



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

**De la relatividad cultural a la universalidad
psíquica:**

La aparición de la psiquiatría transcultural

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A :

JORGE ISAAC ATALA DELGADO

Director:

Dr. Mario Alberto Castillo Hernández

Asesores: Dr. Gabriel Bourdin Rivero

Dra. Pilar Máynez

Dr. Carlos Salvador Ordoñez Mazariegos

Dr. Guillermo Paleta Pérez



México, D.F., otoño del 2012



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Prefacio

El siguiente trabajo se presenta ante el lector como el resultado de un esfuerzo científico que pretende dar resultados sólidos a las disciplinas de las cuales se desprende. Debido a esta pretensión el texto que presentamos a continuación no es un estudio etnográfico en sí sino que más bien apunta a ser un estudio de primera instancia epistemológico y en un plano más ambicioso un esbozo de pensamiento filosófico.

La consideración epistémico-filosófica radica en que la pregunta guía de este texto no es *qué hace cierto grupo ante una situación específica como la psiquiátrica* sino cómo podría la antropología hacer frente a la cuestión psiquiátrica y cómo esta segunda debería y ha sido transformada por la mirada antropológica de las últimas décadas.

Pero ha sido muy complicado abordar este aspecto ya que lateralmente otro problema está implicado. Para poder colocar a la antropología y a la psiquiatría en un lugar común es necesario que ese lugar exista y que los problemas de cada una de estas disciplinas provengan de él. La primera y fácil salida consiste en buscar en el marco social un problema al que una de las dos ciencias se enfrente, mientras la otra brinde solución por lo menos de manera parcial; éste es el problema de la migración y, por ende, la multiculturalidad para la psiquiatría, al que aparentemente le aporta una solución la etnología.

Los estudios etnopsiquiátricos son la prueba de esta antropologización de la psiquiatría; estos estudios se encuentran cada vez más lejos de la investigación farmacológica y más próximos a las especificidades regionales de la conducta humana, prueba de ello es que la versión cuarta del manual diagnóstico y estadístico de enfermedades mentales DSM-IV contiene un apartado dedicado a enfermedades asociadas a la cultura, además de una serie de advertencias que indican que toda enfermedad mental encuentra posibilidades y determinaciones en el entorno cultural específico en el que se desarrolle.

De esta manera parecería resuelto el problema de la psiquiatría al haber llegado forzosamente al terreno de una antropología que se ha especializado, desde la etnología, en estudios culturales específicos, en la descripción y comprensión de los mismos y que, por lo menos, ofrece un cuerpo metodológico consistente para hacer frente a esta problemática. Sin embargo, tomar esta aparente solución empuja a ignorar una serie de cuestiones que subyacen a esta coincidencia intercientífica o, como suele llamarse actualmente multidisciplinaria.

De mantener este problema y su aparente solución se caería de inmediato en una antropología utilitaria, es decir, una antropología que *sirve para...* mas no que *pregunta por...* lo que la convierte en una herramienta de una técnica y no en un verdadero quehacer científico. No basta, sin embargo, con conformarse con un *preguntar por* cualquier fenómeno para hacer una ciencia, también las disciplinas técnicas se hacen preguntas de este tipo pero sus objetos están muy lejos de ser universales y de tomar verdadero carácter científico. Tanto la antropología como la medicina esbozadas en esta tesis apuntan a una pregunta mucho más cercana a lo esencial: ¿qué es el hombre?

Evidentemente existe una premisa fundamental en el inicio de este trabajo, a saber, que toda ciencia siempre está dirigida hacia su origen antes que a hacia su objeto; este último es la manera en la que una ciencia se mantiene apuntando hacia sí misma y determinándose tanto en sus fundamentos como en sus posibilidades técnicas. Siguiendo esta línea es posible observar que los estudios técnicos son producidos en un plano muy superficial de cualquier ciencia, estos son sólo reproducciones de esa relación de los fundamentos científicos pero no la puesta en cuestión de los mismos. Si el objeto de una ciencia está ahí para determinar sus fundamentos, preguntar por él es replantear esta determinación; la reproducción metodológica observable en la mayoría de los estudios técnicos de una disciplina científica sólo puede reproducir estos fundamentos mas no cuestionarlos. Sin embargo, las inconsistencias inherentes a todo estudio técnico, es decir a las investigaciones basadas en la reproducción metodológica de los fundamentos de una ciencia, son una vía sólida hacia las inconsistencias en la constitución objetiva de una ciencia y por lo tanto el camino hacia su porvenir científico.

En muchos casos el replanteamiento de los cimientos de una ciencia puede llevar a una reconstitución epistemológica o a lo que se llama ruptura paradigmática dentro de la misma, es decir que todo el edificio científico puede derrumbarse y ceder el terreno a una nueva y más sólida construcción, éste fue el caso del compuesto universal en la ciencia newtoniana frente a la física atómica posterior a Einstein. Sin embargo, como puede verse aún en este ejemplo, aunque el edificio de la física fue derrumbado, el nuevo modelo se construyó sobre el mismo terreno y es por ello que Newton sobrevive en la enseñanza escolar de nuestro tiempo.

Pero una manera mucho más “profunda” de pensamiento podría ser capaz de reconocer el terreno sobre el que el terreno de una ciencia está delimitado y mostrar lo real o ficticio de estos límites para así construir una ciencia no sobre el mismo terreno sino más allá de éste y ésta sería –quizá- una ciencia de lo pensable.

Esta tesis no puede inscribirse en ninguno de los dos sitios y lamentablemente sólo puede aspirar a ser la prueba del camino recorrido entre los dos problemas planteados anteriormente. Si al inicio se dio que esta tesis pretende ser una aportación epistemológica a las disciplinas de las que se desprende, es necesario

decir que esta pretensión se queda en ese plano y espera que los lectores, sean quienes evalúen los alcances de este trabajo, así como su solidez y sus posibilidades posteriores.

De la relatividad cultural a la universalidad psíquica: La aparición de la psiquiatría transcultural.

...Para el pensamiento actual, que es representativo y que, desde todo punto de vista, obtiene su forma de cálculo técnico y científico, el objeto de conocimiento es asunto de método. Y, de hecho, el método es la consecuencia más extrema de la degeneración de lo que es un camino.

Para el pensamiento meditativo, en cambio, el camino pertenece dentro de lo que llamamos región (Gegend). Para decirlo de modo alusivo, la región –entendida como lo que viene-en-contrario (Gegnende)- es el Claro (Lichtung) dador de lo libre donde lo esclarecido (Gelichtete), junto con lo que se oculta llegan al espacio libre (Freie). Lo dador de lo libre de la región que a la vez cobija es la puesta-en-camino (Be-wägung) donde son dados los caminos que pertenecen a la región.¹

¹ Heidegger, Martin (2002). *De camino al habla*. España; Serbal. P. 146

En las ciencias, el tema de investigación no está solamente propuesto por el método, está, a la vez, implantado en el método y permanece subordinado a él. La carrera enloquecida que arrastra hoy a las ciencias –ellas mismas no saben hacia dónde- proviene de un impulso cada vez más fuerte; el impulso del método, cada día más subordinado a la técnica y a sus posibilidades. Todo el poder del conocimiento reside en el método. El tema tiene su lugar dentro del método.²

² Heidegger, Martin (2002). *De camino al habla*. España; Serbal. P. 132

Introducción

El texto que será leído a continuación es producto no de dos años de maestría sino de casi una década de intentos para resolver dos preguntas fundamentales: ¿Qué es el hombre? y ¿hay manera de saberlo?³

Estas dos preguntas quizá no han encontrado respuesta definitiva en esta tesis pero han sido situadas en el camino hacia su solución; sin embargo, podemos decir que es probable que este nuevo camino parezca más complejo y largo que el recorrido hasta ahora; esperamos haberlo trazado con la claridad suficiente para que cualquier lector lo mire al final de este texto.

Como podrá verse desde ahora, en este trabajo conviven varias disciplinas diversas que –en su momento- sirvieron como guía y apoyo tanto teórico como práctico en el camino que derivó en la aproximación antropológica que sirve de pretexto al desarrollo de las tesis. Disciplinas como el psicoanálisis, el materialismo histórico, la historia o la sociología serán referenciadas a través de algunos de sus más importantes productores: Freud, Lacan, Foucault, Durkheim o Marx aparecerán por todo el texto porque ellos han sido la causa del mismo; de la misma manera los filósofos como Nietzsche, Heidegger o Hegel se mantendrán presentes como censores a lo largo de cada hipótesis desarrollada en el texto, porque ellos son una advertencia de seriedad y de pensamiento, ellos han sido los ojos por medio de los cuales hemos revisado el texto para no alejarlo tanto de lo esencial y para saber que aún falta muchísimo para poder aproximarnos en definitiva a ello, es decir que han hecho que este texto sea definitivamente inconcluso y lleno de agujeros que prefiguran un porvenir intelectual amplio y aún lejano.

En el costado antropológico podrá observarse una doble tendencia: por un lado la antropología a la que se hace referencia constante es la antropología estructural, obviamente tomando como eje a Claude Levi-Strauss a quien por varias razones consideramos nuestro principal acercamiento al pensamiento antropológico. La segunda tendencia es derivada de la primera y quizá producto de la misma, siendo el asidero metodológico de todo este trabajo, a saber, la lingüística en el costado teórico que plantea y analiza los signos de dos maneras: en sus relaciones con el entorno sociocultural en donde se produce y en la lectura estructural que permeó, como tratamos de demostrar más adelante, todas las ciencias humanas.

³ Como en toda ciencia una apunta al objeto y la otra la método; así podrá notarse que el fundamento de este trabajo es epistemológico primero que cualquier otra cosa.

Queda, pues, marcada la tendencia de esta tesis a la que no calificamos de multidisciplinaria sino de *unidisciplinaria en potencia*, es decir, en el camino hacia la construcción definitiva de una ciencia humana producida por los descubrimientos de esta variedad tan grande de disciplinas que hoy forman un cuerpo teórico que comienza a tener fuerza para separarse de la hegemónicas ciencias naturales. Este texto espera ser un eslabón en esta cadena.

La experiencia psiquiátrica anterior a este trabajo había conducido en la dirección de las consideraciones culturales dentro de esta disciplina, es decir, su necesidad y aplicación si es que ésta existía. Saber qué tan importante era no sólo el hecho de pensar las diferencias culturales en el trabajo institucional sino conocer qué tanto existían factores específicos que determinarían disparidades tales entre los hombres que no pudiera pensarse la ciencia psiquiátrica sin pensar forzosamente la cultura resultó el camino casi obligado para el desarrollo subsiguiente.

Sin embargo, este recorrido derivó en una serie de novedades inesperadas de entre las cuales se deriva una tesis fundamental: *Las diferencias culturales no son más que un resultado de la universalidad estructural del ser humano*.

La relación original de elementos que daban motivo a esta tesis se encontró modificada drásticamente por esta serie de descubrimientos. Originalmente se buscaba saber qué tanto las consideraciones culturales eran pertinentes en el trabajo psiquiátrico institucional en México, es decir, qué tanto era importante el papel del antropólogo en psiquiatría; al ver que la psiquiatría no tenía respuesta directa hubo que buscar en la etnopsiquiatría y las psiquiatrías culturales una alternativa, pero el problema dejó de ser médico para convertirse en un problema netamente antropológico.

La psiquiatría no es más que un síntoma de una dificultad en el plantear al hombre como tal; las psiquiatrías culturales se encuentran con la obligación de hacer frente al problema de la cultura contextual y el viejísimo asunto *cuerpo* sobre el que reposa el uso de medicamentos se hace a un lado para dar lugar a las figuras terapéuticas enfocadas en casos particulares. Cuando la psiquiatría, en un principio, se ve obligada a hacer frente a las diferencias culturales, tiene que hacer a un lado la organicidad y mirar hacia los factores determinantes de las entidades patológicas sobre las que se enfocan, observar los contextos específicos en los que ellas se desarrollan y que incluso las producen, posibilitan y promueven: el cuerpo ya no es más la causa sino el centro en el que una cultura puede estar encarnada.

Por esta razón la psiquiatría se ve obligada a hacerse una etnología en primer lugar: ahora sabe que no enfrenta únicamente enfermedades individuales sino contextos culturales enteros reflejados en un solo individuo. Pero este no es el fin del problema ya que los resultados parecen añadirse a las dificultades más que a las soluciones.

Al conservar los criterios de salud-enfermedad o de adaptación-inadaptación, las psiquiatrías culturales terminaron respondiendo a un problema social y no a uno epistemológico. Al enfocarse en la terapéutica los médicos intentaron conocer los contextos culturales de las personas para hacer llegar de mejor manera los tratamientos a los pacientes y encaminarlos hacia una posible “cura”, figura sobre la que respalda toda la medicina occidental; en este caso la cura está totalmente dirigida hacia la adaptación al medio social y al sufrimiento que causa el no encontrarla. Básicamente esta visión antropológica funciona de una manera utilitaria, práctica e incluso técnica y no de una manera filosófica que permitiera ver el verdadero problema.

Pero en el eje mismo de estas construcciones puede encontrarse el planteamiento fundamental al que se enfrenta la antropología desde un principio, a saber, qué es el hombre. Si hay diferencias es porque hay identidad, los primeros viajeros suponían al hombre en una línea progresiva idéntica con diferencias únicamente temporales, por ello podían llamar primitivos a los *otros* y por la misma razón podían suponerlos abajo en una escala evolutiva, se pensaba que todos los hombres eran iguales y esta identidad humana dejó de tomarse en cuenta muy pronto.

La relatividad cultural vino a complicar el pensamiento occidental de una manera brutal ya que esta vieja idea de progresión universal quedó relegada por el nuevo concepto de particularidad. Curiosamente la abolición de las esclavitudes, el nacimiento de los derechos del hombre y la descentralización del concepto de civilización fueron las causas de un olvido epistemológico al que occidente aún le debe consideración. El temor que los europeos comenzaron a sentir por ver a todos eurocéntricamente les hizo poner a cada grupo en un espacio diferente, hacer de cada cultura una cosmovisión organizada y ajena a simple vista; la era del olvido del *hombre* extendió su velo y dejó lugar al conocimiento de *los hombres*; aquella vieja línea que hermanaba a todos los hombres en un mismo camino cedió su lugar a las pequeñas rutas relativas a cada grupo, rutas que nunca más partirán ni derivarán en el mismo punto. Y aunque esta relatividad se habrá convertido en el orgullo de occidente, el verdadero fondo epistemológico desapareció en las técnicas de investigación relativista que poco a poco dominaron toda práctica cultural. Revisar a cada grupo en sí mismo, separado fundamentalmente de los otros aleja al hombre de todo saber posible sobre sí.

Éste fue el verdadero problema al que nos enfrentamos en esta tesis y, afortunadamente, este pensamiento relativista no ofreció ninguna salida para nuestro planteamiento fundamental: ¿Qué es el hombre?

Cuando México resultó insuficiente para responder a las preguntas psiquiátrico-antropológicas, la única salida fue buscar en otro continente, justo ahí donde la diversidad cultural ha sido teorizada y se ha vuelto pilar de cualquier consideración social importante, sea política, económica y hasta de distribución laboral. En ese

momento aún era imposible hablar de esta relatividad engañosa que caracteriza a occidente pero era el inicio de nuestro nuevo camino.

Europa obliga, hace necesario repensar todo lo que pensamos porque aparenta llevar décadas de distancia en el camino y sin embargo la relatividad se acentúa en sus producciones teóricas, en sus instituciones y hasta en sus planteamientos clínicos; parece la cuna de un pensamiento que se aleja con terror de la universalidad y se reconforta en las distancias infinitas características de la diacronía cultural, pero en los resultados formales de este pensamiento relativista también encontramos la clave de su límite final.

Michel Foucault ante la historia y Levi-Strauss frente al mito ponen en juego la única forma de explicar esta relativización cultural, ambos brindan elementos para comprender con total claridad qué hay detrás de las diferencias en el sentido de las formas y ambos, como Saussure quien les antecede, se enfrentan a dos problemas irresolubles en sus obras: la arbitrariedad de las formas y la muerte de las mismas, dos casualidades temporales que quedan intocables como la idea de cosmovisión o la de verdad cuando son asociadas a la relatividad.

Además, cuando estos problemas son llevados al sentido práctico se agrega uno más, a saber, la posibilidad-imposibilidad de apropiación cultural: ¿por qué algunos hombres enferman de cultura? Nuevamente las psiquiatrías culturales hacen su aparición frente a esta pregunta ya que desde ellas es posible observar un detalle particular, sólo algunos hombres enferman culturalmente –o al menos eso piensan las sociedades occidentales- y pensar el porqué es fundamental en psiquiatría.

Pero la respuesta es muy simple, todos los hombres enferman de cultura pero no todos causan problemas sociales. La práctica individualista que caracteriza las terapéuticas psiquiátricas o psicológicas, ha demostrado que cada hombre es distinto en relación a sus síntomas, no hay universalidad sintomática, pero no por ello no la hay estructuralmente.

Gracias al psicoanálisis podemos decir que todo hombre es sintomático psíquicamente, no importa cuán sanos parezcan, todos tiene una constitución yoica fundamental cuyo esquema es idéntico al de los síntomas psíquicos y éstos son derivados de una imposibilidad de constitución absoluta de sí; en palabras sencillas, ningún ser humano alcanza a apropiarse de una verdad absoluta de sí y las diferencias sintomáticas entre ellos son prueba de este fenómeno, la diferencia interhumana es la prueba de una universal imposibilidad de constitución total de identidad. En términos culturales diremos que las diferencias entre grupos radican en una imposible constitución cultural identitaria que deriva de la incapacidad para apropiarse totalmente de un contenido cultural específico.

A esta afirmación sólo podemos responder con una palabra: estructura; toda esta tesis está encaminada a mostrar que renunciando a las formas que nos permiten y

obligan a ver diferencias, podemos acceder a aquello que constituye a cada ser humano en cualquier tiempo y lugar.

Lograr esto sólo nos fue posible mediante la renuncia a la categorización que suele caracterizar el pensamiento occidental, así que este trabajo no está enfocado a crear criterios diferenciales ni clasificatorios de ningún tipo, su única función es mostrar que detrás de las diferencias existe la universalidad y detrás de la constante negativa a ésta, existe un religioso orden que impide pensar más allá de lo utilitario, lo clasificatorio y, detrás de esto, lo racional.

Como puede verse esta tesis tuvo un primer fin, desmarcarse del hombre de razón y aproximarse al hombre estructural, un hombre que más allá de las diferencias, las desviaciones y las discrepancias, es un hombre que funciona, que no se equivoca, que no falla sino que replica los elementos estructurales básicos de los que la forma –cualquiera que ésta sea- es sólo uno más de los engranes de una máquina perfecta. Y como puede también verse nuestro trabajo es estructural pero aún no esencial, es un trabajo en el que reconocemos no haber llegado a pensar más allá de una figura lógica o una serie de éstas pero que se encamina cada vez más hacia las figuras filosóficas que anteceden a todo lo desarrollado en las siguientes páginas.

De esta manera abrimos la puerta a cinco capítulos divididos en de dos bloques;; los primeros tres serán los antecedentes teóricos y el cuerpo de una construcción interpretativa a la que se apegarán los dos últimos, dedicados a dar cuenta del trabajo de campo que se realizó en la segunda mitad del presente trabajo.

Así pues, el primer capítulo estará dedicado a construir un esquema para comprender el pensamiento occidental de nuestro tiempo y lo que la relativización de la cultura le debe a las ideas esenciales de nuestra época, iniciando por la propiedad privada y terminando en los derechos del hombre.

El segundo capítulo habrá sido dedicado a la construcción del problema de la relatividad no sólo cultural sino psíquica. Éste será por mucho el más largo y detallado de los cinco ya que aquí se encuentra la columna vertebral de la tesis, es decir, ahí encontraremos el planteamiento del problema de relatividad cultural y la solución estructural que proponemos.

En el tercer capítulo se intentará dar una solución definitiva a la cuestión estructural tomando partido por la consideración lingüística que pone al hombre y a la lengua una relación de identidad que implica a que el estudio de uno sea el estudio de la otra y viceversa. Para ello fue necesario tomar como eje de la lengua al signo y para el estudio de éste se decidió revisar los planteamientos originales que le dieron el lugar teórico que hoy posee. Peirce y Saussure fueron los cimientos de esta lectura y Lacan desde el lado del psicoanálisis nos brindó una manera interpretativa que no logramos encontrar en otra parte.

