencia y sociedad en México, Siglo XIX*, El Colegio de Michoacán Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2002, pp.293-336.
- Stern, A. “Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario 1920-1960” *Relaciones. Estudios de historia y sociedad* 21-81 (2000):57-92.
- Stiegler, B. “Para una nueva crítica de la economía política” en <http://brumaria.net/wp-content/uploads/2011/10/271.pdf>
- Stiegler, B. *La técnica y el tiempo III: el tiempo del cine y la cuestión del malestar*, Hiru, Hondarribia, 2004.
- Storch, A. *The Primitive Archaic Form of Inner Experiences Schizophrenia, Nervous and Mental Disease*, Publishing Company, New York and Washington, 1924
- Styers, R. *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Oxford University Press, New York, 2004.
- Suárez y López Guazo, L. *Determinismo biológico: La eugenesia en México*, Tesis de Doctorado en Ciencias Biológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Subbotsky E.V y G. Quinteros. “Do cultural factors affect causal beliefs? Rational and magical thinking in Britain and Mexico”. *British Journal of Psychology* 93 (2002):519–543.
- Subbotsky, E.V. “Magical thinking in judgements of causation: Can anomalous phenomena affect ontological causal beliefs in children and adults?” *British Journal of Developmental Psychology* 22 (2004):123–152.
- Taussig, *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative*, Stanford University Press, California, 1999.
- Taussig, M. *Un gigante en convulsiones: El mundo como sistema nervioso en emergencia permanente*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Taussig, M. “Reification and the Consciousness of the Patient”, *Social Science and Medicine* 14 (1980): 3-23.
- Taussig, M. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*, Nueva Imagen, México, 1980.
- Taussig, M. *Mimesis and Alterity: a Particular History of the Senses*, Routledge, New York, 1993
- Taussig, M. *The Magic of State*, Routledge, New York and London, 1997.
- Taylor, C. *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Teicher, M.H et al, “Neurobiological consequences of early stress and childhood maltreatment: Are results from human and animal studies comparable?” *Annals of the New York Academy of Sciences* 1071 (2006):313-323.
- Tenorio Trillo, M. *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales 1880-1930*, FCE, México, 1998.
- Tissot, R. y Y. Burnard. “Aspects of cognitive activity in schizophrenia” *Psychological Medicine* 10 (1980):657–663.

Torre González de la A y M. Phalti Murillo Ramírez, “La lucha contra el narco en México: desde una perspectiva de Seguridad Humana”, Observatório de Segurança Humana, ISCS-UTL, Abril 2011, en <http://www.segurancahumana.eu/data/res/8b/608.pdf>

Torrey E. F y Judy Miller. *Invisible Plague: The Rise of Mental Illness from 1750 to the Present*, Rutgers University Press, New Jersey, 2001.

Torrey E.F y A. Bowler, “Geographical distribution of insanity in America: Evidence for an urban factor” *Schizophrenia bulletin* 16 (1990): 591-604.

Torrey E.F et al. “The epidemiology of schizophrenia in Papua New Guinea”, *American Journal of Psychiatry* 131 (1974): 567-573.

Turner, V. *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Taurus, Madrid, 1988.

Tylor, E.B. *Anáhuac o México y los mexicanos*, Juan Pablos, México, 2009.

Tylor, E.B. *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, vol. 1, Brentano, New York, 1964.

Uriás Horcasitas, B. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*, Tusquets, México, 2007.

Uriás Horcasitas, B. *Indígena y criminal: Interpretaciones del derecho y la antropología en México 1871-1921*, Universidad Iberoamericana, México, 2000.

Urrutia, A C. Herrera y M. Mateos, “Los caudillos de la independencia abandonan el Ángel” *La Jornada*, 31/05/2010, en <http://www.jornada.unam.mx/2010/05/31/index.php?section=politica&article=002n1pol>

Venables, P.H. “Cerebral mechanisms, autonomic responsiveness, and attention in schizophrenia” en W.D Spaulding, J.K Cole, (eds), *Nebraska Symposium on Motivation, 1983: Theories of Schizophrenia and Psychosis*, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984. pp. 47-91

Venables, P.H. “Psychophysiological aspects of schizophrenia”, *British Journal of Medicine* 39 (1966): 289-297

Venancio, A.T. “Classifying differences: the dementia praecox and schizophrenia categories used by Brazilian psychiatrists in the 1920s”, *História, Ciências, Saúde* 17-2 (2010):327-343.

Verdú, V. *El estilo del mundo: La vida en el capitalismo de ficción*, Anagrama, Barcelona, 2003.

Verdú, V. *Yo y tú: objetos de lujo*, Debate, Barcelona, 2005.

Vidal, F. “Brainhood: anthropological figure of modernity”, *History of the Human Sciences* 22-1 (2009):5-36.

Vidarte P. (coord), *Marginales: Leyendo a Derrida*, UNED, Madrid, 2000.

Viesca Treviño, B. “La mujer y el alcoholismo en México en el siglo XIX”, *Salud mental* 24-3 (2001): 24-28.

Virilio, P. *El ciber mundo: la política de lo peor*, Cátedra, Madrid, 1999.

Waddington, J.L. “Sight and insight: Regional cerebral metabolic activity in schizophrenia”, *British Journal of Psychiatry* 156 (1990): 615-619.

Walters Heinrich, R. *In Search of Madness: Schizophrenia and Neuroscience*, Oxford University Press, New York, 2001.

Watters, E. *Crazy like us: The Globalization of the American Psyche*, Simon and Schuster, New York, 2011

Weber, M. *El político y el científico* en <http://www.bibliotecabasica.com.ar>

Weinberger, D.R. "Implications of normal brain development for the pathogenesis of schizophrenia", *Archives of General Psychiatry* 44 (1987): 661-666.

Weiner, D.B. *Comprender y curar: Philippe Pinel (1745-1826)*, FCE, México, 2002.

Wheeler, R. *The Complexión of Race: Categories of Difference in Eighteenth- Century British- Culture*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.

Winton Brown, T.T y S. Kapur, "Neuroimaging of schizophrenia: what it reveals about the disease and what it tell us about a patient", *Annals Academy Medicine Singapore* 38 (2009):433-435

Wittgenstein, L. *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, L'Áge d'homme, Paris, 1982 [*Observaciones a la rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1996]

Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Universidad Nacional Autónoma de México/Editorial Crítica, Barcelona, 2004.

Woodruff, P.W.R y S. Lewis, "Structural brain imaging in schizophrenia", en S. Lewis y N. Higgins (Eds), *Brain Imaging in Psychiatry*, Blackwell, Oxford, 1996, pp.188-214

Zayas, de R. *Fisiología del crimen. Estudio jurídico-sociológico*, Imprenta de R. de Zayas, Veracruz, 1885.

Zayas, de R. *La redención de una raza. Estudio sociológico*, Tipografía de Rafael de Zayas, Veracruz, 1887.

Zea, L. *El positivismo en México: Nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1968.

Zizek, "The Cyberspace Real: Between Perversion y Trauma" en <http://www.mii.kurume-u.ac.jp/~leuers/zizek-cyberspacereal.htm>

Zizek, S. *Arriesgar lo imposible: conversaciones con Glyn Daly*, Trotta, Madrid, 2006.

Zizek, S. *El acoso de las fantasías*, Siglo XXI, México, 2007.

Zulaika J y W. A. Douglass, *Terror and Taboo: The Follies, Fables and Faces of Terrorism*, Routledge, New York, 1996.