Para la segunda parte fueron producidos dos capítulos que responden a la necesidad práctica de este texto. El primero es el resultado de un trabajo arduo de inmersión en la teoría etnopsiquiátrica; en éste puede notarse que la búsqueda inicial de una teoría cultural en psiquiatría se vio transformada por el descubrimiento de un fuerte debate entre líneas muy diferentes de consideración cultural. Es decir, el capítulo cuarto de esta tesis es el análisis teórico de las diferentes escuelas de psiquiatría cultural que han tenido desarrollo desde que la antropología se volvió una necesidad de la medicina.

El último capítulo es también el resultado final de la tesis; es la puesta en juego de todo el contenido teórico de la misma. En este capítulo se revisa lo que la psiquiatría produce hoy en día a partir de su relación con la antropología; las necesidades que las diferencias culturales e individuales le han impuesto a la medicina y las soluciones que las consideraciones antropológicas han aportado.

Mostrar y conocer el centro Minkowska de psiquiatría transcultural es el objetivo principal de este apartado; los problemas reales y epistemológicos a los que se enfrentan día a día en ese centro y las soluciones que se han dado permiten sostener el edificio teórico de este texto y demostrar que nuestra tendencia de pensamiento hacia las estructuras universales es un camino que se lleva, hoy en día, a la práctica.

Lo que podrá leerse en este trabajo no es más que una experiencia que fundamenta una propuesta teórica y una serie de propuestas prácticas que, de alguna manera, esperan inscribirse en diversas prácticas públicas de nuestro país, así como servir de eje para investigaciones posteriores.

Finalmente agradecemos por el apoyo para la realización de este trabajo a cada una de las personas que otorgaron parte de su tiempo y sus espacios para que esta tesis llegara a término; a las personas que tanto en México como en Francia se tomaron la molestia de escuchar nuestros planteamientos y dirigirlos en algunos casos y respetarlos íntegramente en otros.

Agradecemos principalmente al Dr. Mario Alberto Castillo Hernández el haber confiado en este trabajo aunque en la mayoría de los momentos no parecía en nada antropológico, haber respetado el pensamiento que respalda este escrito y haber escuchado con atención cada vez que, ya fuera en clase o personalmente, exponíamos alguna idea teórica o práctica de las que dieron origen a este texto. Igualmente al Dr. Gabriel Bourdin que sin saberlo le dio un empuje muy fuerte a nuestra lectura sobre Levi-Strauss y mucha confianza en que la obra de este autor rebasa la idea de una simple teoría antropológica. A la Dra. Laurie Laufer quien se comprometió en París con nuestras ideas y nos abrió las puertas del psicoanálisis y la antropología como eje de algunas consideraciones epistemológicas trabajadas aquí; también agradecemos al Dr. Rachid Bennegadi el haber abierto la puerta del Centro Françoise Minkowska y haber apoyado totalmente esta investigación facilitando no sólo las instalaciones del centro sino

también el acceso a las actividades académicas, a la biblioteca y, principalmente, al equipo de MEDIACOR en el que obtuvimos el cuerpo real de nuestro trabajo de campo.

Agradecemos también al Dr. Herve Hubert quien nos permitió la entrada a su instituto y nos invitó a algunos seminarios psicoanalíticos muy interesantes y que compartió una cantidad bárbara de literatura con nosotros, a Magda Gómez quien nos recibió junto con el Dr. Hubert y dedicó mucho tiempo a explicar el funcionamiento del Instituto Paul Sivadon además de ayudarnos cuando la lengua era un problema para comprender las ideas teóricas que nos interesaban.

Finalmente a todas las personas que en París facilitaron nuestra estancia y el acercamiento a la lengua, sin cada uno de ellos hubiera sido imposible llegar a ningún lado; a las personas que nos abrieron y apoyaron dentro de la biblioteca del hospital de Sainte-Anne, a la gente de la Casa de México quienes ayudaron con la estancia en la ciudad francesa, a la gente de la Casa de Suiza que nos recibió durante casi cinco meses e hicieron de la vida en París una experiencia cálida y confortable; a toda la gente que forma el cuerpo laboral del Centro Minkowska y a los investigadores asociados que nos escucharon, apoyaron e incluyeron en las actividades y en su grupo de trabajo, principalmente a Hilda-Wara Revollo quien fue una compañera indiscutible y una traductora inigualable durante toda la estancia en París y el contacto con el Hospital Val d'Hebron en Barcelona.

Especialmente agradecemos a toda la gente que en México estuvo al cuidado de la estancia parisina, a los amigos y familia que en tiempos difíciles estuvieron al teléfono y que apoyaron de mil maneras para que esa estancia fructificara sin problemas mayores. Y un agradecimiento muy especial al Dr. Jean Garrabé Lara que fue más que un asesor, un amigo que dedicó cuanto tiempo pudo a escuchar nuestras dudas, inquietudes y curiosidades pero que, principalmente abrió cualquier cantidad de puertas en la ciudad de París, que nos puso en contacto con cada centro, institución, biblioteca y hospital que pudo para brindarnos todas las facilidades que estaban en sus manos mientras trabajamos en esa ciudad; agradecemos también el tiempo que dedicó a mostrarnos la cultura hospitalaria de la ciudad y la historia física que aún existe por todo París, le agradecemos cada vista guiada y cada relato que nos compartió, pero principalmente agradecemos su amistad que se reflejó en las charlas en su casa, en cada comida que compartimos y en cada paseo que dimos por las calles de la ciudad, siempre con un fondo cultural impresionante; sin su compañía jamás hubiéramos entendido la medicina como la entendemos ahora y nuestro trabajo no podría contener ni la mitad de las precisiones que se exponen en él.

Primera parte

Capítulo 1 El nacimiento de las ciencias sociales

1.1 Las ciencias sociales

Quizá es el control del universo lo que, desde sus orígenes, ha movido al ser humano hacia el pensamiento científico y aunque es posible pensar la filosofía desde el principio de las civilizaciones, es mucho más fácil encontrarse con la utilización de todo un campo de creaciones que han tenido la finalidad de hacer más fácil la vida a los hombres.

No es difícil pensar las herramientas más primitivas como esbozos de lo que hoy en día llamamos ciencia: formas de controlar y manipular un mundo que siempre se presenta como adverso a un ser humano desprotegido. Si esta desprotección es el origen de los agrupamientos humanos no es cosa que queramos discutir aquí, únicamente quisiéramos mostrar cómo el hombre ha sido acompañado de pensamiento científico desde que existe como hombre en este planeta.

Pensar las cosas de esta manera nos puede mostrar cuán vieja es la ciencia que conocemos hoy en día: desde los primeros utensilios cortadores hasta la carrera espacial el hombre ha sido acompañado por inventos que le facilitan los trabajos y satisfacen su curiosidad respecto a un más allá del entorno común.

Sin embargo, el pensamiento humano no se ha conformado únicamente con los adelantos tecnológicos y científicos, también ha dedicado toda su vida a un tipo de pensamiento que va más allá de la conquista de nuevas regiones y de la comodidad de la vida. El ser humano ha desarrollado un pensamiento que es tan original como su existencia misma, a saber, la filosofía; ésta ha acompañado al hombre en todo pensamiento sobre los orígenes de sí, lo que lo constituye como hombre y aquello que forma al universo.

Este pensamiento, reflejado en las viejísimas pinturas rupestres, en los entierros, en las primeras tablillas escritas, en los monumentos y grandes construcciones, en los mitos y rituales, no es un pensamiento tecnológico, es un pensamiento que se piensa a sí mismo, que se piensa dentro del universo pero distante de él; no es un pensamiento utilitario del que hablamos aquí, es un pensamiento reflexivo, un pensamiento que más que querer hacer cómoda y segura la vida, trata de explicársela, comprenderla, conocerla.

Extrañamente estos dos pensamientos estuvieron juntos durante mucho tiempo: por ejemplo, entre los griegos, conocimiento del universo y conocimiento de sí, estaban tan hermanados que uno siempre conducía al otro. Conocimiento del mundo era igual a embellecimiento del alma, manteniéndose así hasta tiempo después del apogeo griego, por ejemplo, puede verse que este pensamiento

invade la literatura estoica y epicúrea de la luminosa Roma que adornó los primeros siglos de nuestra era. Sin embargo, con el tiempo estos dos pensamientos se separaron y cada uno ocupó un lugar distinto; con Descartes puede verse una separación entre el mundo científico y el mundo filosófico, siendo él un punto de divergencia definitivo. Después la ciencia natural y el pensamiento filosófico se volvieron dos mundos muy distantes y distintos con consecuencias evidentes para ambos.

Por un lado, la filosofía pareció haber dejado de tocar el mundo, sus relaciones con el universo tienen más un carácter metafísico que material en cualquier sentido; por otro, la ciencia natural se convirtió en un estudio de las cosas como si la única realidad posible para todo fuera la realidad material: lo que no pasa por los sentidos no existe para *la ciencia*.

Pero no se trata de discutir esta distancia sino de mostrar lo que sucedió a continuación. Parece ser que esta separación ocurre cuando el mundo occidental estaba a punto de sufrir una transformación radical y que rige el curso de nuestras vidas hoy en día. Las sociedades occidentales modernas son un acontecimiento hermanado a esta separación de pensamiento radical; aún hoy no es posible explicar cómo fue que se realizaron ciertas transformaciones, aunque pueda decirse que otro mundo había nacido.

Los siglos siguientes conocieron el capitalismo, el dominio mundial de la burguesía, la pérdida de fuerza eclesiástica, el nacimiento de la clínica y el surgimiento del poder médico, las revoluciones, el renacimiento de la democracia y, hoy en día, la globalización y la tolerancia social, económica y política: la "igualdad" entre seres humanos⁴. Pero dentro de todos estos nacimientos y transformaciones podemos encontrar dos fenómenos que marcan una nueva tendencia científica en occidente.

Las ciencias sociales y la concepción del hombre como individuo son hoy dos grandes productos de la capitalización de occidente, quizá se necesiten tratados económicos gigantescos para explicar cómo el capitalismo se vio beneficiado al concebir al hombre como individuo pero es un hecho que esta nueva concepción fue fomentada y explotada por la naciente forma político-económica de existencia social.

Pero si la individualidad fue importante⁵ después del nacimiento del capitalismo, las ciencias sociales resultaron trascendentales; es a partir de ellas que podemos

⁴ Lucha que hasta hoy no ha terminado pero que, con el nacimiento de medios de comunicación global accesibles como Internet y la telefonía celular (que hoy es prueba de individualidad) será un paso que los hombres daremos hacia el futuro.

⁵ Consideremos como parte de este pensamiento individualista el nacimiento de las clínicas individuales y aparatos de control particulares que poco a poco se transformaron hasta llegar a la mercadotecnia actual, arte de controlar y manipular el deseo individual y estandarizarlo con una masa productiva específica.

conocer al occidente moderno y la estructura de su pensamiento con diferencia a otros momentos culturales específicos.

Las ciencias sociales sólo pudieron establecerse sobre un pensamiento constituido por dos pasos específicos: el primero es el pensamiento del otro y el segundo es un retorno –no concluido- a la filosofía. El capitalismo generó una explosión occidental sorprendente, el crecimiento de los países desarrollados fue acelerado, la clase burguesa se volvió económicamente muy poderosa y los viajes con muchos fines comenzaron a hacerse parte de la vida occidental moderna. Así, los primeros exploradores comenzaron a recolectar datos de grupos humanos muy distantes de aquellos burgueses que se encontraban en sus hogares “llenos de comodidades”, y esta recolección de datos comenzó a mostrar otros mundos completamente ajenos a los que hasta entonces existían.

Quizá ésta sea la génesis de las ciencias sociales, el poder pensar a *otros* como diferentes, como ajenos a lo conocido: primitivos, incivilizados, aterradores, no importa, se habían pensado los *otros* y este pensamiento daría paso a un nuevo mundo científico.

Más allá de la etnografía, las otras ciencias sociales existen por el mismo sentido, a saber, pensar al otro o a los otros y comprenderlos en su diferencia. Por ello estas ciencias estudian objetos constituidos como alteridades dadas, totalizadas, observables y, quizá, hasta comprensibles: la historia conoce momentos históricos que han pasado, que existen como *otros* en el tiempo, como unidades acabadas que tal vez determinan el hoy pero que lo desconocen, que pueden ser leídas desde un presente que ahora las conoce porque están acabadas, porque han pasado.

La antropología –por ejemplo- también se ha detenido en el estudio de alteridades culturales, grupos ajenos costumbres diversas, lenguas distintas y mecanismos de organización social y política tanto extraños como complejos. Esta ciencia social ha aislado grupos y los ha estudiado como alteridades, como diferencias que son particularidades hacia su interior y que tachan toda posibilidad de universalización cultural.

Otras disciplinas como la sociología o la economía política no han sido más que estudios de unidades sociales que empezaron siendo alteridades pero que poco a poco dieron paso a la segunda parte del pensamiento social actual: el retorno a la filosofía.

Al final de un largo camino hacia el pensar al otro como un *alter* estudiable como unidad particular, las ciencias sociales comenzaron a pensarse a sí mismas, comenzaron a ser la válvula por la que el pensamiento occidental volvió a pensarse a sí mismo. Los otros ahora estaban ahí como pretexto para comenzar a pensar las diferencias y las condiciones que daban la posibilidad de diferencia entre grupos y hasta entre individuos. Occidente había encontrado una nueva

manera de pensarse a sí mismo y de comprenderse, había descubierto que no existen fenómenos culturales universales, es decir, que el pensamiento occidental no es ni el más avanzado ni es una línea absoluta que todo pensamiento deba seguir. Quizá éste fue un gran golpe al ego occidental, pero también fue la clave para un retorno al pensamiento de sí que había sido dejado atrás junto con el esplendor griego de la era precristiana.

1.2 Consecuencias observables del capitalismo: la subjetividad y la diversidad cultural

Ahora ya sabemos que con el capitalismo nacen muchos nuevos fenómenos que la humanidad no conocía o por lo menos no conocía de la misma manera. Pero qué condiciones de posibilidad fueron provocadas por el capitalismo para que pudiéramos observar estos nuevos fenómenos, es una duda que trataremos de resolver a continuación.

El nacimiento de Estado como lo conocemos ahora y el ascenso de la burguesía al dominio nacional parecen haber sido los ingredientes que generaron la aparición del individuo independiente, único y, como diría Marx, egoísta.

El Estado se constituye como tal a partir de su emancipación de la religión⁶; al emanciparse de la religión oficial, al reconocerse a sí mismo y en sí mismo como Estado y no a una religión, éste logra una independencia y una liberación absoluta de la misma. La religión confunde a los hombres en una masa indiferenciada, el Estado comienza un proceso de separación que permitirá la diferenciación de cada hombre como individuo.

Este proceso es logrado por dicha emancipación. Al constituirse más allá de una religión dominante, el Estado vuelve a la religiosidad un asunto *privado*, *cosa privada*, diría Marx⁷, no es más un asunto de todos y para todos. El Estado que no se reconoce en una religión, no es un estado antirreligión, es más bien un estado que permite el derecho de afiliación religiosa a cada individuo independientemente y, por lo tanto, es un paso hacia lo privado y hacia la individualidad.

Este estado separado –que aún no es un estado perfecto- es también la manera de suscitar y mantener una característica de la individualidad burguesa, a saber, la propiedad privada. Al hacer privado todo asunto religioso se ha dado un paso hacia los asuntos individuales; ahora la decisión religiosa (y no necesariamente emancipadora) es un hecho de individuos, la afiliación es un asunto particular y

⁶ Marx, Karl (2002). *El fundamento de la crítica*. En Antología. Barcelona; Ediciones Península. P. 66.

⁷ *Ibidem*.

propio. Éste es un primer paso hacia la propiedad privada, que no es más que la traducción de una individualidad reflejada en la capacidad de poseer.

El estado Marxista elimina la propiedad privada, pero la sociedad burguesa la mantiene por intereses propios y con resultados muy interesantes para la constitución del hombre como sujeto. Según Marx, la sociedad burguesa lleva al Estado un interés propio; al emanciparse de la religión el Estado burgués da un paso hacia la posibilidad de apropiación material. Ésta después se ve reflejada en las diferencias individuales de clase, género, cultura, entre otras; es entonces cuando el Estado burgués desarrolla una constitución y una serie de poderes que promoverán y protegerán dicha apropiación.

En su crítica a *Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano*⁸, Marx realiza una revisión a las declaraciones que fijan estos derechos. La libertad es el concepto puesto en juego por Marx y utilizado para demostrar el camino hacia el egoísmo burgués y hacia la individualidad que planteamos aquí.

“... “La libertad es el poder que tiene el hombre de hacer todo lo que no perjudique a los derechos del otro”. O, según la declaración de los derechos humanos de 1791, “la libertad consiste en hacer todo lo que no perjudique a otro”...”⁹

Tanto un hombre como otro son considerados independientemente, relacionados sólo por la posibilidad de perjudicarse unos a otros, pero ¿perjudicarse de qué manera? El artículo dieciséis de la declaración de derechos humanos revisada por Marx tiene la clave.

“... (constitución de 1793): “El derecho de *propiedad* es el que corresponde a todo ciudadano de disfrutar y disponer a de sus bienes, de sus ingresos, del fruto de su trabajo y de su *arbitrio* ustria”...”¹⁰

El *ciudadano* es productor y dueño del producto, es *libre* de disfrutar de él y tiene derecho a hacerlo. La lectura de estos dos artículos deja en claro el efecto del estado burgués sobre la individualidad: por un lado hace de la individualidad un asunto de propiedad privada; por otro hace de la libertad un asunto de límites frente a dicha propiedad. Más adelante veremos a autores como Michel Foucault llevar este concepto al extremo al hacer, por ejemplo, de la sexualidad del hombre, *una propiedad*¹¹, e incluso, un patrimonio.

⁸ Marx, Karl (2002). *Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano*. En Antología. *Op. Cit.* P.73

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibid* P.74. Subrayado de Marx.

¹¹ Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México Siglo XXI.

La constitución defiende los derechos del hombre en términos de propiedad privada y hará de cada hombre igual a otro en este mismo sentido, es decir, aplicándose a todos por igual. Además, en una cita más, Marx reafirmará esta individualidad al hacer de la *sûrete*¹² un derecho que

“... “consiste en la protección acordada por la sociedad a cada uno de sus miembros para que conserve su persona, sus derechos y sus propiedades”...”¹³

Según Marx el resultado de estos derechos es la protección, la *garantía* del egoísmo de la sociedad burguesa. Aquí plantea a un hombre-miembro de una sociedad, a un individuo *replegado sobre sí mismo, su interés privado y su arbitrio privado, y disociado de la comunidad*¹⁴.

Sin afán de hacer una crítica al estado moderno, tomamos esta lectura de Marx y la lectura que éste hace de Hegel para mostrar cómo la sociedad burguesa (capitalista como la hemos llamado nosotros) gestó y produjo el nacimiento del individuo, sea como ciudadano, como persona o como sujeto, podemos ver cómo fue produciéndose la posibilidad de una entidad individual que mirara no sólo hacia sus propios derechos, sino hacia sí mismo; al mismo tiempo se posibilitó que los *otros* fueran capaces de ver a cada *otro* como un individuo independiente y los resultados podrán ser observados en todos los niveles, principalmente en la ciencias nacidas como parte de esta sociedad burguesa.

Entonces, esta separación del Estado con la religión no sólo es la causa de la propiedad privada como marca de la individualidad; al separarse de la religión, al declarar cierto ateísmo, el Estado realiza un movimiento de pérdida que poco a poco tendrá que cubrir. Sin religión el Estado ha perdido verdad¹⁵, la verdad del destino trazado por ella; cada individuo ahora está potencialmente liberado de religiosidad, pero sin ella se encuentra desvalido, su sentido ahora es incierto porque ha sido dejado en sus propias manos. El estado le quita a Dios, pero ¿qué pone en su lugar?

Un segundo gran movimiento puede leerse ahora en el camino hacia la subjetividad. Por un lado, el estado se ha constituido a sí mismo, sin aquel gran referente de la religión; por otro el individuo nace como una capacidad de propiedad y de derecho, propiedad material y propiedad de sí y derecho de mantener dicha propiedad: la vida se vuelve un derecho porque se vuelve una propiedad; a cada individuo le pertenece su vida y tiene derecho a ella, incluso

¹² En francés en el original.

¹³ *Ibíd.* P. 75

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Y no digo veracidad. No se trata de creer en la verdad como dada en una exterioridad legible desde el conocimiento propio, es más bien un acto de fundación humana, de constitución, acto que más adelante revisaremos con detalle pero que puede ser explorado en la última etapa del seminario de Michel Foucault, así como en Heidegger y Lacan.

para que el Estado retire una vida habrá que encontrar la manera de mostrar que un individuo ha perdido el derecho a ella y esto se efectúa al mostrar que él mismo no es capaz de respetar el derecho a la vida de otros individuos. El estado defiende la vida como propiedad y como derecho, si hace guerras es para proteger el derecho de cada individuo llamado –dentro de él- ciudadano.

Pero este movimiento también es un forzamiento por constituirse hacia adentro, no por una ley universal como la divina, no por un destino personal como el del alma, sino como individualidad capaz de poseer y poseerse; sujeto y libre al mismo tiempo.

En el contrato social Rousseau habla del *Estado civil*, de su constitución a partir del contrato social y de la libertad relativa al mismo

“...lo que el hombre *pierde* por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee...”¹⁶

Ciertamente el Contrato social no existe sólo en las sociedades burguesas, de hecho, todo grupo humano se asienta sobre una forma de contrato, sobre un núcleo regido por posiciones que implican derechos, obligaciones y formas posibles de relación; éste núcleo encuentra su forma más antigua y primera en la familia¹⁷ y posteriormente encuentra formas de complejización o de ordenamiento diversos. Aún así, en este estado separado de la religión lo perdido no es un derecho natural, ese ha dejado al hombre desde que es social, lo que ha perdido es un destino religioso y una determinación en el mismo sentido, es decir, el hombre no está ya determinado por normas y posibilidades eclesiásticas, por lo menos en potencia, aunque éste no es el último estado de esta individualidad naciente.

El derecho generado por el Contrato social se viene a colocar ahí donde la religión suelta a la animalidad. En palabras de Rousseau

“... es preciso distinguir la libertad natural, que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, de la libertad civil que está limitada por la voluntad general y la posesión, que no es sino el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad, que no puede fundarse sino sobre un título positivo.”¹⁸

De igual manera que Marx, Rousseau hace de la propiedad privada la figura característica de la individualidad, acompañándola ahora de una forma de libertad aparente y que se irá difuminando con el asentamiento de la sociedad civil. Sin

¹⁶ Rousseau, Jean Jacques (1993). *Contrato social*. México; Gandhi. Pp. 52-53. Subrayado mío.

¹⁷ *Ibíd.* Pp. 38 y sigs.

¹⁸ *Ibíd.* Pp. 52-53.

embargo, esta forma de libertad permite ver cada vez más claramente el nacimiento del individuo en tanto que éste se ve inserto en esta figura del derecho que lo reconoce como propietario y lo obliga a reconocer como propietarios a otros individuos.

Finalmente, junto con el Estado civil encontramos una forma más de individualidad y el camino pleno hacia la subjetividad. Rousseau dice

“... a lo adquirido por el estado civil, se podría agregar la libertad moral, la única que verdaderamente hace al hombre *dueño de sí mismo*, porque el impulso exclusivo del apetito es la esclavitud y la obediencia a la ley que se ha prescrito es la libertad...”¹⁹

El hombre se ha elevado al carácter moral y la individualidad se ha hecho libre en un acto de control; el estado civil no sólo parece ser la cuna sino la génesis misma de la constitución de individualidad que impera en la sociedad burguesa.

Pero la individualidad no es la subjetividad; más allá se ha constituido una figura diferente que sólo ha podido aparecer en el marco de esta figura social de la que hemos hablado hasta aquí.

Podemos ver al individuo libre en el derecho a la propiedad, pero vemos al mismo individuo normado por el derecho que le obliga a reconocer a otros individuos como iguales en derecho y en propiedad, siendo la abolición de la esclavitud, la igualdad de género o la democracia productos de esta figura de Estado. Esta aparente contradicción entre un individuo libre y uno regulado por el Contrato social es la que hace de la individualidad una propiedad: el hombre es dueño de sí en tanto que sometido voluntariamente a un contrato que lo regula pero que a la vez lo protege al regular a otros.

Ahora, fuera de la libertad y las restricciones de la propiedad privada, el individuo no tiene otra dirección diferente a la posesión, el intercambio y, por lo tanto, la producción y es ahí donde la sociedad burguesa encuentra su principal fuerza: sujetar a estos individuos a ciertas formas de producción, hacer de ellos productores de los cuales se obtengan beneficios económicos para ciertas clases dominantes²⁰. El proceso por el cuál se logrará este efecto es un proceso que la humanidad misma conoce muy bien, a saber, un proceso de sujetación que puede verse reflejado en todas las figuras macrosociales y que ha sido estudiado por ejemplo en Hobbes, Durkheim o el mismo Marx al hablar de ideología, pero que también puede leerse en Levi-Strauss o Foucault, y todos aquellos teóricos de lo

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Evidentemente no es éste el mejor lugar para hacer un análisis de las fuerzas de producción y la distribución de la ganancia y las clases sociales; para ello la sugerencia obligada es Marx y el gran estudio realizado en *El capital* en donde se muestran estos procesos con lujo de detalle y cuyos análisis son tan vigentes hoy como hace más de cien años.

social que se hayan interesado en figuras ideológicas como el mito, la leyenda o hasta la pura distribución social.

Este proceso de sujetación es un proceso más o menos regulado dentro de la sociedad burguesa, si pensamos en la actualidad y el auge que tiene la mercadotecnia pudiera parecer claro que de lo que se trata es de capturar a individuos libres y dirigirlos en un sentido particular, obteniendo de esto ganancia que se puede traducir directamente en dinero, aunque esta no es ni la única forma ni la base de la sujetación; ya Foucault ha planteado esto en muchos lugares pero Deleuze y Guattari, en el anti-edipo, han logrado asociar dos grandes fuerzas puestas en juego en esta relación.

“... el Estado es deseo que pasa de la cabeza del déspota al corazón de los súbditos y de la ley intelectual a todo el sistema físico que en él se origina o se libera. Deseo del estado, la más fantástica máquina de represión todavía es deseo, sujeto que desea y objeto de deseo. Deseo: operación que siempre consiste en volver a insuflar el *Urstaat* original en el nuevo estado de cosas, en volverlo inmanente, en lo posible, al nuevo sistema, interior a éste...”²¹

Deseo y *Urstaat*, sin mayores lacanismos²², están asociados por cierta captura del primero por el segundo. Uno es *insuflado* junto con el otro y la captura del individuo deseante se ve concretada en este acto; el estado primero u original trae consigo un deseo que será capturado por ideas de Estado y figuras que le dan forma (toda figura social).

Pero entonces el hombre siempre ha sido sujetado de la misma manera, siempre ha habido formas ideológicas que capturan y dirigen el deseo, al darle forma a este *Urstaat*; el capitalismo no hace nada nuevo en ese sentido.

Sin embargo, no es la captura del deseo lo que hace del capitalismo y las sociedades burguesas algo excepcional, es la idea de individuo lo que permite comenzar a observar estas leyes de sujetación imperantes en toda sociedad anterior o paralela a la burguesa.

Considerar libre individuo y dueño de sí, también se permitió observarlo como tal, relacionarse con él y no sólo tratar de sujetarlo a los modelos burgueses de producción, sino observarlo fuera de estos modelos, descosido, roto, escindido de los modelos de producción y no necesariamente escindido del modelo universal de deseo. Si se toma en cuenta al individuo para sujetarlo y resujetarlo cuando ha

²¹ Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1998). *Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona; Paidós. P. 228.

²² Deleuze, Guattari y Lacan estuvieron enterados unos de otros, Lacan lee el Anti-Edipo, Deleuze y Guattari los Escritos y, sin embargo, ellos no hacen del deseo una estructura como podría pensarse en el grafo establecido por Lacan; ellos hacen de éste una máquina, lo que no deja de parecer un pensamiento un tanto estructuralista al final.

roto la aparente sujeción es porque se ha alcanzado a ver como una unidad completa separada y diferenciada de las otras; cualquier intento de sujeción o captura del individuo (la cárcel, manicomio y la escuela son las grandes formas que el capitalismo conoce), no es más que la prueba de que se lo concibe como sujeto: la subjetividad nace como la forma de hacer de la sujeción un asunto de propiedad.

Nuestro tiempo reconoce como subjetividad el carácter de un sólo y único individuo, la libertad de pensamiento y opinión son muestras de esta consideración. Cada individuo es dueño de la manera en la que es sujeto por una estructura mayor y dueño, a su vez, de cómo se relaciona con ella. La subjetividad nace como una forma de apropiación no sólo de sí mismo como individuo o fuerza de trabajo, sino como forma de apropiación de la sujeción que hace de cada uno un miembro de una sociedad.

Este efecto es un efecto diferencial único y aunque el capitalismo todavía es causante de clases, divisiones raciales, culturales o sociales, así como de jerarquías, es en la sociedad burguesa en la que puede vislumbrarse la subjetividad como estructura primordial y característica del hombre.

Otros efectos interesantes nacen con esta forma nueva de Estado, las formas de control ideológico, la represión y el sometimiento de unos por otros han sido formas actualizadas de un despotismo que ha acompañado a las sociedades occidentales y a muchas más desde hace milenios. Pero en otros niveles se han generado figuras nuevas que marcan nuestro tiempo de una manera muy particular.

En primer lugar, al considerar la subjetividad como una propiedad, también se hace responsable al individuo de cualquier intento de des-sujeción del aparato estatal burgués; es decir, todos aquellos individuos que se encuentren fuera de la norma serán observados y tratados por la sociedad vigilante en general. Con esto no decimos que no haya existido una consideración de la desviación antes de la sociedad burguesa, por ejemplo, durante la inquisición encontramos a las figuras de desviación tratadas ferozmente por los sistemas de vigilancia y control vigentes; sin embargo, al interior de la inquisición lo castigado es el mal y el alma es separada de este mal al tomar al cuerpo como génesis de la maldad, castigándolo aun cuando hubiera muerto antes o durante el castigo²³.

Este sujeto burgués está pegado a un cuerpo, lo habita y, de hecho lo posee²⁴, pero como tal puede desprenderse de la norma, del bien comunitario y, evidentemente, de la producción. En la época clásica aparecen un centenar de

²³ Cf. Foucault, Michel (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México; Siglo XXI. Pp. 36 y sigs.

²⁴ Nuevamente nuestra hipertecnológica época es muestra de esto. Hoy el cambio de sexo, de color de cabello o hasta de apariencia facial son un *derecho* de cualquiera que pueda pagarlo.

figuras relativas a la desviación de la norma, pero son dos las que pueden reflejar la relación de la sociedad burguesa con el sujeto des sujeto.

La cárcel y el manicomio son formas sociales que se utilizan para recapturar a cualquier individuo desviado del quehacer común²⁵. Tanto locos como criminales aparecen como formas de no-producción, dos personajes “libres” que no se sujetan a las formas comunes de relación social, dos figuras que contradicen y se oponen al *derecho*; dos personajes a quienes la propiedad privada no les dice nada. Uno, puede privar de su propiedad a cualquiera, el otro no busca la propiedad, se ha olvidado de ella, se ha retirado de la posibilidad de apropiarse de algo, incluso de sí, obediente de fuerzas que le superan, del puro impulso animal; ambos personajes amenazantes de un orden social establecido y que se pretende inquebrantable.

Estas dos instituciones encierran y buscan resujetar a aquellos desviados de lo establecido: la cárcel es conocida como centro correccional y el manicomio como centro hospitalario de rehabilitación. Es posible observar cómo la sociedad burguesa genera una serie de dispositivos para capturar individuos que no responden a las figuras colectivas del derecho y de la producción, ambos personajes pierden el estado de derecho por no respetar el estado de derecho de otros, por no sujetarse a los patrones sociales productivos y amenazarlos en sus *propios* actos.

Pero con todo esto no dejamos de ver la consideración de estos individuos así, como sujetos o como subjetividades y es por eso que el encierro no basta para ellos, no basta con suprimirlos, hay que resujetarlos y entonces nuevas ciencias tendrán que nacer para realizar este trabajo.

La psiquiatría, la psicología y el psicoanálisis son el resultado de estos intentos de recaptura de los desviados: tres ciencias que intentan descubrir el fondo de la desviación y reconducirlo hacia la norma. Todas han establecido formas de relación con este sujeto anormal y han desarrollado técnicas y estudios que tienen esta finalidad: el castigo; y el encierro, el condicionamiento, la medicación o hasta la discursividad como cura, han sido formas de sujeción que han enfrentado a la desviación. Pero los intentos han llegado más lejos, la corrección no es suficiente cuando aparecen individuos incorregibles, por lo tanto la prevención es parte de este trabajo minucioso de las sociedades capitalistas.

El nacimiento de la escuela como centro de sujeción social es, por excelencia, la figura de prevención más grande que conocen las sociedades actuales. Ciertamente, la escuela es un centro de enseñanza cultural y profesional; sin embargo, es el orden y la convivencia social lo que se debe aprehender en la escuela; básicamente el estado de derecho estará permeado en la institución

²⁵ Cf. Foucault, Michel (2006). *Historia de la locura en la época clásica*. México; FCE.

educativa y será puesto en juego una y otra vez, finalmente resultarán individuos productivos para el grupo, copias del sujeto de derecho nacido en este contexto.

Puede observarse que con el nacimiento del sujeto nacen también una serie de ciencias y técnicas que lo mantienen sujeto, incluso en contra de su voluntad –si es que ésta existe- y que, en el mismo acto, mantienen la consideración de él como sujeto, es decir, lo mantienen dueño de sí²⁶ unidad propia en sí misma y corregible o punible en su identidad.

Estas nuevas ciencias son ciencias de subjetividad, son ciencias que estudian a los individuos en lo que los hace ser lo que son, en lo que los hace iguales a los otros y diferentes de ellos, ciencias utilizadas por nuestras sociedades con un sólo fin: conocer los estados primitivos del otro para conocer el estado actual de nosotros.

Esta tesis es planteada por Michel Foucault en varios lugares²⁷ pero en la *Historia de la locura en la época clásica*²⁸ realiza un estudio claro del cómo funciona esta figura del *desviado* para la constitución del normal a partir de relaciones no diádicas como sería las de normal – anormal, sino relaciones triádicas en las que es ahora la verdad la que está puesta en juego junto con la desviación. Este apartado de la *Historia de la locura* no sólo muestra cómo es tomada la desviación por las nuevas sociedades, sino cómo este pensamiento será la base para el nacimiento de las Ciencias Sociales.

1.3 Pensar al otro

Parece ser que la época clásica encontró en la figura del loco una nueva forma de considerar al hombre. En su texto, Foucault descubre una particular relación entre locura, verdad y saber de sí; la figura del *loco*, del alienado, del enfermo, está caracterizada por estar relacionada con el resto de los hombres, los no-locos. A diferencia de épocas anteriores en las culturas occidentales, el *loco* no será más relacionado con un no ser, con una oposición y desconocimiento relativos al *ser* de los otros, de aquellos que no sólo no son locos, sino que están despegados de él por la incomprensión que éste mismo desata. Según Foucault, la figura del loco en el occidente clásico y posterior implica una forma diferente de relación no sólo con él, sino con el hombre mismo; considerar la locura como alienación hace de

²⁶ Recientemente un hombre asesina a un policía y a un civil en una estación del metro en la Ciudad de México; éste hombre denuncia el estado político, económico y social en el que vivimos los mexicanos. Hoy es juzgado como un criminal y el Estado se hace cargo de encerrarlo, no de observarse como productor de síntomas sociales como éste.

²⁷ Además de las referencias anteriores los cursos del Collège de France de 1970 a 1979 contienen centenares de menciones que dejan muy en claro este punto. Afortunadamente el Fondo de cultura económica de México ha editado por lo menos cuatro de estos seminarios: *Los anormales*, *Defender la sociedad*, *El nacimiento de la biopolítica* y *Seguridad, territorio, población*.

²⁸ Pp. 264-304.

ésta un estado cercano al de cualquier hombre: cualquiera está a merced de la locura, porque ésta ya no es un estado ajeno a los hombres, es más bien un estado desviado en el que cualquiera pudiera caer.

De esta manera la verdad de la locura se vuelve la verdad del hombre²⁹, la cercanía que existe entre la razón y la locura está dada por la verdad misma que constituye al hombre como tal; un estado primitivo se encuentra en la base de ambos, loco y no-loco, el punto de partida es el mismo.

Esta manera de mirar la locura es posible porque el hombre ha cambiado la manera de verse y de pensarse a sí mismo y al universo. Un pensamiento lineal reina ahora en occidente, pensamiento progresivo, causal, que terminará por llamarse pensamiento histórico. Este pensamiento es exclusivo de nuestras sociedades burguesas y se encuentra en la base de las producciones científicas de nuestro tiempo y es por ello que hoy podemos abrir un campo de pensamiento social y humano, ya que es un campo sintomático, es decir, que refleja esta nueva vía de pensamiento.

En el texto de Foucault vemos ideas que empapan todo el siglo XVIII de esta transformación del pensamiento, la locura se ha vuelto un asunto médico, un asunto asilar y, por lo tanto, un asunto de todos, un asunto de prevención, pero también un asunto autoconocimiento. La *Historia de la locura* está contiene una gran cantidad de pruebas de un pensamiento naciente que implica dos elementos fundamentales que podremos encontrar en la base de las ciencias a las que pronto pondremos más atención. El primero de ellos es el pensamiento lineal de los fenómenos, un pensamiento causal que pone de un lado una línea progresiva tomada como normal, pero igualmente verdadera, por otro, elementos contingentes que desvían esa línea hacia la anormalidad, hacia callejones sin salida que la interrumpen y la agotan antes de alcanzar su punto final o algunos puntos intermedios.

El estudio de la locura –si revisamos con detalle este texto foucaultiano- pasa por esta concepción de universo y del hombre dentro de él. Tanto en *Los anormales* como en la *Historia de la locura*, Foucault denuncia un estilo regresivo en la relación con la locura: los medios correccionales no se conforman con hacer su trabajo y “reencaminar” la desviación encarnada en las figuras del loco y del criminal; el creciente ambiente científico –ahora encargado de la anormalidad- busca causas y la encuentra en el pasado, no en la invasión de un virus o bacteria, no en la disfunción orgánica –a la que intentamos volver en la actualidad- sino en la crianza, en el desarrollo adecuado-inadecuado de cada hombre, de cada criminal y loco. El pasado se vuelve la clave para entender el presente y éste se ve claramente determinado por su anterioridad, porque hay una línea normal, hay un camino común y la locura es la prueba de ello, precisamente

²⁹ Foucault, Michel. *Historia de la locura...* P. 288.

porque al conocerla se pueden observar los momentos en los que dicho camino ha sido desviado.

Esta manera de pensar se encuentra en la base del pensamiento científico de nuestro tiempo, para ejemplo tomemos todas las psicologías que acompañan el nacimiento del siglo XX, psicologías del desarrollo que plantean, aún hoy, etapas normales y posibles desviaciones en las mismas. La gran psicología es la freudiana que, en sus orígenes, encuentra en el trauma, en el pasado irregular, las causas de un presente patológico; el *complejo de Edipo* –al que seguimos sin bienentender- es la huella de esta linealidad causal que hasta ahora acompaña al pensamiento occidental.

Pero el pasado como verdad del presente no sólo es tomado para comprender la desviación, el caso límite detenido en alguna etapa anterior. Más bien estos casos límite son la enseñanza directa de los estadios anteriores por los que debió haber transitado cada hombre, es decir, el hombre usa estos casos para conocer el punto en el que él mismo está parado, las causas que lo llevaron hacia su estado *normal*. Otra vez Freud vuelve a ser la prueba de este pensamiento al escribir una vastísima obra cimentada en desviaciones: Dora, Hans, Schreber, sus hombres de las ratas y de los lobos son la base del descubrimiento del inconsciente como estructurante de todo hombre. Las histéricas freudianas son la prueba de que todos los hombres son psíquicamente idénticos; los casos de desviación, los *casos límite* son la huella de los momentos por los que todo caso común debió haber pasado. No es entonces gratis que después de Freud toda psicología se construya a partir de casos extremos, de casos "patológicos" ya que ésta es la única forma que tiene el hombre de ver su normalidad.

El *otro*, el desviado, el anormal, es un espejo de la verdad que hace a cada hombre lo que es, que hace de todos idénticos, comunes; que hace a cada uno de los hombres burgueses igualmente sujeto de derecho, individual, pero idéntico a cualquier otro, incluso al desviado que no deja de estar hecho de lo mismo pero afectado por un torcimiento en la regularidad de su desarrollo. El hombre ha inventado las etapas porque ha visto al *otro* como prueba de que ellas existen, lo ha tomado como signo de una regularidad que le acompaña y que le constituye y, al final, ha tomado a todos estos desviados y los ha convertido en la prueba de sí, de su verdad y ha decidido cuidar de ellos, encerrarlos y observarlos porque así, cada vez, demuestra esta verdad que le constituye y que lo soporta. Nos es sólo el Derecho ciudadano lo que se sostendrá en esta linealidad, es la Verdad de cada hombre como individuo el éxito final de esta figura de pensamiento característica de nuestro tiempo.

1.4 El surgimiento de las ciencias sociales

Foucault ha llamado antropológico a este pensamiento³⁰, pero no está haciendo una referencia directa a la antropología como tal; en este capítulo titulado precisamente *El círculo antropológico*³¹ no hace ninguna referencia a ninguna corriente o doctrina de pensamiento que se haga llamar a sí mismo antropología. También sabemos que Foucault tiene contacto con Claude Levi-Strauss y que si hiciera mención de la antropología como ciencia entonces hablaría en algún momento del máximo exponente de un pensamiento antropológico estructural; de hecho en varios momentos hace referencia a textos de Levi-Strauss, principalmente de *Las estructuras elementales del parentesco*, pero en este apartado nada, no hace ninguna referencia específica.

Si Foucault no habla de la ciencia antropológica es porque habla del pensamiento antropológico que –a juzgar por la lectura- no es lo mismo. Debemos entenderlo en el sentido de la posibilidad, es decir, esta figura es una potencia del pensamiento occidental de una época particular y está construida de una forma característica de una sociedad específica: la burguesa.

Entonces, a lo largo de este capítulo en particular Foucault replanteará esta constitución del Uno a partir de lo diferente, pero no en el sentido dialéctico del blanco-negro o del día-noche; la relación no es dual en esta figura sino lineal. Como ya hemos dicho, lo que hace diferentes al normal y al anormal es el sentido de la verdad que les respalda a ambos, no es que sean diferentes y opuestos, es que uno y otro han transitado distinto por el mismo camino. La desviación es la clave de este pensamiento porque permite meter en el juego a la *verdad* y con ella hacer una relación de tres elementos, donde dos de ellos están hechos del tercero.

El pensamiento antropológico no dejará de ser una apuesta en este sentido, habrá que pensar al *otro* para poder pensarse a sí mismo, para conocer la constitución particular del uno, del mismo. Cuando Foucault habla de un círculo antropológico, lo menos que hace es hablar de un grupo de personas que se dediquen a un pensamiento como tal, no es el círculo de los antropólogos. Este subtítulo hace referencia a la circularidad del pensamiento de *lo otro* como una forma de pensar *lo mismo*; conocer al otro para conocer de que está hecho el uno; estudiar la desviación y ver el punto en el que esta desviación separa dos mundos, el normal y el anormal para después conocer el fundamento de lo normal. La desviación, la falla no es más que la prueba de que un momento esencial ha sido torcido y este torcimiento es la prueba de que dicho momento existe.

Este círculo denunciado por Foucault es el círculo del autoconocimiento a partir del conocimiento del otro y todo el encierro y toda la investigación médica-

³⁰ Cf. *Historia de la locura...* P. 264 y sigs.

³¹ *Ibidem*.

científica no son más que formas de mantener y cerrar el círculo: “me conozco porque te conozco y te conozco porque te has desviado de la norma, porque has torcido tu camino y tu falla es la prueba de ello, la prueba de que hay una misma verdad para ti y para mí, verdad de la que tú eres evidencia.”

Este pensamiento no se detendrá ahí, invadirá todo cuanto puede ser pensado no sólo en el ámbito médico, sino en las ciencias en general, incluso convirtiéndose en la base de las ciencias nacientes, a saber, las ciencias sociales.

1.4.1 Los primeros antropólogos

Parece lógico pensar que las primeras ciencias sociales se construyeron sobre esta figura de pensamiento, por ejemplo la antropología parece cimentada claramente en las consecuencias del pensamiento y estructura sociales de la burguesía. Los primeros y más viejos exploradores de “otros mundos” eran coleccionistas adinerados³², gente con intereses más en el sentido del prestigio, de la rareza, de lo exótico; el contexto o los significados de un artefacto ajeno a occidente no importaban en lo más mínimo, no significaron mayor interés para aquellos primeros coleccionistas de cosas y experiencias, pero ellos fueron el origen de la antropología como la conocemos ahora.

Posteriormente aparecen los interesados en los grupos culturales específicos. Si estos intereses eran en el sentido de la dominación o del sometimiento no importa ahora, porque más allá del sentido que tuvieran, se hizo necesario pensar al otro como otro y esta forma de pensarlo reflejó –nuevamente- la estructura del pensamiento burgués.

No es simple pensar que los primeros intentos de comprender al otro fueran evolucionistas. Se tiende a creer que el pensamiento darwiniano se permeó en los círculos antropológicos y que resultó ser la gran influencia, lo que hace pensar que si Darwin no hubiera escrito *El origen de las especies* entonces otra sería la historia de la antropología: nada más equivocado que esta idea. Pensar de esta manera es pensar un tanto religiosamente, porque no es Darwin el que inaugura un pensamiento, es occidente quien ha pensado de esta manera y la antropología o la psiquiatría e incluso Darwin no son más que productos de este pensamiento que nace junto con las sociedades burguesas, pensamiento estructurado bajo la

³² Aunque no hay que olvidar los intentos colonizadores de los siglos XVI y XVII que, evidentemente eran intentos expansionistas pero primordialmente evangelizadores. Ciertamente no puede ignorarse la clase eclesiástica porque es esta misma la que va cediendo poder a la figura médico-científica y, en muchos casos, apoyándola. Sin embargo, al perder el poder de estado, la iglesia pierde prácticamente toda la fuerza que llegó a tener en su tiempo y las ciencias sociales no se construyen con un marco religioso, a diferencia de las ciencias naturales que tenían detrás cargos religiosos importantísimos; por ejemplo, el Éter del que –según Newton- se compone todo el universo, no es más que una figura del Dios absoluto tal como el de Descartes, el Dios que nunca miente. Las ciencias sociales, al nacer en un estado laico son libres de esto.

idea del derecho civil que hace de todos los hombres iguales; esta concepción evolucionista es la forma que esta igualdad ha tomado entre los hombres, siendo *El origen de las especies* una marca, e igual que la antropología de Tylor o Morgan son producto de esta figura y no causas de ella.

Detrás de este pensamiento evolucionista está, evidentemente, la idea del *otro*, pero no del otro ajeno al *uno*, al *mismo*, el otro como estadio primero, anterior, la oposición salvaje-civilizado vuelve a ser una relación de tres términos porque el *civilizado* fue salvaje, éste segundo es el pasado del primero, su anterioridad y no su contraparte. Konrad Starke, Westermarck o Heinrich Schurtz³³ hacen trabajos en los que buscan un origen común para las sociedades en general, tratan de encontrar estadios iguales en todos los grupos culturales, sea la constitución de la familia, el origen del matrimonio o las similitudes entre el hombre y algunos animales, en cada caso se busca una línea, una progresión emparentada con la supuesta progresión del reino animal.

Es posible ver que más que una oposición de términos, al hacer de las diferencias culturales fases de una progresión natural del hombre en sociedad, se vuelve a poner en juego la verdad como fondo del pensamiento. En la carrera evolutiva unos y otros han llegado a diferentes sitios, pero la línea, el camino es el mismo; incluso cuando se piensa en sociedades degeneradas se sigue pensando en un deterioro de la normalidad del hombre, los callejones en los que algunos se han empantanado o a los que han retornado como consecuencia de una degeneración excesiva son puntos fijados en el camino evolutivo de la especie. La verdad habita a todos por igual, los salvajes son, igual que los locos, la prueba misma de que esa verdad existe; si en la antropología no se ha hablado siempre de desviación y de patología, sí se ha hablado de incivilización, de carencia en el progreso de la cultura, de caminos estancados.

Evidentemente esto soporta el supuesto etnocentrismo de las sociedades burguesas y, podríamos decir, hasta la egolatría de los hombres engendrados en ellas. Pero también vemos soportada una forma de pensamiento circular, tal como lo denunciaba Foucault, pensamiento que permite pensarse a sí mismo y constituirse, saberse. Lo que permite este pensamiento es una forma de verdad específica, una verdad que, aunque universal puede verse particularizada en cada grupo y en cada hombre, porque cada uno de ellos es prueba de dicha verdad, de la cercanía o lejanía con ella y por eso no hay oposición izquierda-derecha, agua-fuego, hay complementariedad, hay similitud y hay Verdad.

Pero el pensamiento evolucionista ha fracasado y aunque se haya pensado en difusión cultural, en lo funcional y la adaptación como orígenes comunes o probables para la cultura, el *otro* no ha dejado de ser la explicación que el occidental burgués necesita, explicación que ha quedado incompleta porque la relatividad cultural y el supuesto origen independiente de cada cultura han hecho

³³ Tokarev S. A. (1989). *Historia de la etnografía*. La Habana; Ciencias Sociales. P. 71 y sigs.

de la progresiva línea de la cultura un mito insostenible y es ahí donde nuestra sociedad ha tenido que inventar nuevas formas de pensamiento.

1.4.2 La diversidad cultural

Pero hacer de la evolución una falsa solución no resuelve el problema, los antropólogos que no se sustentan en la evolución no necesariamente se encuentran en un camino más cercano al saber sobre la cultura. Porque los antropólogos no sólo tienen que resolver una pregunta sobre el funcionamiento y origen de la cultura, más allá han tenido que enfrentarse a un modelo de pensamiento que, por lo menos desde Descartes, ordena toda producción intelectual en occidente y éste es el pensamiento causal.

El fondo del evolucionismo es pensar a todo hombre y sus producciones colocados en una línea progresiva universal; se puede llamar incivilizado a un grupo cultural porque se le mira en comparación con otro y a ambos se les sitúa en un camino hacia un mismo fin, aquel que ha llegado más lejos en esa línea se le considera civilizado, todo lo anterior es o una desviación o simplemente un estadio previo en la misma carrera.

Sin embargo, la antropología no se contentó con esta forma de pensar: muy pronto los opositores a un evolucionismo absoluto fueron apareciendo y, aunque no necesariamente han resuelto la pregunta sobre la cultura, sí han sentado bases para repensar dicha pregunta. Entre los grandes nombres que podemos citar en este punto encontramos a Boas, Malinowski, Sapir o Whorf y todos sus trabajos acerca de algo que hoy podemos llamar relatividad cultural.

Al pensar en estos autores estamos libres de avanzar por los forzados caminos de un difusionismo que muchas veces rayó en lo ridículo y que parece un paso innecesario en el pensamiento antropológico; con estos autores la relatividad y el estudio de *las culturas* abre una panorámica muy diferente a todo lo visto anteriormente.

Aunque a veces muy criticado, Malinowski parece ser el gran antecedente del pensar *las culturas* y no *la cultura*; este autor polaco aparece una y otra vez citado por su prescripción de estudiar a cada cultura como si fuera una totalidad independiente³⁴; éste parece ser el paso que el pensamiento necesitaba para apartarse de un progresivismo absoluto. Al trabajar con grupos culturales en Oceanía, Malinowski se permitió observar organizaciones culturales complejas que carecían de vínculos con el occidente conocido: organizaciones familiares, leyes del intercambio y el valor, jerarquizaciones, entre otras características que hacían de cada grupo único y diferente de cualquier correlato europeo.

³⁴ Citado en Tokarev, S. A. *Historia de la etnografía*. P. 188.

Al observar estas características culturales en ciertos grupos se permite conocer el funcionamiento interno de cada sociedad, pero para lograr esta consideración debió, en primer lugar, hacer de estos grupos unidades sólidas e independientes. El pensamiento evolucionista no permite esta discontinuidad temporal; al pensar una línea progresiva de la cultura, estos grupos de deben considerar en función a otros, es decir, compararlos con otros. Malinowski realiza el gran paso hacia un verdadero pensamiento antropológico: aunque parece un movimiento simple, éste autor se deshace de occidente y, exitosamente o no, su pensamiento hiere de muerte a la evolución cultural.

Ciertamente, Malinowski y algunos otros son sólo un eslabón en el quiebre del pensamiento occidental, pero ser un eslabón no es ser el final de la cadena. El hueco dejado por el estudio de las culturas como unidades complejas y absolutas en sí mismas, se ha llenado con un pensamiento que poco a poco fue llamándose funcionalista y que más que resolver el nuevo problema lo reubica en un cartesianismo absoluto.

Al negar la difusión como la gran génesis de toda cultura y a la evolución como la línea que permitiría comprender a cualquier grupo social, incluido al europeo, nuevas ideas surgieron para hacer racionalizables las diferencias culturales. La biología y la geografía hacen su aparición, Darwin no ha sido superado. A cada grupo, a cada asentamiento humano le corresponden dos elementos que aún pueden ser considerados universalmente: la ubicación geográfica y las necesidades biológicas y estos dos elementos serán, por lo menos para los funcionalistas la base de su nuevo pensamiento.

El clima, el terreno, la abundancia o carencia de comida, la hostilidad ambiental, las causas de muerte y las posibilidades de vida, factores con los que se encuentra cualquier asentamiento humano en donde quiera que éste se sitúe; pero como el mundo entero tiene diferencias radicales en estos factores, los grupos se verán modificados por ellos en cada lugar en el que se encuentren. Así no será la misma una cultura que se alimenta del mar y que tenga abundancia de ríos y lagos a una que se sitúa en un desierto o cuyo clima se polariza con el transcurrir del año; unos y otros, todos los grupos de la tierra enfrentarán y resolverán diferentemente cada uno de los problemas que la naturaleza les ponga enfrente, lo que poco a poco demarcará a cada uno y su diferencia con los otros.

Por otro lado encontramos el costado biológico que puede comprenderse a partir de necesidades marcadas por cierto grado de universalidad: alimenticias, de abrigo, sexuales, de reproducción y supervivencia. Aunque estas necesidades se pueden encontrar en cada ser humano alrededor del mundo, la forma de satisfacerlas será determinada en gran medida por el ambiente en el que se encuentre un grupo y por las interpretaciones culturales que se de a cada una de ellas.

He aquí el gran problema que se puede plantear al pensamiento de Malinowski: él puede hacer de cada grupo una unidad construida en su interior y con sus propias leyes, pero no puede explicar las diferencias entre grupos que se encuentran rodeados por similitudes climáticas y ambientales; de hecho, esta diferencia es el punto desde el que un nuevo pensamiento podrá ser construido.

Es claro que cada grupo puede y “debe” estudiarse en sí mismo, que debe intentar comprenderse independientemente de cualquier otro porque es así como se ha formado, sin los otros y más allá de los otros, pero la solución funcionalista no resuelve el problema y no lo hace porque el fondo es un pensamiento causal idéntico al que existía detrás del evolucionismo. La adaptación está detrás de esta figura de comprensión cultural: igual que las iguanas en las galápagos y las cebras en la sabana africana, los hombres habrían respondido a su ambiente con la cultura, lo habrían asumido, comprendido y adoptado al unirse y al pensarse dentro de cada ambiente. Igual que los organismos que desarrollan pelo para cubrirse del frío o extremidades que se adaptan al nado o a los ambientes boscosos, el hombre habría desarrollado cultura para sobrevivir el mundo que les circunda.

Éste es el fondo del pensamiento funcionalista: la biología –todo mundo lo sabe– pero si esto explica la identidad de un grupo, no puede explicar las diferencias entre grupos, gran paso de Malinowski, pero no el último paso y ni siquiera un paso en el camino adecuado hacia la cura del pensamiento burgués. Para curarse³⁵, el pensamiento deberá librarse de la causalidad y el pensamiento planteado hasta aquí no lo ha logrado; pero es gracias a este intento que una serie de problemas serán planteados y una nueva forma de preguntar será el camino que buscamos hacia el nacimiento de una nueva forma de ciencia.

Tanto Franz Boas como Edward Tylor podrían llevarnos más a pensar esta culturación de la naturaleza de una manera un poco menos biológica aunque su fondo no deje de ser evolutivo-funcional. El interés de estos autores por la cultura occidental en la que ellos mismos vivían y en comparar las otras culturas con esta nos permite observar que un pensamiento un poco más racionalista se estaba gestando en la antropología y, por lo tanto, en todas las ciencias sociales.

Boas, de acuerdo con Tylor, sería capaz de tomar las creaciones culturales de diversos grupos no como una reacción natural progresiva hacia el ambiente, sino como una racionalización de la naturaleza³⁶. El gran mérito del pensamiento boasiano es haber descubierto que la dificultad para comprender el pensamiento llamado “primitivo” consistía en querer entenderlo a partir de las concepciones

³⁵ Usamos curar en el sentido de separar, hacer de una unidad dos cosas distintas, curar a una de la otra como se curaría una hoja del árbol al que pertenece para considerarla hoja o como se curaría un hijo de su madre para existir independientemente de ella y en relación con ella.

³⁶ Para esta parte sigo el análisis de Robert H. Lowie que realiza una extensa historización del pensamiento antropológico en Lowie, Robert H. (1985). *Historia de la etnología*. México; FCE.

propias, es decir, al tratar de pensarlo a partir de los pensamientos occidentales existentes, leerlo desde afuera y no comprender la lógica de su interioridad. Este pensamiento más que primitivo se constituye como ajeno al pensamiento de occidente; sin embargo, hacia adentro resuelve problemas antropológicos complejos de idéntica manera que el occidental, pero con la diferencia de que este o estos *otros* pensamientos no están tratando de estudiar a los demás ni de estudiarse a sí mismos³⁷: sólo se constituyen, hacen su mundo y se hacen en él.

Visto de esta manera es posible observar núcleos particulares independientes, ajenos a todos los demás, libres de la occidentalización que pesaba sobre todo estudio evolucionista o difusionista. Comprender una lógica hacia el interior de un grupo y no en comparación con otros es un gran paso hacia la constitución de una nueva metodología, pero ésta no se verá reflejada sino hasta que otra disciplina hace su aparición.

Finalmente Sapir y Whorf mantendrán esta línea de pensamiento pero serán – quizá- quienes abran la puerta para un futuro lingüístico en ciencias humanas. Ellos siguen tomando a los grupos en su complejidad interior; considerarlos como unidades independientes y constituidas más allá de cualquier otro grupo es práctica común de estos dos autores, pero el salto dado por ellos es en el sentido metodológico. Ambos consideran al lenguaje como la forma en la que el pensamiento de un grupo cultural se manifiesta; por lo tanto, todo lo que puede ser conocido se encuentra en las palabras de los pueblos, las sociedades o cualquier grupo humano al que se quiera estudiar.

Esta reflexión alcanza un grado de complejidad superior a todos los demás que hemos trabajado aquí; muchos nuevos problemas van a plantearse después de estas hipótesis lingüísticas y toda una metodología de trabajo hará su aparición. En primer lugar aparece la necesidad de realizar cualquier estudio cultural conociendo, de antemano, la lengua del grupo con el que se va a tratar; más que conocer los rituales o la organización social a partir de una observación descriptiva, Whorf y Sapir hacen del aprendizaje de la lengua local un trabajo indispensable para el antropólogo que quiera conocer la lógica cultural de un grupo. Esta particularidad lingüística es la que homogeniza a todo grupo ya que TODOS los hombres hablan y al hablar hablan de sí y de su mundo.

Encontrar un reflejo de la cultura en el habla es el acto más prudente de la época capitalista porque si el pensamiento es incognoscible, las palabras de cada pueblo pueden hablar de él y hacerlo conocer. Pero las palabras de cada pueblo son las

³⁷ Quizá por ello Hegel pueda decir que ningún grupo no occidental es capaz de filosofía, porque más que pensarse a sí mismos se constituyen por tradiciones de pensamiento más mitológicas que reflexivas, pensamiento más constituido que constituible y eso marcaría el fondo de una tradición filosófica que sólo puede encontrarse desde la antigua Grecia hasta la actualidad en occidente y quizá no en todo occidente, sino en el occidente europeo que es quien lleva la tradición grecolatina a costas desde el principio del pensamiento filosófico. Cf. Hegel, G. W. F. (2002). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo I. México; FCE. P 25-33.

palabras de ellos, no traducciones al idioma de los investigadores, es la comprensión de un idioma y la comprensión de una cultura dentro de ese idioma.

Al final esta nueva tesis marcará un nuevo problema del pensamiento lingüístico antropológico: ¿Modela la lengua a la cultura? Este problema aún no está resuelto y es quizá una parte importante del trabajo que realizaremos a continuación; de hecho, es probable que gracias a este planteamiento otro modelo de pensamiento pueda ser construido.

Hasta aquí con los primeros antropólogos. Lo que queríamos hacer en este punto era mostrar que detrás de ellos existió siempre un pensamiento causal e incluso en los interesados en la lengua como reflejo cultural este pensamiento se mantiene ya que si la lengua refleja un pensamiento, ésta no es más que utilitaria y resulta un producto final, sin embargo, en la última pregunta planteada se escribe la imposibilidad de pensar las lenguas como herramientas expresivas y se comienza a escribir una nueva historia para el pensar el lenguaje, las lenguas y *la Lengua*.

Antes de continuar hacia este pensamiento queremos mostrar el punto en el que el pensamiento antropológico se detuvo y hasta donde ya no puede caminar más; es cierto que la misma antropología ha producido autores que rebasan por mucho este primer pensamiento, pero es también cierto que muchos estudios no son más que repeticiones de un pensamiento viejo y obsoleto para el occidente que tratamos de mostrar en esta tesis.

1.5 El fracaso del pensamiento antropológico

Grandes posibilidades han nacido del pensamiento antropológico, sin embargo, metodológicamente aparece un bache que puede ser muy complicado de superar. Haber pensado a cada grupo con una constitución y una lógica interiores y específicas dio a los etnólogos la pauta para una serie de estudios que compartirán mucho más en común que una simple metodología. Una ideología reposará sobre muchos trabajos de este tipo y abrirá un primer desvío en el camino hacia el punto en el que nos parece occidente puede encontrarse.

La particularidad o diversidad cultural tiene un efecto de cono para los estudios etnográficos; más que estudiar a todas las culturas para comprender la Cultura, considerar la particularidad de un grupo permite estudiarlo y conocerlo en sí mismo y con independencia de cualquier otro; además, siguiendo las ideas de Malinowski, se puede conocer a dicho grupo como una totalidad estudiando no sólo un aspecto sino varios y sus interrelaciones. Gracias a la idea lingüística de Sapir y Whorf se pueden hacer las interrelaciones necesarias entre fenómenos aparentemente independientes de un grupo cultural cualquiera. Sin embargo, estos estudios tan específicos presentan una serie de problemas muy grandes.

En primer lugar tenemos el problema de la comprensión científica que mantiene su fuerza en cualquier intento científico. Como es común, la etnología necesita poner en palabras los procedimientos y resultados de sus estudios, para lo que necesita una nomenclatura.

La problemática de una nomenclatura es la nominación, es decir, tiene que poner en palabras comunes a un grupo de estudiosos todo lo que estudia y lo que obtiene al hacerlo, lo que de entrada genera un problema porque los estudiosos suelen ser una comunidad netamente occidental y con lenguas occidentales, por lo tanto, no es común encontrar estudios en los idiomas de los grupos estudiados. Pero éste no es el principal problema de la nomenclatura; todo nombrar requiere una traducción, así la fuerza se cuantifica para un estudio en física y las peculiaridades de un elemento químico se representan con cantidades de electrones y ligaduras entre ellos, por eso sal, cloruro de sodio y NaCl dicen exactamente lo mismo para cualquier químico y sin embargo, la propiedad de salar la comida no está contenida en ninguna de las formas de nombrar el compuesto.

La etnología deberá realizar una nomenclatura similar para homogenizar sus resultados: pero palabras como ceremonia, ritual, familia, organización social, intercambio o valor son palabras netamente occidentales y no necesariamente funcionan hacia el interior de un grupo no occidental. Ahora, decir en otras palabras o traducir lo visible en un vocabulario científico no es decir absolutamente nada respecto a un fenómeno cualquiera. Por lo menos en el caso de la física las fórmulas permiten la reconstrucción de los fenómenos descritos en ellas y la comprobación y reproducción de los mismos por cualquier científico en cualquier lugar y en cualquier tiempo siempre y cuando las fórmulas mantengan su vigencia o se hayan convertido en leyes. Pero la etnología de ninguna manera podría realizar el fenómeno de la reproducción fenomenológica de lo que describe, lo mismo que la sociología o la historia que son incapaces de poner en juego los resultados de sus observaciones.

Puede observarse un abismo infranqueable en ciencias sociales ya que un investigador que deseara realizar una comprobación de lo descrito en una etnografía tendría que situarse en el grupo estudiado y realizar nuevamente el proceso etnográfico completo, generando sus propias observaciones científicas. Como puede verse estos fenómenos no pueden repetirse, más bien tienen que vivirse nuevamente, lo que hace de los resultados una creencia (creer en el autor) o una imposibilidad.

Entonces, realizar una nomenclatura no permite más que algunas posibilidades a las ciencias sociales, en particular a la etnología que es de la que hablamos en este momento. Lo primero que se puede conseguir al realizar la verbalización y escritura de los fenómenos es una categorización, es decir, hacer divisiones y colocar a los fenómenos de acuerdo con las mismas. Este fenómeno requiere

que las categorías estén preconcebidas, es decir que lo que se va a estudiar ya tiene siempre un primer sesgo: el punto de vista de la ciencia. Cada fenómeno sólo se puede estudiar porque se ha preconcebido el fenómeno mismo, siempre se llegará a éste con la categoría que quiere revisarse y conocerse.

Claro que esta categorización permitirá realizar comparaciones “científicas” entre diversos fenómenos en diferente lugar y tiempo; las categorías permiten clasificar pero al interior de esta clasificación permiten comparar y, en muchos casos, detectar universalidades detrás de los fenómenos³⁸.

Sin embargo, el problema se vuelve a plantear una y otra vez, se sigue cayendo en una nomenclatura que no dice nada hacia el interior de un grupo cultural; más allá parece dejar al descubierto que el resultado final de esta nomenclatura es la posibilidad de realizar descripciones.

La mayoría de los trabajos etnográficos producidos por la etnología resultan ser descripciones muy compactas y precisas de grupos o fenómenos culturales específicos, en muchos casos ampliados con entrevistas y relatos de los mismos individuos sumergidos en esa cultura; en otros casos incluso se puede contar con grabaciones fonológicas y video, situaciones que parecen completar mucho más un estudio etnográfico. Sin embargo, lo que se puede ver en esos casos es que las descripciones son simplemente más detalladas y extensas pero que, al final, no dejan de ser formas de nomenclatura de un fenómeno, es decir, es poner en palabras, comprensibles para el investigador, lo que está dado en acto.

Se podrá pensar que ese es el trabajo de la etnografía y que no sólo se queda en una descripción sino que se amplía hacia una comprensión de los fenómenos en su lógica interna, que ha sido la etnografía la que ha permitido observar las relación que tienen ciertos fenómenos aparentemente distintos entre sí, que han sido años de estudios etnográficos los que han permitido ver a las culturas como totalidades complejas de funcionamiento preciso y organizado. No negamos la pertinencia esta idea, sin embargo, los resultados descriptivos con los que podemos encontrarnos en las etnografías existentes son un paso y no el punto final de la ciencia etnológica como tal y, de hecho, son un escalón más en la construcción de la ciencia humana hacia la que nos dirigimos en este trabajo.

Al describir y categorizar los elementos estudiados dentro de un grupo cultural y ponerlos en comparación con otros o tomarlos individualmente, la ciencia etnológica genera una nueva necesidad para el estudioso de la misma, a saber, la interpretación. Pero ésta, más que una solución, es el verdadero problema de las ciencias sociales.

³⁸ Pero dentro de estas universalidades siempre puede estar el fondo de una insistencia del pensamiento científico en busca de una *verdad* verdaderamente universal.

Interpretar es necesariamente abrir un problema; existen dos formas de interpretación que podemos concebir y que trataremos de exponer ahora. La primera es la *interpretación nominativa*³⁹, que consiste en describir los fenómenos tal y como son vistos por el o los observadores y nombrarlos con términos que facilitan la transmisión entre expertos de la materia; así vemos utilizadas palabras como ritual, fiesta, intercambio, conyugalidad o parentesco entre otras. Estos trabajos suelen ser descripciones largas de un fenómeno o grupo de fenómenos que terminan retratados en páginas y páginas de libros que parecen ser la plena comprensión de una exactitud con la que ciertos grupos y sus actos – aparentemente- se efectúan. Estas precisiones hacen pensar que los grupos funcionan como relojos y que sus miembros son incapaces de malfuncionar o incomprender los actos en los que se encuentran envueltos.

Estas etnografías hacen pensar a las culturas de una manera muy distinta de la occidental; al trabajar con “informantes” y “observación participante” pretenden poner a la luz el funcionamiento estático de un grupo que pareciera no tener relación con el tiempo y con el inconsciente, como si hubiera una eternidad de los actos y ellos mismos fueran realizados consciente y voluntariamente por los individuos que en ellos se realizan subjetivamente.

Ignorar al tiempo es pensar que la herencia cultural se transmite íntegramente entre miembros de un grupo, que todos los que se encuentra bajo las repeticiones de los actos grupales las aprehenderán íntegramente y las transmitirán de la misma manera a las generaciones subsiguientes. Lo mismo sucede con la ignorancia del inconsciente, pensar que las repeticiones de actos culturales se encuentran bajo la voluntad de los que las repiten y que ellos mismos comprenden lo que sucede, deja de lado que no necesariamente acontece así. Muchos actos humanos se realizan por costumbre y sin mucho cuestionamiento, muchos se realizan porque *así es*, no porque *deba ser*, ya que esto implicaría una norma, más bien porque así sucede, así ha sucedido y así sucederá, sin una explicación, sin una comprensión, sólo costumbre y, por lo tanto, no necesariamente reflejan una organización cultural precisa. Finalmente, la mayoría de los actos humanos son constituyentes de una estructura social e individual inconsciente y la repetición es la forma en la que dichos actos generan la constitución psíquica y social de los individuos, por lo tanto, el acto mismo puede no decir nada relativo a lo que visualmente está plasmado y más bien estos actos pueden contener elementos estructurantes, subyacentes y ajenos a la figura que toman.

La segunda forma de interpretación intenta ser un tanto más compleja ya que pretende encontrar el fondo de los actos culturales más allá de los individuos que los ejecutan. Llamamos *interpretación lógica* al intento de conocer el fondo de los actos culturales observables al interior de un grupo cualquiera, al esfuerzo realizado para comprender la organización interior de los fenómenos culturales.

³⁹ Estas dos formas de interpretación las concebimos en este trabajo y las definiciones serán totalmente responsabilidad del autor de esta tesis.

Este tipo de interpretación intenta encontrar relaciones lógicas que respaldan los fenómenos, aquí encontramos frases como cosmovisión, reincorporación de la naturaleza, organización social, política o económica, orden simbólico, etc. Básicamente se trata de comprender el cómo funciona lo que es visible en un primer momento de encuentro con un fenómeno cultural cualquiera; sólo que este intento de comprensión intenta ser más profundo ya que no se conforma con lo observable sino que trata de encontrar su organización lógica y vislumbrar las causas interiores a dicho fenómeno, así como descubrir y mostrar todas las relaciones no aparentes de los mismos.

El problema de este tipo de interpretación no es diferente de aquél detrás de la categorización, a saber, que una serie de preconceptos suelen acompañar al lector de un fenómeno y suelen determinar las posibilidades de observación científica. Además la interpretación nuevamente implica la lógica científica de occidente para poder no sólo hacerlo público sino comprenderlo desde el lugar del investigador. El bloqueo mostrado aquí consiste en lo aparentemente infranqueable de un muro cultural que fuerza a cualquier investigador a convertir en occidental cualquier elemento investigable de otra cultura⁴⁰.

El pensamiento antropológico (y el pensamiento de las ciencias llamadas sociales en general) ha tropezado estructuralmente con su génesis; al final la interpretación es el punto en el que este pensamiento se detiene, se interpreta para comprender, para entender de qué se trata un fenómeno, una cultura o incluso la cultura. Pero interpretar o es una labor verdaderamente titánica o es imposible y esto es lo que Borges en *El etnógrafo* capta esencialmente. Pero qué es lo que detiene al pensamiento al tratar de interpretar es difícil de comprender si no se toma en cuenta el origen del pensamiento científico moderno.

Nuevamente nos encontramos frente al pensamiento occidental burgués, este que podemos rastrear desde Descartes y que se verá encumbrado por la medicina moderna y la tecnologización de toda ciencia. La física, la biología, la química y todos sus derivados se establecen sobre la posibilidad de comprensión del universo; vemos a la física incluso predecir la trayectoria de una piedra espacial

⁴⁰ Aquí ubicamos un breve texto de Jorge Luis Borges titulado el etnógrafo: Pasado un tiempo en el que un etnógrafo había vivido y convivido con una comunidad a la que trataba de estudiar, vuelve a la universidad en la que se esperaba una publicación de los resultados. Una vez allí se le pregunta por las conclusiones de su investigación y él dice que no publicará absolutamente nada. Cuando se le pregunta por qué, el etnógrafo dice que lo que la comunidad le enseñó no le interesa transmitirlo de ninguna manera e incluso que al hacerlo no resultaría interesante –dejando entrever una experiencia. Entonces –se le pregunta- ¿usted vivirá con ellos? La respuesta inmediata es no. El estudiante no es uno de ellos, ha efectuado una experiencia, ha aprendido de ellos pero no es como ellos, no es uno de ellos. Borges hace, en este breve texto una imposibilidad etnográfica de eso que sería una experiencia de vida. El famoso diario de Malinowski deja en claro que él jamás hizo una experiencia etnográfica porque siempre estuvo lejos de los grupos en los que aparentó vivir por largos periodos. Cf. Borges, Jorge Luis (2007). *El etnógrafo*. En Obras completas volumen II. Argentina; Emecé. P. 419.

que se encuentra en camino a la tierra; o la biología predecir la propagación de una enfermedad de acuerdo con la época del año y la cantidad de animales de una especie que se encuentran en cierto territorio. Las ciencias en general tienen este afán de orden, de lógica contundente detrás de los fenómenos que estudian, sin embargo, las ciencias sociales han fallado en la predicción de lo que estudian, aunque no se han conformado con esta dificultad. Aunque no pueden predecir pueden comprender, entender, observar y analizar la constitución de una lógica interna de cualquier fenómeno social y cultural: éste es el error antropológico.

Para comprender un fenómeno éste debe ser estático y claro que la velocidad, la masa, la fuerza y el movimiento lo son y la genética y la composición química repiten patrones perfectos que pueden ser estudiados con detenimiento y absoluta precisión; pero los fenómenos socioculturales no lo son. Más de cien años de estudios antropológicos han demostrado que no hay una lógica contundente de la cultura, que no hay causas universales ni efectos absolutos en lo referente a lo humano: la psicología, la sociología, la historia o la antropología han encontrado una y otra vez que no es posible comprender al hombre ya que es más lenta la comprensión que la transformación de éste; ya que los fenómenos humanos no se mantienen, no son estáticos y hacerlos de esta manera es perderlos para siempre porque mientras los hombres estén y actúen sus costumbres, sus fiestas, sus rituales o su vivir cotidiano, estos fenómenos vivirán junto con ellos y al vivir se mueven, se organizan diferente, se transforman y se pierden para siempre y ninguna ciencia es capaz de apresarlos para diseccionarlos y entenderlos, porque la sola presencia de un investigador modifica cualquier fenómeno y lo aleja, lo hace otro.

Decimos que este es el error antropológico porque el afán de comprensión que subyace a la interpretación es el afán de orden que subyace a las ciencias naturales (o exactas); la lógica que trata de encontrarse detrás de cualquier fenómeno cultural es extraída de la idea de orden universal que acompaña el crecimiento de las ciencias tecnológicas que toman fuerza y desarrollo al mismo tiempo que las sociedades burguesas. Nuevamente creemos haber demostrado que detrás de una metodología científica está una ideología histórica que ordena el pensamiento con el que una investigación se lleva a cabo; querer comprender es querer hacer de un fenómeno una inmovilidad eterna y hacer esto con los fenómenos humanos es matar la riqueza de la creatividad humana.

Observar un fenómeno es no comprenderlo y vivirlo es no poder hacerlo consciente, llamar a un nativo para que explique el fenómeno es suponer que el "informante" sabe lo que hace, conoce el mundo en el que está sumergido, es creer que él puede decir la Verdad de un fenómeno, de una cultura. Los etnólogos saben que esto es imposible, saben que los informantes mienten pero no porque quieran mentir (o no en todo caso), sino porque no pueden responder: ¿cómo responder por una cultura que les fue insuflada desde nacimiento, incluso antes de que fueran conscientes de sí? ¿Cómo dar cuenta de una cultura que los ha hecho ser lo que son y que es tan constante que ni se ve ni se siente?

El etnógrafo conoce estas dificultades pero ha tratado de resolverlas de maneras muy endebles: por ejemplo estudiar los fenómenos culturales en sí, observarlos, detallarlos, escribirlos, videografarlos, fotografiarlos, imitarlos y un sinfín de ideas que se han usado para comprender una aparente *verdad* que reposa en el interior de los fenómenos. El etnógrafo ha decidido recortar una fiesta, un ritual, un vestido o una conversación para de ahí obtener una comprensión de la cultura, de esa cultura. El estudioso de los fenómenos sociales *supone* y lleva suponiendo no sólo una lógica de los fenómenos, sino una verdad detrás de ellos, una verdad cognoscible, verdad a la que a veces aspira acceder de forma más fácil que los informantes mismos, que los miembros de la comunidad que produce los fenómenos estudiados. Intenta conocer una *verdad* que hace muchos años Descartes dijo que se encontraba accesible para los hombres detrás de los fenómenos mismos, misma verdad que para el filósofo no era sino la prueba de la existencia Dios⁴¹.

Al final, comprensión e interpretación hacen de la Verdad el fondo de una investigación y el precio a pagar por perseguirla es sumamente alto y las ciencias sociales lo han pagado y siguen haciéndolo. El callejón sin salida mostrado aquí sirve de primer bloqueo en el camino hacia el pensamiento que consideramos la posibilidad de una ciencia humana producida más allá de la occidentalidad burguesa. Pero el camino aún es largo: éste es sólo el primero de varios bloqueos que intentaremos mostrar a lo largo de este trabajo, bloqueos que resultan la prueba de que un nuevo pensamiento está apareciendo en occidente y las ciencias sociales le han servido de cuna.

1.6 La herencia de la individualidad

Occidente ha generado el nacimiento de una forma de vivir al hombre que no puede menos que admirarse, una figura cultural maravillosa en el acto mismo de hacer del hombre un individuo y de hacer de la clase una posibilidad; pero las consecuencias científicas son más un reflejo de este resultado que una posibilidad de análisis del mismo. Antes de pasar al siguiente capítulo sería pertinente dejar en claro el fondo científico del pensamiento relativista desentrañado a lo largo de todo el capítulo.

Cultura, lengua y persona han sido los tres grandes campos relativizados por el pensamiento occidental: los psicólogos han hecho del hombre sujeto, los antropólogos lingüistas leyeron *las lenguas* como reflejos y orígenes de los pensamientos de grupos culturales individuales y los viajeros, los etnólogos, hicieron de los productos culturales de un grupo las marcas de su diferencia e independencia de los demás; al querer comprender cada una de estas instancias

⁴¹ Descartes, René (2002). *Meditaciones metafísicas*. Colombia; Editorial panamericana.

en sí misma y con cierta independencia de otras⁴², occidente relativizó la verdad y le dio un nuevo estatuto que, sin embargo, conoció hace ya mucho tiempo.

El gran riesgo que se corre al particularizar es hacer de la verdad una cuestión relativa. Después de Descartes la verdad se había convertido en una cuestión de método, ésta estaba ahí para quien quisiera acceder a ella, lo único que habría que hacer era pasarla a través de los sentidos, hacerla experiencia para conocerla y acumularla⁴³; la verdad fue, después del Descartes, un asunto de todos y una cuestión de universalidad.

Pero el tiempo pasó y las nuevas ciencias burguesas demostraron que en lo humano esta verdad no funcionaba así. Fue tan irreplicable, tan inexperienciable que una nueva forma de verdad se vino encima de occidente. Si la verdad de Newton respaldó a Descartes, la relatividad de Einstein se volvió el pretexto que las ciencias sociales necesitaban para sostenerse en un nuevo campo, teniendo un resultado fascinante porque revela la primera gran transformación en el pensamiento moderno.

Todos los estudios culturales o individuales siempre revelan lo mismo, a saber, que cada grupo se constituye dentro de sí mismo y que cada individuo hace lo propio; la ventaja que da esta revelación es que se pueden estudiar núcleos más pequeños con independencia de otros y con muchas más posibilidades de encontrar una lógica interna de los mismos que si se trata de encontrar la misma lógica en todos (error de las primeras etnografías). Sin embargo, la consecuencia lógica es llegar a un relativismo absoluto de los estudios sociales, culturales, lingüísticos y psicológicos; la ventaja que permite esta relativización es también la pérdida de estos estudios: nuestro tiempo ha encontrado tanta relatividad en todo lo humano que ha hecho de la verdad un asunto de subjetividad o de grupo.

Occidente ha encontrado la forma de hacer intocable la verdad, al ver que cada grupo funciona diferente e independiente ha hecho de ese grupo el poseedor de su propia verdad, de su propia lógica y su propia constitución y, aunque esto es

⁴² Claro que la antropología, la lingüística y la psicología han estudiado no sólo las diferencias de sus objetos con respecto a los demás. Se objetará en este momento que las ciencias sociales (humanas prefiero yo) han abordado también y con mucha precisión las relaciones entre grupos, lenguas y sujetos, que hay tratados enteros de estas relaciones y que estas ciencias han producido mucho más que ninguna otra estudios con respecto a lo que en este trabajo parece despreciado. Sin embargo, este tipo de estudios no son más que duplicaciones de la hipótesis general sostenida en este apartado: se pueden estudiar relaciones entre culturas, lenguas, sujetos, fenómenos sociales o momentos históricos si se ha realizado previamente una división de los mismos; es decir que se puede hablar de relaciones interculturales siempre y cuando se haya dividido a las culturas, lo mismo con las lenguas y los sujetos. Dividir y luego relacionar no le quita fuerza al hecho de que se divide como forma de evitar pensar la universalidad, porque detrás de todas las particularidades existen elementos universales (mas no universales como en las ciencias naturales, universales en un sentido filosófico, en el sentido que sólo Heidegger puede clarificar) y muy poca tinta se ha derramado en este sentido.

⁴³ Descartes, René (1998). *Discurso del método*. España; Fontana.

cierto al cien por ciento, este descubrimiento ha venido en detrimento de la universalidad que muy pocos han encontrado más allá de las particularidades grupales o subjetivas.

En lo individual es mucho más fácil de observar este fenómeno, frases como “es su verdad”, “es su propia opinión”, “yo respeto lo que piensas pero tú respetas lo que yo pienso porque cada quién tiene su verdad” , han hecho que la verdad se vuelva, igual que la subjetividad, la sexualidad y el territorio, un asunto de propiedad. Occidente ha hecho de la verdad una propiedad de un individuo o de un grupo (al que no deja de considerarse un individuo, aunque sea cultural); lo que en Descartes, Newton o Pascal había tenido un carácter de absoluto, se ha transformado en un asunto de opinión, de construcción personal o individual y se ha vuelto intocable para los hombres.

Hoy en día se puede descubrir, observar, analizar la verdad de un individuo o un grupo, se pueden hacer estudios enormes al respecto⁴⁴; pero esto a precio de no voltear hacia una universalidad que se ha hecho despreciable. La subjetividad científica se ha hecho sólo la huella de incompreensión de la relatividad cultural, si un “científico” de lo humano muestra debilidad al imponer sus creencias y pensamientos culturales e individuales en un estudio, será desvalorado no porque no intente acceder a cierto carácter universal, sino porque es su subjetividad, su verdad, la que no le permite acceder y comprender la del otro y por ello es que sus estudios no tienen ningún valor. Subjetivizarse en un estudio es síntoma de debilidad y poco criterio científico; hacerlo está prohibido, no hay que subjetivizarse sino subjetivizar al otro, es decir no hay que hacer de lo propio un carácter universal, hay que hacerlo sólo una propiedad, pero detrás de toda apropiación existe, como ya sabemos, el derecho: el derecho a ser dueño de lo propio, pero la obligación –soporte de este derecho- de respetar lo del otro.

La relatividad es una forma más de la propiedad privada. La ciencia tiene que ser el correlato de esta propiedad, es el síntoma de occidente: Todo es relativo porque todo es apropiable y, en última instancia es la opinión la propiedad más importante y fuerte de todas ya que ésta es la marca de la propiedad de sí y el respeto a la propiedad de los otros duplica esta figura occidental.

Entonces la verdad es una forma de propiedad y la propiedad es una forma de sí que conoció y generó occidente a partir del nacimiento de la sociedad burguesa; esta propiedad es, de hecho la gran característica occidental de nuestro tiempo pero esta figura ya se había conocido antes.

El cristianismo siempre mostró intolerancia a todo lo ajeno, a lo contradictorio, a lo distinto; las conquistas, las evangelizaciones, los sometimientos a la Fe han sido

⁴⁴ Por ejemplo las etnografías, las monografías o hasta las fábricas de caso que hoy esgrime el psicoanálisis que se hace llamar *de escuela* y que usa para mostrar quién sabe qué con respecto a la constitución subjetiva de los seres humanos pero siempre para decir al final: “caso por caso”.

pruebas de esta intolerancia de lo diferente. Para occidente defender el derecho es exactamente lo mismo: un país puede invadir y destruir a otro siempre y cuando demuestre que el otro ha ignorado y atacado el derecho de los otros; la ley persigue y castiga a un hombre que amenace los derechos de cualquier otro; el despojo en cualquier sentido es el crimen más grande que pueden perseguir las sociedades burguesas, principalmente cuando lo despojado es el derecho de propiedad.

Si un científico revela *su subjetividad* en un estudio éste pierde valor inmediatamente, se desacredita en el acto mismo de hacerlo⁴⁵, pero lo hace porque en su acto subjetivo pierde el respeto al derecho a la propiedad privada del otro; su subjetividad intenta imponerse sobre la subjetividad de los otros al plantearse como objetividad. Ésta se soporta si es un acto compartido, es decir si, por ejemplo, se respalda en un método compartido por una comunidad científica; al compartir la forma de construir el conocimiento, la manera de exponerlo y hacerlo público, los grupos élite de la ciencia toleran la subjetividad de cualquiera que pertenezca al gremio: la manera de presentar la subjetividad es lo que le da el título de objetividad y la hace científica.

Como puede verse éste es un movimiento complejo pero bastante claro: la propiedad privada permite la subjetividad y la apropiación y construcción de una verdad sea por un individuo o por un grupo de ellos; pero el soporte de esta propiedad consiste no sólo en suponerla sino en sostenerla en el respeto al derecho de los otros y todo lo que atente contra ese derecho atenta contra el Derecho en general, por lo tanto, también contra la propiedad privada en sí y, entonces, contra lo que hace de los hombres burgueses una forma de *ser* específica de esta cultura.

La ciencia moderna se ha convertido, por lo menos en esta figura, en un correlato del derecho que subyace a la sociedad burguesa. Esta figura domina y se infiltra en prácticamente todas las producciones culturales del occidente moderno; hoy ha tomado tanta fuerza como el catolicismo y su fundamento se encuentra soportado por todos los hombres que se constituyen de esta manera; sin embargo, esta forma de pensamiento habrá dado origen a una nueva figura que parece ser la entrada a un nuevo giro de occidente: El estructuralismo.

⁴⁵ Carlos Castaneda se vuelve un escritor de ciencia ficción para los antropólogos porque más que hacer un estudio científico hace relato de una experiencia y esto, por ser una experiencia subjetiva, no tiene valor para la ciencia.

Capítulo 2 Sobre otro modelo de pensamiento

2.1 El pensamiento estructuralista

Ciertamente el pensamiento estructuralista es generado por la ciencia lingüística como tal, pero ¿será posible decir que sus alcances se han visto reducidos a la lengua? No y sí sería la respuesta. No, porque el pensamiento heredero del estructuralismo hoy a todo abiertamente a todas las ciencias sociales, además de al arte y a prácticamente todo pensamiento que se refiera a lo humano; sin embargo, puede decirse también que sí porque este modelo ha permitido constituir un objeto universal para todo el campo de las ciencias humanas, objeto que no puede ignorarse ni desconocerse y que parece destinado a ser no sólo el elemento unificador de un grupo de disciplinas si no la manera en la que éstas, por fin, lograrán separarse totalmente del campo de las ciencias naturales para generar un pensamiento científico mucho más lejano del actual de lo que aparenta ser hoy en día.

En este apartado no pretendemos hacer exégesis de la historia y las variantes de este pensamiento; tampoco pretendemos describir las diferentes escuelas desprendidas del estructuralismo y cómo éste se ha colocado en muchos campos e incluso renovado en el campo lingüístico; más bien, la intención es mostrar, junto con Levi-Strauss y más adelante con Michel Foucault, los componentes esenciales de este pensamiento y las transformaciones que parecen generar en el pensamiento occidental actual.

No es, tampoco, una comparación metodológica entre ciencias sociales y naturales, una comparación de este tipo no debería tener cabida en el mundo porque es como poner a competir a un basquetbolista y a un tenista en el campo de uno o del otro: el local siempre vencería. Lo intentado en las próximas páginas será desmarcar al pensamiento generador de ciencias humanas del pensamiento occidental que hemos esbozado en el capítulo uno; la manera de hacerlo será básicamente mostrar los problemas que plantea el pensamiento estructuralista y la distancia de estos con respecto a los problemas de un pensamiento científico como el actual.

Si en algún momento logramos dejar en claro este desmarcaje la tarea de esta tesis estará casi completamente cubierta porque habremos logrado sacar a la luz el problema al que se enfrentaron finalmente autores como Levi-Strauss o Foucault, problema que no es simple si el objetivo del científico es comprender a un hombre o a un grupo de ellos; el trabajo de estos autores puede y su dificultad puede entenderse porque ellos han sido teóricos del movimiento y no de la estática como algunos científicos sociales pretenderían. Ambos parecen haber llegado al punto de observar que lo único que se puede conocer del hombre son los

elementos universales que permiten su movimiento y sus transformaciones, así como sus diferencias y particularidades; los dos han comprendido las rarezas de las escurridizas formas culturales y han descrito toda una metodología que intenta ver el movimiento sin perderse en las formas. Su trabajo ha sido titánico y nosotros no hacemos más que rendir un homenaje a ambos en las aún muy pobres líneas siguientes.

2.2 Claude Levi-Strauss

¿Podremos decir, a partir de una lectura de Levi-Strauss, que el hombre es un clasificador? Quizá, pero esta solución podría más bien parecer simplista para un lector comprometido con la obra de este etnólogo. No basta con hablar de una tendencia del hombre a la clasificación, como no basta con decir que los mitos están ahí para explicar el mundo, la antropología estructural nos pone de lleno en otra dimensión.

Según la propuesta de Levi-Strauss todo sistema de clasificación es más bien un sistema de relaciones –oposiciones diría él- y lo que importa no son tanto las categorías resultantes como la determinación de éstas por el sistema mismo en el que se juegan unas con respecto a las otras. Es claramente un sistema de diferenciaciones lo que cobra el mayor peso en un sistema clasificatorio cualquiera ya que éstas posicionan los elementos de un mundo y especifican las funciones y posibilidades de dicho mundo dentro del sistema. Al parecer el mito funcionaría de esta forma y, más que explicar al mundo, sería generador de una serie de determinaciones de éste y posibilidades dadas en su interior. Así vemos que la gente nacida bajo –por ejemplo- una marca totémica en particular, se ve determinada por las relaciones en las que se ve envuelto con respecto al animal tótem, a cierto comportamiento social y a las posibilidades de vínculo con algún o algunos otros grupos totémicos que se jueguen en este grupo de relaciones⁴⁶; así la clasificación no sólo es un sistema de categorías sino también un sistema de relaciones posibles dentro de un grupo.

Nuestras sociedades occidentales u occidentalizadas no se escapan para nada a esta situación; aunque claramente las relaciones míticas no aparentan un funcionamiento similar al de aquellos grupos trabajados en los textos levistraussianos, también existen sistemas clasificatorios que, en muchos sentidos, son determinantes de toda una serie de posibilidades comportamentales e incluso, en nuestro tiempo, de relaciones económicas; es decir, en todo tiempo y en todo lugar el hombre se determina por estos sistemas de relaciones en los que no sólo se clasifica y determina al mundo sino que él mismo se coloca y se determina absolutamente y da origen a cada posibilidad relacional a la que pueda acceder.

⁴⁶ Cf. Levi-Strauss, Claude (1997). *El pensamiento salvaje*. México; FCE.

Así pues el hombre está más bien compuesto como algún sistema propio de relaciones y eso es lo que Levi-Strauss dejará muy claro a lo largo de varios de sus textos. Debido a esto es posible hacer un análisis estructural del mito y de los grupos culturales tomando como punto de partida cada sistema de relaciones específico.

Para entender con más claridad la importancia de la clasificación en el pensamiento de Levi-Strauss intentaremos realizar una breve lectura de *El pensamiento salvaje* y del desarrollo de una teoría de la clasificación como fundamento estructural de los seres humanos en todo tiempo y en todo lugar, leyendo esta capacidad en sus caracteres constituyentes y no sólo constitutivos y permitiendo al autor llevarnos hasta el terreno universalmente común del lenguaje.

2.2.1 Clasificar-constituir(se)⁴⁷

“El hombre es un clasificador” –se dice⁴⁸- pero ¿qué es un clasificador? Si se lee el pensamiento salvaje con cierto detenimiento parece que todo el texto está consagrado a este asunto; sin embargo, cuatrocientas páginas no se resuelven tan fácil ya que a medida que se avanza en el texto podemos observar que la clasificación está ligada a problemas culturales mucho mayores como la lengua en sí y aquello que los antropólogos han llamado cosmovisión.

Para iniciar con este problema recurriremos a un texto de Borges donde hace un comentario a un proyecto de lenguaje de John Wilkins. El proyecto que parece venir desde Descartes es hacer una lengua que en cada palabra contenga un significado específico y determinado, algo así como una nomenclatura en la que los pensamientos y el universo en sí se vean totalmente compendiados y descritos. Esta manera de nombrar implicará que en cada hablante exista un conocimiento total de lo que dice y una transmisión íntegra de ello, pasemos al texto:

“[Wilkins] dividió el universo en cuarenta categorías o géneros, subdivisibles luego en diferencias, subdivisibles a su vez en especies. Asignó a cada género un monosílabo de dos letras; a cada diferencia, una constante; a cada especie, una vocal. Por ejemplo *de*, quiere decir elemento; *deb*, el primero de los elementos, el fuego; *deba*, una poción del elemento del fuego, una llama...”⁴⁹

⁴⁷ Una primera versión de este texto fue presentada públicamente en noviembre de 2008 durante una exposición acerca del “estructuralismo como teoría etnológica” en el marco del seminario *Introducción a la antropología social* dentro de la maestría en Antropología de la UNAM.

⁴⁸ Usamos el *se dice* impersonal porque ¿quién podría decir quién dice cuando es sólo un comentario en una clase, en una ponencia, en una charla? No tratamos de hacer de ésta la tesis central del texto pero sí el punto de partida, el pretexto.

⁴⁹ Borges, Jorge Luis (2007). *El idioma analítico de John Wilkins*. Obras completas II. Argentina; Emecé. P. 103.

Para lograr esto es necesario dividir el universo en categorías para que estas puedan ser nombradas y Wilkins lo hace, pero, hay otros que han hecho exactamente lo mismo, de hecho no hay cultura que no haga esto en su composición misma. Las categorías están y, sin embargo, jamás se ha llegado a las mismas, ¿por qué?, Borges tiene una respuesta al llevar a lo ridículo el proyecto Wilkins. Comenta:

“...Esas ambigüedades, redundancias y deficiencias recuerdan las que el doctor Franz Kuhn atribuye a cierta enciclopedia china que se titula *Emporio celestial de conocimientos benévolos*. En sus remotas páginas está escrito que los animales se dividen a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) innumerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas.”⁵⁰

He aquí el gran problema. Esta clasificación no sería menos válida que una zoológica sólo porque la segunda responde a la constitución física de cada animal y la primera a un criterio aparentemente casual; lo que está aquí en juego es aquello que llamamos cosmovisión pero en un sentido estrictamente particular. Terminamos con Borges:

“He registrado las arbitrariedades de Wilkins, del desconocido (o apócrifo) enciclopedista chino y del Instituto Bibliográfico de Bruselas; notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural. La razón es muy simple: no sabemos qué cosa es el universo. “el mundo – escribe David Hume- es tal vez el bosquejo rudimentario de algún dios infantil, que lo abandonó a medio hacer, avergonzado de su ejecución deficiente; es obra de un dios subalterno, de quien los dioses superiores se burlan; es la confusa producción de una divinidad decrepita y jubilada, que ya se ha muerto”. [...] Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios.”⁵¹

Aquí es donde el hombre clasificador de Levi-Strauss se encuentra en problemas; sería demasiado fácil pensar que este hombre sólo tiene que tomar el universo que le rodea y nombrarlo, hacer listas interminables de palabras que nombran cosas y que las transmiten íntegras de boca a oídos; sin embargo, en El pensamiento salvaje, podemos leer que estas clasificaciones tienen una serie de

⁵⁰ *Ibidem*. P. 104.

⁵¹ *Ibidem*. P. 105.

formas que van mucho más allá del aspecto de la cosa misma; por ejemplo, una clasificación utilitaria, es decir, hecha en el sentido de nombrar sólo aquello que *sirve* para algo.

En su lectura de clasificaciones botánicas, Levi-Strauss encuentra una gran variedad de tipos e clasificación y, quizá, de motivos para ellas; por ejemplo, comenta un texto de E. Smith Bowen que ante una tribu de cultivadores africanos, al intentar aprender su lengua, es sorprendida con una serie de especímenes de plantas que tenían cada una nombres específicos. Al parecer era común para ellos iniciarla en su lengua de esta manera, sin embargo, ella resulta incapaz de distinguir entre una planta y otra por que jamás había estado interesada en ello.⁵²

El problema es que las clasificaciones son relativas a un grupo específico, a sus relaciones con el mundo, pero principalmente a sus relaciones con ellos mismos. Hasta el momento no es difícil ver una cosmovisión en el sentido nominativo del que hablábamos anteriormente, pero más adelante el problema será aún mayor, de aquí sólo quisiéramos resaltar la importancia que tienen los nombres dentro de la clasificación ya que no son siempre nombres que hagan referencia a la cosa, sino a una posible experiencia de la cosa; en el ejemplo que vimos antes estas personas no consideran que ella pueda tener dificultades en el aprendizaje de ciertas palabras de su lengua presentándoselas de esta manera, ella está en la misma posición que cualquiera de ellos, que intente ser introducido a su mundo, ellos le presenta las plantas porque hay una experiencia detrás de las plantas, como nosotros le diríamos a un niño que falta media hora cuando él aún no ha hecho le experiencia del reloj. Podemos ver que hay una referencia cultural en la nominación y clasificación del universo, Levi-Strauss hará de esto el centro de su trabajo.⁵³

Desprendamos al menos una consecuencia de esto: al nombrar al mundo haciendo una experiencia de él, cada cultura obtendrá una gama de palabras que son, al mismo tiempo, campos de significación, podríamos decir signos para el hablante.

En este sentido el totemismo compartirá para Levi-Strauss esta estructura; los grupos totémicos no serán más que el producto de una clasificación, ya no de cosas, sino de los hombres, de acuerdo con una infinidad de sentidos particulares. Pero este autor encuentra en las clasificaciones fenómenos de distribución que van más allá de la simple nominación, es decir, que cada categoría se encuentra en relación con otras, sea de exclusión, de complementación, de segmentación, y de cualquier otro tipo que mantenga en un conjunto a dichas categorías. Levi-Strauss lo dice así:

⁵² Cf. Levi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Op. Cit. P. 19.

⁵³ *Ibidem*. P 46.

“...el totemismo no es sino un caso particular del problema general de las clasificaciones, y un ejemplo entre otros del papel frecuentemente atribuido a términos específicos, para *elaborar una clasificación social*”.⁵⁴

Y en esta clasificación social encontramos precisamente lo que parece ser el trabajo central de Levi-Strauss en este texto: esta clasificación social es una forma de inscribir al hombre, a cada hombre en el mundo de ese grupo específico (podemos entonces entender que la cultura precede, supera e inscribe al hombre). Un sistema totémico no es sólo la clasificación del hombre de acuerdo con un tótem; ésta, además, incluye una serie de normas, de reglas de comportamiento, de prohibiciones y obligaciones, de libertades y restricciones, de modos de vida que determinan a cada hombre en sí mismo, su posición en el grupo, su destino dentro del mismo e incluso sus posibilidades a partir de la figura totémica – ideológica diríamos- bajo la que se encuentre regulado. Podríamos decir, junto con Levi-Strauss, que los sistemas de clasificación son sistemas de determinación de los individuos, grupos o sociedades enteras, sistemas que, además, permiten la cohesión y permanencia de los grupos regulados por los mismos.

Como puede verse en este momento ya estamos lejos de una clasificación de la naturaleza e incluso regulada por la naturaleza, nuestra forma de ver la clasificación ha rebasado cualquier posibilidad nominativa. El hombre no sólo se nombra como cuerpo, tampoco nombra lo que tiene alrededor por su sola presencia; tanto él como las cosas son integrados en un campo que tiene más bien una estructura lógica y, como tal, necesita una serie de ordenamientos lógicos y el mito responde a esta necesidad.

El mito mismo se coloca como sustento de la clasificación, como razón lógica de la misma, es el mito lo que permite soportar las divisiones y relaciones, así como las prohibiciones y obligaciones e incluso las necesidades sociales. El mito impone un soporte formal a la actividad humana, la sustenta y la explica:

“...el error de Mannhardt y de la escuela naturalista fue el de creer que los fenómenos naturales son *lo que* los mitos tratan de explicar: siendo que, más bien, son aquello *por medio de lo cual* los mitos tratan de explicar realidades que no son de orden natural, sino lógico.”⁵⁵

Ordenador y soporte, quizá parte de la estructura lógica de la cultura: eso es el mito tal y como ha podido leerse en Levi-Strauss hasta el momento; más que una explicación, más que parte de una nomenclatura incompleta, más que rellenar huecos o vacíos en la relación con la naturaleza, el mito es una causa y un continente de grupos; pero Levi-Strauss no se detiene con esta idea, él lo va a llevar hasta la historia. Pero antes es importante precisar estos alcances clasificatorios-ordenadores del universo; el nombre es quizá la huella más

⁵⁴ *Ibidem*. P 97.

⁵⁵ *Ibidem*. P. 142.

importante de esta cualidad humana y, evidentemente lo que la coloca mano a mano con el lenguaje.

En diversos grupos –expone Levi-Strauss- existen una serie de reglas que imperan en torno al nombre propio, de hecho decir propio es un forzamiento porque no en todo caso el nombre lo es: por ejemplo los *sauk* ponen nombres que siempre hacen referencia al animal clánico, sea porque lo mencionen expresamente o porque evoque un hábito.⁵⁶ En otros casos los nombres son reservados o utilizados una única vez y hay ciertas personas que tienen que esperar años para que uno de esos nombres haya sido desocupado y poder tener uno; igualmente el nombre puede ser motivo de tabú relativo a la muerte y éste puede quedar prohibido ante la muerte de su portador, prohibición que puede incluso extenderse hasta menciones de palabras que suenen similarmente. Por esto es que Levi-Strauss hará del nombre un criterio más de clasificación y, por tanto, una forma más de inscripción en el mundo social al que un individuo pertenece. La posición social se ve determinada por el nombre, hay nombres que cambian llegada la adultez o por el nuevo casamiento de la madre, nombres que se imponen por un miembro del grupo con esa capacidad o nombres que se ganan; el nombre, siguiendo el texto, no es más que una forma de colocar al hombre en su grupo volviéndolo un elemento clasificable, es decir, asumiéndolo en el mundo al nombrarlo, dándole una palabra que lo enganche al campo en el que será –por ello- hablado y del que podrá –a partir de ello- ser un hablante activo.

Pero el nombre no sólo inscribe, liga, al grupo, a la posición, al mito y brinda un yo que se activa en su entorno, que individualiza a ese miembro que no será jamás libre de su grupo pero que será Uno dentro del mismo. El nombre da una génesis y un destino y es por ello igualmente soportado tanto por el mito como por la historia, pero, principalmente por las palabras, las que lo nombran e inscriben, las que lo meten al campo y lo hacen parte de él.

Detrás del mito clasificación y detrás de la clasificación inscripción, determinación del hombre en un mundo que resulta más una experiencia que una percepción de la naturaleza, experiencia llena de sentido y –por qué no- de contenido. Pero entonces parecería que las culturas que aparentemente hemos dejado atrás el mito como ordenador principal de nuestra existencia estaríamos constituidos de otra manera, con otra esencia quizá. Pero Freud descubrió⁵⁷ que detrás de cada neurosis siempre existe un mito individual, una estructura idéntica a aquellas estructuras de los entonces llamados primitivos y Levi-Strauss no permite que cerremos los ojos ante una estructuración fundamental del hombre y no particular a algunos grupos.

⁵⁶ *Ibidem*. P. 251.

⁵⁷ Y a veces pareciera que el mundo entero ha hecho oídos sordos ante este impactante descubrimiento.

En el último capítulo del texto, el cuál es una refutación a los comentarios que hace sobre la etnología Jean Paul Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*, es posible observar un pretexto para que Levi-Strauss se pronuncie más allá de la razón y plantee las condiciones de posibilidad de ésta en la historia, lo cual hace necesaria una lectura de este concepto en el texto.

“...lo que es verdad de la constitución del hecho histórico, no lo es menos de su selección. Desde este punto de vista, también, el historiador y el agente histórico eligen, cortan y recortan, pues una historia verdaderamente total los confrontaría con el caos...”⁵⁸

Tomamos este párrafo de todo el capítulo porque aquí es donde todos los hilos han terminado de tejerse: el individuo, el grupo, el mito, las clases. Todo el trabajo realizado hasta aquí desemboca en el evento y la concepción del mismo; ya no se habla de naturaleza, de universo o ambiente, ahora se habla de eventos: la historia no es la historia de los eventos sino el recorte de los mismos a partir de los agentes de la misma; la historia entonces no es tampoco una nomenclatura, no es una descripción sino un recorte, en última instancia una *interpretación* de los hechos normada por la particularidad del interpretante.

En este punto la historia comparte la función del mito, se coloca como explicación del hombre en sociedad y no de lo *verdaderamente* acontecido, la historia no es más que un soporte del presente en la idea de que puede inscribirse como pasado, idea soportada en lo que de éste se cuenta. Las sociedades se soportan en el mito o en la historia; su lógica requiere la existencia de esta instancia que sirve de modelo discursivo para la inscripción de cada subjetividad nacida o acogida en su seno. Para Levi-Strauss la historia es parte fundamental de la estructura social, no porque la soporte como una verdad venida de un pasado infinito sino como una serie de posibilidades actuales que dan forma a una cultura determinada.

Retomando el inicio de este apartado digamos entonces que etnólogo y escritor han llegado a lo mismo: “el universo no existe”, por tanto, cada clasificación, cada palabra, cada campo no son más que referencias a una determinación social superpuesta que norma y regula toda posibilidad dentro del grupo y a la que subyace una estructura determinante del hombre:

“... la verdad del hombre reside en el sistema de sus diferencias y de sus propiedades comunes.”⁵⁹

Entonces, ¿cómo es posible trabajar con estas ideas? El camino que toma el etnólogo es el de la lingüística: cada cultura es un conjunto de campos semánticos en los que el hombre es inscrito como signo igual que el resto de las experiencias

⁵⁸ *Ibidem*. P. 372.

⁵⁹ *Ibidem*. P 361.

culturales posibles y toda relación posible dentro de estas determinaciones lingüísticas será determinada por las leyes a las que este lenguaje responde, leyes de las que quizá podamos extraer, algún día, cierta universalidad.

Sin embargo, podemos encontrar metodológicamente un trazo mucho mayor en algunos de los artículos compendiados en *Antropología estructural*⁶⁰, en donde pueden leerse nociones más cercanas a la construcción además de un método analítico, de un objeto universalizable para las ciencias sociales.

Antes de pasar a un análisis metodológico del trabajo de Levi-Strauss sería prudente revisar un poco aquello que él mismo ha desarrollado y entendido por estructura. Para hacer esto hemos elegido un texto que, a su vez, es el análisis de otro texto. En *Antropología estructural* podrá leerse un texto un poco denso titulado *La estructura y la forma*⁶¹, en el que se intenta –como dice Levi-Strauss⁶²– rendir un homenaje a la obra de Vladimir Propp⁶³ con respecto al formalismo en el análisis de los cuentos de hadas; lo que Levi-Strauss va a trabajar en este texto es básicamente la diferencia entre el análisis del formalismo y el que podría realizarse desde el estructuralismo, partiendo desde la diferencia entre forma y contenido.

Sin hacer un resumen de la primera parte del texto al que el lector de este trabajo puede remitirse en cualquier momento, diremos que la diferencia fundamental entre los análisis de Propp y la propuesta estructuralista radica en el hecho de que en el caso del formalismo habría un paso de costado cuando se trata de hacer frente al contenido. En el texto de Propp –relata Strauss– se realiza una clasificación de cuentos a partir de elementos funcionales específicos de los que se tiene un cierto número posible y sobre los cuales se construye cualquier cuento de hadas;⁶⁴ lo que da por conclusión que existe una posibilidad de reducción de la creación de cuentos a un par de posibilidades que eventualmente se convierten en una sola.

Levi-Strauss –igual que muchos contemporáneos– está maravillado por este descubrimiento y por los elementos estructurales que saca a la luz, pero le resulta complejo pensar que al final podría construirse un solo modelo de cuento sobre el que al final se escribirían todos los demás y que terminaría por hacer caso omiso de las diferencias. A esto se refiere cuando habla de contenido; el análisis de las formas es el que permite a Propp realizar estas clasificaciones de los cuentos a partir de descomponerlos en sus elementos y observar sus constancias y sus repeticiones en cada cuento. Este descubrimiento da un paso gigantesco al poder plantear la noción de función y desde ahí observar la permutabilidad de ciertos

⁶⁰ Levi-Strauss, Claude (2004). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México; Siglo XXI.

⁶¹ *Ibid* Pp. 113-141

⁶² *Ibidem*. Pp. 140-141

⁶³ Propp, Vladimir (1970). *Morphologie du conte*. París, Gallimard.

⁶⁴ Cf. *Antropología estructural*. Pp. 117 y sigs.

elementos en los cuentos; sin embargo, el análisis formal termina ahí, en donde no puede hacer nada con lo la diferencia de elementos colocados en posiciones funcionales específicas.

Será posible hacer análisis de la función a condición de hacer a un lado el contenido mismo, es decir considerar los elementos permutables de un cuento con poco valor para el análisis, haciendo de las formas el fundamento de todo aquello que pudiera clasificarse. Pero, en este caso, se cometería una falta similar a la de la gramática al hacer estudios sin considerar el vocabulario

“De modo que el error del formalismo es doble. Apegándose exclusivamente a las reglas que presiden la disposición de las proposiciones, pierde de vista que no existe lengua en la que pueda deducirse el vocabulario a partir de la sintaxis. El estudio de un sistema lingüístico cualquiera requiere el concurso del gramático y del filólogo, lo cual equivale a decir que en materia de tradición oral la morfología es estéril a menos que la tradición etnográfica, directa o indirecta, acuda a fecundarla. Imaginarse que se pueden disociar las dos tareas, emprender primero la gramática y dejar el léxico para más tarde, es condenarse a no producir nunca sino una gramática exangüe y un léxico donde las anécdotas tendrán el puesto de definiciones. A fin de cuentas, ni el uno ni la otra cumplirán con su misión.”⁶⁵

Tanto el problema como la solución se encuentran en el contenido; un estudio que lo pase de largo es un estudio clasificatorio más que ignora lo etnográfico como determinación de posibilidades. Entonces, el contenido mismo es lo que permite no dejar de lado ningún elemento, un análisis de éste permite al investigador obtener elementos para realizar un estudio completo de la unidad estudiada, sea un cuento o un mito, al final el primero puede leerse como el segundo si los elementos que lo constituyen se estudian contextualmente.

Una serie de problemas quedan planteados desde ahora, en primer lugar, un análisis de un cuento o de un mito debe de comprender estos dos elementos esenciales, forma y contenido. Por forma debemos entender todas esas figuras permutables que aparecen y se modifican al interior de los mitos o cuentos, formas que aparentemente son variables y que, precisan las diferencias entre variantes de un mismo relato o entre grupos que lo comparten; por contenido se entenderán la serie de leyes y reglas que determinan que alguno o algunos elementos particulares del relato (mito o cuento) aparezcan y desaparezcan al interior del mismo o en las variantes ocurridas a éste; es decir las condiciones de posibilidad que a uno o a algunos elementos les han permitido tanto su aparición como su permutación, su desaparición o movimiento. En segundo lugar, ningún estudio formal es posible ignorando una parte del problema, ignorar la forma sería tratar de atrapar un contenido tan abstracto que sería ininteligible o mera

⁶⁵ *Ibíd.* P. 137

esquematación hecha en el aire; por otro lado, ignorar el contenido sería hacer clasificación de funciones incompletas que, en el mejor de los casos, generarían una reducción del relato a un esquema fundamental que prescindiría –incluso- del alma del mismo, es decir, de su contexto cultural.

Pero existe un mayor problema, a saber, la arbitrariedad. En este momento pareciera que la arbitrariedad es un fenómeno central en los estudios estructurales; si se trata, como en el caso de Propp explicado por Levi-Strauss, de un estudio únicamente de las formas los contenidos pierden fuerza si se les considera arbitrariamente colocados en las funciones en las que han quedado. Quizá sea posible clasificar los elementos que pueden o no ocupar ciertas funciones (como parece haber hecho Propp) pero lo que importaría sería descubrir las series de funciones sobre las que se puede construir un relato; pero si el caso es estudiar el contenido en sí sería imposible entenderlo más allá de nociones imaginarias del sentido de algunos elementos. Sin embargo el contenido es la clave para estudiar la forma y viceversa, las funciones pueden estar ahí, más allá de los elementos del contenido, pero estas funciones no podrán sino ser transmitidas a través del relato dado con los elementos que lo constituyen y, en ese caso los elementos mismos transmitirán el contexto cultural, es decir que no se transmiten sólo una serie de estructuras funcionales sobre las cuales construir un relato, sino que se transmite también un contexto específico sobre el cuál dichas estructuras pueden y son capaces de funcionar. Lo que se transmite en un relato es la particularidad cultural de un grupo y, por lo tanto, el soporte de una figura cultural social y –diremos nosotros- familiar e individual.

Ahora, la arbitrariedad como tal no parece ser tan arbitraria, si seguimos con precisión el texto de Levi-Strauss, se trata más bien de leyes; leyes que determinan la aparición de un elemento particular en el relato, pero leyes que también someten a las sustituciones de los elementos de las formas. Estructuralmente se trata de un estudio de leyes de aparición y transformación y efectos de estas leyes; el estudio propuesto por Levi-Strauss en este texto es un estudio etnográfico inclusive ahí donde se trata de estudiar un cuento en su aparente simpleza contextual. Lo que falta ahora es saber si metodológicamente Levi-Strauss ha planteado una manera de hacerlo y este es el punto en el que queremos detenernos principalmente ahora.

Al parecer el límite de Propp radica en hacer a un lado el contenido y dejar su análisis para otro momento; pero Levi-Strauss decide tomar el relevo en ese mismo lugar y plantear toda una lectura estructural de los contenidos partiendo del análisis etnográfico de los mismos, es decir contextualizar el contenido y las leyes de transformación de los mismos. El cambio resulta radical porque ahí donde Propp había encontrado funciones constantes en las que se colocaban arbitrariamente contenidos variables, Levi-Strauss descubre contenidos constantes con funciones variables⁶⁶.

⁶⁶ *Antropología estructural*. P. 135

Existe todo un viraje en el análisis estructural con respecto al análisis formal que abre no sólo una metodología de estudio nueva, sino que amplía el campo de análisis de un cuento al grado del relato, compartiendo así estructura etnológica con el mito que había sido el estudio central de Levi-Strauss.

Metodológicamente también existe un cambio importante en el estudio, del lado de Propp puede verse –siguiendo la lectura straussiana- enfatizado el estudio de las funciones en el cuento, lo que permite llegar a un grupo de funciones en un par de posibilidades de cuento; en Levi-Strauss el eje del trabajo será más bien el contenido como huella del contexto. En palabras del etnólogo

“[...] Nada convence mejor de la insuficiencia del formalismo como la incapacidad que tiene de restituir el contenido empírico del cual, con todo, partió. ¿Qué es pues lo que ha perdido en el camino? Precisamente el contenido. Propp ha descubierto –y es su gloria- que el contenido de los cuentos es *permutable*; demasiado a menudo ha concluido que era *arbitrario*, y esa es la razón de las dificultades con que ha tropezado, pues inclusive las sustituciones están sometidas a leyes.”⁶⁷

La manera de abordar dichos contenidos es lo que va a cambiar ya que el puro hecho de reconsiderar la palabra *arbitrario* pone la investigación en otro nivel; ahí donde aparece la arbitrariedad, Levi-Strauss coloca la palabra *ley*, con todas las implicaciones científicas implicadas. Ahí mismo

“... en verdad, comprender el sentido de un término es siempre permutarlo en todos sus contextos...”⁶⁸

Entonces ya no basta el cuento para leer el cuento, cuando se dice *todos sus contextos* el análisis es llevado a la dimensión etnográfica, es decir, habrá que ver esos mismos términos en los contextos culturales, sean rituales, creencias religiosas, supersticiones o conocimientos positivos, los contextos en los que puede colocarse un elemento de un cuento pueden hablar de dicho elemento fuera de la aparente arbitrariedad con la que se encontraba en el cuento en el que parecía fácilmente permutable.

Gracias a esta contextualización de los elementos es posible encontrar relaciones lógicas entre los elementos del mismo cuento que antes parecían haberse colocado ahí arbitrariamente y, por lo tanto, también una serie de funciones nuevas podrán leerse dentro del mismo cuento. Estas relaciones que, en los mayores casos obedecen a reglas de determinación por pares de oposición permitirá así llegar a un

⁶⁷ *Ibíd.* P. 131. Subrayados del autor.

⁶⁸ *Ibidem.*

“... “universo del cuento” analizable en pares de oposiciones diversamente combinadas en el seno de cada personaje, el cual, lejos de constituir una entidad, es, a la manera del fonema tal como lo concibe Roman Jakobson un “haz de elementos diferenciales”.⁶⁹”

Puede –según el texto- llevarse este análisis hasta conocer un “interés filosófico del indígena”⁷⁰ al conocer aquello que esos elementos representan en los contextos etnológicos específicos; los intereses de un grupo y el pensamiento de éste se encuentran reflejados en la elección de los elementos que colocan en los cuentos. Finalmente es posible además de conocer aquellas funciones abstractas que se encuentran más allá del cuento mismo, eliminar falsas distinciones.

La apuesta se dirige a la eliminación de interpretaciones imaginarias en un análisis de cuento, pero se extiende a cualquier análisis etnográfico posible ya que en la interpretación de un ritual, una fiesta, una costumbre o cualquier manifestación etnológica de un grupo siempre es posible interpretar sin contexto y por lo tanto forzar la comprensión. Incluso, como en el caso de Propp analizado por Levi-Strauss, el puro hecho clasificatorio puede resultar una tendencia imaginaria del autor por el simple hecho de ignorar contextos que pudieran facilitar ciertas permutaciones y eliminar absolutamente otras; nuevamente la palabra arbitrariedad cobra aquí el sentido de freno analítico y no de noción crítica. Levi-Strauss abre una vía en un solo sentido: no es posible, en materia etnológica, dejar un solo elemento al azar.

El paso siguiente es en el sentido de la función, ésta ya no parece tan constante e incluso parece estar determinada por el contexto mismo de los elementos y no, como se había leído anteriormente⁷¹ ser el elemento determinante y diferencial de las posibilidades de cuento existentes.

“Afirmar, como lo hacemos, que la permutabilidad del contenido *no equivale a una arbitrariedad*, es como decir que a condición de llevar el análisis a un nivel suficientemente profundo se encuentra la constancia detrás de la diversidad. A la inversa, la pretendida constancia de la forma no debe ocultarnos que las funciones son, también ellas, permutables.”⁷²

Ni siquiera la progresión cronológica alcanza aquí para hablar de constancia, las posibilidades simbólicas de permutación pueden permitir el cambio de un elemento de una posición a cualquier otra conservando su función de contenido aunque aparentemente se coloque en otra función temporal en el cuento mismo.

⁶⁹ *Ibíd.* P. 132.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ *Cf.* el análisis de Propp que se hace en este artículo..

⁷² *Ibíd.* P. 133.

El último paso metodológico dado aquí por Levi-Strauss consiste en llevar el análisis de un cuento e igual el análisis de mitos al análisis estructural, es decir, al punto del lenguaje. Sea escrito o sea relatado, el cuento no deja de componerse de lenguaje y éste, según Levi-Strauss, es propicio para el análisis estructural.

La noción que parece explicar claramente a qué se refiere Levi-Strauss cuando habla de análisis estructural relativo al lenguaje se encuentra contenida en el siguiente párrafo

“[...] como modos de lenguaje que son, los mitos y los cuentos lo usan [al lenguaje] de modo “hiperestructural”: forman, pudiera decirse, un “metalenguaje” donde la estructura es operante en todos los niveles. A esta propiedad, por lo demás, le deben el ser inmediatamente percibidos como cuentos o mitos, y no como relatos históricos o novelescos. Sin duda emplean, en tanto que son discurso, reglas gramaticales y palabras del vocabulario. Pero otra dimensión se agrega a la habitual, porque reglas y palabras sirven ahora para construir imágenes y acciones que son, a la vez, significantes “normales” con respecto a los significados del discurso, y elementos de significación con respecto a un sistema significativo suplementario que reside en otro plano [...]”⁷³

Ha aparecido la palabra *metalenguaje* en el texto, la posibilidad de un análisis estructural del mismo radica en que éste se escribe sobre un metalenguaje que funciona como posibilidad no sólo de escritura sino de transmisión; podemos saber esto porque en el mismo párrafo Levi-Strauss dice que a esta propiedad le deben –los relatos- el ser inmediatamente percibidos como cuentos o mitos.

Definir metalenguaje es un trabajo que no podría hacerse en esta tesis sin convertirla en un texto de ambiciones doctorales; únicamente tomaremos la dirección indicada por el autor trabajado aquí y entenderemos metalenguaje como la estructura de fondo que permite el acceso no sólo a los cuentos, mitos o cualquier relato en particular, sino que también permite su comprensión, su reproducción su posicionamiento y la apropiación-asunción de funciones implícitas en el modelo metalingüístico transmitido.

Lo importante en el texto es considerar que ambos, metalenguaje y lenguaje, no pueden encontrarse ni analizarse por separado. Las palabras del mito –dice Strauss- funcionan en él como paquetes de elementos diferenciales; estos llamados *mitemas*⁷⁴ residen en el mismo plano de los fonemas, con la diferencia de que operan sobre un *continuum* diferente, a saber, el de la experiencia sensible y -aquí está la clave del trabajo

⁷³ *Ibid.* P. 138. En todas las citas de este texto los subrayados y los entrecomillados pertenecen a su autor salvo en los casos que se indique lo contrario.

⁷⁴ *Ibidem.*

“[...] este *continuum*] es descompuesto y recompuesto según reglas binarias o ternarias de oposición y de correlación.”⁷⁵

En palabras simples, los contenidos no son más que construcciones diferenciales trazadas sobre este metalenguaje generando toda posibilidad de diferencia y de particularidad etnológica; es decir, que un análisis estructural implica, en todo caso, un análisis etnográfico complejo de la misma manera que se haría un análisis filológico. Sin embargo la clave del estudio radica en los mitemas como unidades diferenciales

“[...] los mitemas] resultan de un juego de oposiciones binarias o ternarias (lo que los hace comparables a los fonemas), pero entre elementos que ya están cargados de significación en el plano del lenguaje –las “representaciones abstractas” de que habla Propp- y que son expresables por palabras del vocabulario. [...] podría decirse que, a diferencia de las palabras, los mitemas están “preesforzados”. Por supuesto que son aún palabras, pero de doble sentido: *palabras de palabras*, que funcionan simultáneamente en dos planos, el del lenguaje, donde continúan significando cada uno por su cuenta, y el del metalenguaje, donde intervienen como elementos de una supersignificación, que no puede nacer más que de su unión.”⁷⁶

Parece clara la conclusión de Levi-Strauss: en el sentido del lenguaje, todo relato es analizable en términos estructurales; la razón de esto es que su composición es siempre la misma, es decir, unidades diferenciales que funcionan en dos planos, el de la significación y el de la expresión. Y estos dos planos son aprehensibles por las leyes de oposición-relación que se efectúan entre sus términos. A final de cuentas, siempre se realizará un análisis etnológico de un relato porque, al parecer, toda construcción etnológica se realiza siempre en términos de esta relación indestructible entre lenguaje y metalenguaje; palabra y contexto están doblemente determinados en las leyes de su aparición y desaparición y nada de arbitrario cabe en el asunto, todo indicio de sospecha de arbitrariedad no deja sino claro que la comprensión no ha alcanzado su nivel sintético y se encuentra en vías –aún- de conclusión.

2.2.2 Una posibilidad metodológica

Metodológicamente hemos encontrado el punto de partida del estructuralismo según Levi-Strauss. Aún no podríamos atrevernos a decir que las cosas ya están listas para ejecutarse y que todo análisis etnológico es ya posible; sin embargo hay ciertos puntos que podemos extraer de este breve análisis del texto del etnólogo francés.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibid.* P. 139.

En primer lugar es necesario tomar en cuenta que el monstruo analítico que se presenta ante nosotros implica que, ya desde Strauss, se debe considerar todo fenómeno humano como un fenómeno del lenguaje; todavía no es posible decir que lenguaje y fenómenos humanos son exactamente lo mismo, pero sí es posible decir que ambos son indisolubles. Siendo de esta manera posible tener un objeto universal para las ciencias que se pretendan sociales, a saber el lenguaje.

Pero para concebir esto es necesario pensar el lenguaje tal y como lo parece pensar Levi-Strauss, es decir, en primer lugar como la aparición de dos planos, uno metalingüístico y otro lingüístico; en segundo lugar es necesario también considerar que estos dos planos están en relaciones diferenciales regidas por leyes específicas que funcionan hacia el interior de cualquier campo discursivo. Estas leyes son las que permiten la aparición o desaparición de ciertos elementos en un relato cualquiera, las que regulan toda relación posible hacia el interior y hacia la forma de dicho relato, es decir, que hay una determinación dada en todo caso detrás de las apariencias formales de cualquier fenómeno discursivo.

Las consecuencias de este pensamiento vuelven a tocar el plano del objeto ya que éste se verá siempre determinado y jamás arbitrario, casual, y un estudio que se intente aproximar a este objeto deberá aproximarse a él a través de sus leyes de constitución y todas las posibilidades de variación que estas leyes permitan. En palabras mucho muy simple: *relato es cultura*, ésta es la enseñanza que podemos extraer de este breve texto y, por lo tanto, cualquier estudio cultural deberá ser siempre un estudio lingüístico, ignorarlo sería forzar la clasificación de los fenómenos y ajustarlos a las posibilidades –bastas o no- imaginarias del observador.

Pero por otro lado, debemos decir también que todo estudio lingüístico deberá ser igualmente un estudio etnológico, de otra manera se estaría cometiendo el error del formalismo que denuncia Levi-Strauss en este texto y se habría perdido cualquier posibilidad de ver al lenguaje como una entidad viva móvil y cambiante, pero cambiante no sólo por reglas de uso y desuso del mismo, sino por las mismas leyes etnológicas que respaldan los fenómenos culturales en cualquier caso.

Tenemos un objeto: la lengua como entidad etnológica. Tenemos un método: el análisis del contenido del relato en términos estructurales, es decir en las leyes de oposición-relación que le dan existencia. Finalmente tenemos un resultado: el análisis del movimiento de las culturas y de los discursos ya no en términos de arbitrariedad sino de una normatividad inherente a las diferencias discursivas y culturales mismas. Hasta este punto Levi-Strauss nos ha mostrado el camino no hacia la comprensión de la cultura sino hacia la comprensión de su movimiento y de las regulaciones detrás del mismo; *nada* es azaroso en la cultura, pero tampoco es comprensible en términos de clasificación. Los dos extremos matan: el azar imposibilita la proximidad con el contenido, la clasificación imposibilita el

acceso a la realidad de un fenómeno doblemente determinado. El único problema aquí es saber qué queda de la comprensión en términos de conciencia, es decir, en términos de apropiación de un saber.

No parece haber mucho que hacer en este sentido. Se pueden comprender, como hemos visto hasta el momento, las leyes de determinación inherentes a los relatos y sus elementos, pero esto no implica comprender el relato en sí mismo. Quizá, como aún puede leerse en el texto- puedan comenzar a entenderse ciertos nacimientos de elementos con referencia a asociaciones naturales, por ejemplo, la aparición de un ave en un relato en cierta posición que metaforice el día o la noche o la fuerza o la virilidad; pudiera ser que el enfrentamiento al desvalimiento del hombre frente al medio ambiente genere la colocación de ciertos elementos míticos y hasta fonológicos en el discurso. Pero aun así hay muchas discrepancias lingüísticas en el mundo y en el tiempo que quizá se retorne al azar de la selección de ciertas unidades diferenciales primordiales que, no por eso, dejan de estar determinadas por el sentido mismo en el que se encuentran implicadas.

Levi-Strauss y nosotros quizá no podamos llegar más lejos en este momento, quizá acudiendo a otros autores podamos dar el paso siguiente. Freud, por ejemplo, desarrollo toda una teoría del preconscious que podría ponernos de lleno en la pista de las relaciones entre sentido y fonema; Lacan también ha desarrollado un pensar muy sólido con respecto al sentido⁷⁷ y que pudiera ponernos en la línea del sentido no como significación sino como potencia. Al final no hay más que podamos decir con respecto a este texto de Levi-Strauss y los huecos que nos deja; sin embargo es posible llegar un paso más allá y quizá ubicarnos nuevamente en el camino que hemos tratado de esbozar en esta primera parte de la tesis, a saber, no el camino hacia la comprensión de los discursos –cada día nos parece más imposible; tampoco en el camino hacia la comprensión de sus movimientos internos, esto se va revelando con cada autor que revisamos y cada vez parece más claro; sino hacia la búsqueda de aquello que determina la muerte de los discursos y su desaparición definitiva y por ello hemos decidido hacer una última escala en la *Antropología estructural*.

2.2.3 De cómo mueren los mitos⁷⁸.

Parece ser que a Levi-Strauss le inquieta bastante el cómo de la desaparición y transformación de un mito; afortunadamente su experiencia en campo y sus lecturas le han permitido seguir las transformaciones de ciertos elementos míticos de la tradición oral a lo largo de varios grupos culturales que se encuentran o se han encontrado relacionados de alguna manera. Así pueden seguirse con precisión las transformaciones que un mito sigue en su movimiento intergrupales y

⁷⁷ Lo que trabajaremos más adelante.

⁷⁸ Levi-Strauss, Claude. *Cómo mueren los mitos*. En *antropología estructural*. Pp. 242-253

observarse las diferentes transformaciones del mito mismo, así como los ajustes que éste sufre para adecuarse a la experiencia de mundo de cada uno de los grupos que comparten elementos del mismo.

Levi-Strauss se plantea la pregunta sobre la muerte o las transformaciones no sólo de las figuras míticas sino de los contenidos mismos de los mitos. Al final parece llegar a observar que existe un vaciamiento del sentido que respalda a un mito y sus elementos o se pierden o se recogen en campos semánticos totalmente nuevos y diversos. Hablando de un mito común de los indios Chilchotin de América del Norte y que se extiende por varios pueblos vecinos desarrollando dos variantes principalmente, Strauss encontrará los movimientos variables entre este grupo y los otros en los que el mito es compartido pero con variaciones a veces muy grandes y dirá entonces que

“*A priori*, nada parece prohibir que más allá de los Chilchotin el mito pueda franquear otros umbrales, cuyo tránsito sería señalado por una contracción y una atenuación de la trama, y más allá de los cuales se recuperaría su imagen primitiva, invertida de otra suerte según nuevos ejes. Pero es también concebible que transponiendo umbrales sucesivos la impulsión afabuladora se agote y que el campo semántico de las transformaciones, fácil de explotar la principio, ofrezca un rendimiento decreciente. Volviéndose menos y menos plausibles a medida que se engendran unos a otros, los últimos estados del sistema impondrían tales distorsiones a la armadura mítica, pondrían su resistencia a tan ruda prueba, que ésta acabaría por ceder. Entonces el mito dejaría de existir como tal. O bien se desvanecería para ceder el puesto o otros mitos, característicos de otras culturas o de otras regiones; o bien, para subsistir, sufriría alteraciones que afectasen no ya solamente la forma, sino inclusive la esencia mítica.”⁷⁹

Es claro que Levi-Strauss plantea un problema: los mitos se modifican hasta la desaparición en la comunicación y extensión de los mismos; su utilidad etnológica varía, cambia conforme se mueven entre grupos y, si han de conservarse, será a costa de deformaciones tales que impidan una constancia de aquello que, dentro de un grupo, mantenía su función y su esencia.

Más allá de este planteamiento nada nos impediría pensar que el paso del tiempo tenga el mismo efecto en los mitos incluso dentro de un mismo grupo, es decir, sin tener que pensar en la extensión geográfica sino temporal, el mito se encuentra amenazado por el mismo desgaste y condenado a su desaparición. Sin embargo, es muy interesante la idea de que una función mítica sería transmitida aún cuando las deformaciones desvanezcan, incluso, al mito mismo.

⁷⁹ *Cómo mueren los mitos*. P. 248.

Esta función mítica es lo que podría conservarse en el movimiento de los mitos convirtiéndose en un elemento esencial de la cultura, con funciones precisas dentro de ésta.

“Así, un mito que se transforma pasando de tribu en tribu se extenúa al fin sin desaparecer por ello. Quedan dos vías libres: la de la elaboración novelesca y la de la reutilización con fines de legitimación histórica. Esta historia, a su vez, puede ser de dos tipos: retrospectiva, para fundar un orden tradicional en un lejano pasado, o prospectiva, para hacer de tal pasado el primordio de un porvenir que empieza a esbozarse.”⁸⁰

Ni las sociedades actuales se escapan de esta función mítica, el trabajo anterior sobre la función de la historia en sociedades como la occidental había podido observarse que ésta comparte la estructura del mito: legitima el presente.

Lo mismo se puede encontrar detrás del síntoma neurótico diría Freud, el síntoma mismo soporta un presente construido sobre un pasado de pérdida de objeto. Las sociedades parecen comportarse de la misma manera: son incapaces de soportar los contenidos del mito porque estos pasan ocultos como contexto a algunos miembros y por algunas generaciones bajo la condena de su desaparición; sin embargo el mito sigue como soporte social, sea transformado en historia, sea transformado en un mero relato tradicional su fuerza social se mantiene, no explica sino soporta pero un soporte sin transmisión que se genera de una transmisión sin soporte. Lo que parece estar en juego es precisamente el lugar del vacío.

Tendríamos dos niveles en el sentido de la transmisión del mito, en primer lugar el del contexto etnológico, el de la transmisión de contenido íntegramente a ciertos integrantes de un grupo que lo soportan y posteriormente lo podrán transmitir. El segundo nivel aparecerá cuando este contexto se deforma en su transmisión y pierde la fuerza contextual con la que comenzó a heredarse, transformándose, al parecer, en un envase sin contenido. Pero que se transmita sin contenido no quiere decir que la sociedad o los individuos que lo reciban no necesiten esencialmente de éste: no hay niveles de sociedad. Todos los grupos son idénticos estructuralmente; sus diferencias se encuentran en las leyes que relacionan sus posibilidades culturales y en las formas que derivan de éstas, pero más allá no existen diferencias culturales esenciales, es decir no hay sociedades que puedan vivir sin el contenido mítico y, por tanto cuando lo reciben vacío, su trabajo será el de cualquier sociedad, generar los contenidos y adaptar el mito a sus experiencias de vida, así pues el mito se levanta y se recompone y cobra la fuerza contextual de su renacimiento tejiendo un pasado paralelo pero separado del pasado que lo generó, un tiempo anterior alterno que ya no responde sino a sus propias leyes y donde el otro tiempo, el tiempo que “ocurrió” se ha desvanecido en la infinitud de su desconocimiento y ha cobrado, junto con la

⁸⁰ *Ibíd.* P. 233.

función de vacío, el papel de causa. Un pasado que provoca el pasado mítico porque él mismo, como suceso, es imposible para todo aquel que está privado de su contexto.

Las ciencias humanas quizá se encuentren en el camino de notarlo, porque esta pérdida contextual se encuentra no sólo en los órdenes temporales y geográficos, se encuentra también en las particularidades culturales que hacen diferentes a los grupos; el investigador de *los otros* no puede menos que saber que está perdido con sus propios ojos ante lo que es invisible para ellos y está condenado a transformarse y no poder hablar de ello más que a riesgo de hacerse artista o privarse de una experiencia que le supera culturalmente.

Al final Levi-Strauss parece dimensionar las cosas de una manera muy particular; sin embargo, su apuesta parece hacer de la transformación de los mitos un asunto gradual, es decir, los hace desaparecer en una progresión que les hace no soportar las distancias, las situaciones o el tiempo; pero más allá es posible pensar en los momentos de ruptura, es decir, en los momentos de vaciamiento, como un misterio que aún no queda resuelto. La razón para pensarlo de esta manera es que el psicoanálisis ha mostrado que, a nivel individual, ciertas figuras míticas parecen romperse en el momento en el que cierto juego de sentidos se quiebra en la efectucción clínica⁸¹.

Mantengamos pues entonces la idea de movimiento cultural y ahora también el pensamiento de una pérdida del sentido de los mitos como función genética del mito y, por lo tanto, esencial del mismo: no importa cuál y cómo, lo importante será que toda sociedad se sostiene sobre un pasado mítico y todo mito no es más que una huella de ese vacío que lo generó y –apostando un poco más- pregunta realizada a ese pasado desconocido que dirige y condena⁸².

2.3 Discurso e historia (post-estructuralismo)

Haciendo un poco más de esfuerzo es posible llevar lo leído en Levi-Strauss un paso más allá; sólo basta con llevar el pensamiento estructuralista a todos lados, con dejar que la expansión de éste se revele en toda su dimensión.

Ahora bien, el pensamiento estructuralista no ha sido sólo un modelo que permite estudiar y conocer sistemas, más que por sus partes, por las relaciones de éstas entre sí; este pensamiento ha permitido liberar al *hecho* de toda carga, positiva o negativa, intencionada o manipulada y ha posibilitado la libertad en el sentido de la objetivización de todo lo que puede ser conocido.

⁸¹ Se ahondará en esto en el capítulo tercero de esta tesis.

⁸² ¿Habrá quién escape a esta forma estructural y estructurante? Los inauguradores de discurso diría Foucault: Marx, Freud; pero tal vez el artista supere nuestra comprensión.

Si Saussure abre el campo a la universalidad en la lengua y Levi-Strauss a la universalidad semiótica de la cultura, serán pensadores como Michel Foucault o De Certeau, así como Roland Barthes e incluso Louis Althusser, quienes expanden los alcances de este pensamiento, retomando no sólo al lingüista y al antropólogo, si no extendiendo sus pensamientos hasta la filosofía, al materialismo e incluso a la literatura, a la pintura, el cine, la escultura y demás artes. Leyendo desde Nietzsche hasta Marx y de Lacan hasta Heidegger, poco a poco el pensamiento estructural fue invadiendo todo tipo de análisis y propuesta de esta generación de científicos sociales; cada uno de ellos generó elementos para, desde diversas disciplinas, poder construir hoy un pensamiento discursivo que permita –quizá- la comprensión de aquello que hace el y al hombre.

Lo que todos estos autores tienen en común (además de que sus libros se encuentran igual en los estantes de sociología, arte, historia, política y hasta psicología) es que todos han hecho de sus análisis un asunto de discurso, es decir, que el trabajo que subyace a la producción de estos pensadores es una lectura de los fenómenos como discursos.

Pero por discurso no debemos entender únicamente lo que es dicho por un grupo social, una persona, un momento histórico o un sector de la sociedad; por discurso hay que entender un mecanismo más complejo que implica lo dicho, lo no dicho, lo dicho a medias, lo prohibido en el decir y la prohibición misma, lo permitido, lo obligado, lo efectivo y lo engañoso, los discursos directos y los indirectos, los dobles y triples decires, los decires entre líneas, los escritos, los hablados, los cuchicheados, los decires implícitos y los decires no dichos. Además las reglas que relacionan estos decires entre sí, reglas de inclusión, exclusión y paralelismos, de asociación, de distribución, de ordenamiento y jerarquización, de posición, de sucesión, de elaboración y destitución, de nacimiento y muerte, todas reglas que distribuyen los discursos y los hacen funcionar.

Pero para entender todo este panorama no basta con tener los textos o la supervivencia del lenguaje, hay que acudir a otras fuentes de manifestación del mismo; estas fuentes son los discursos físicos, es decir, los discursos materializados en las producciones tangibles tanto de los grupos como de los individuos. Así podemos ver a la pintura implicada en un discurso social y, por lo tanto, implicada en una serie de relaciones que le dan un lugar, una función e incluso un valor determinado.

Lo mismo con las instituciones. No en todo tiempo ni cultura existen las mismas instituciones: la religión, la política, la globalización son productos particulares de un grupo o de algunos y funcionan únicamente por algún período de tiempo. Construcciones como la cárcel o las escuelas, distribuciones como el salón de clases o los muebles en una casa son producciones discursivas que corresponden a modelos perfectamente establecidos y difundidos entre ciertos grupos de personas que las comparten.

Tanto los elementos determinantes de los productos culturales como las formas en las que estos se reflejan en ellas, son discursos. Entonces, el discurso no es sólo lo que se dice, sino lo que se produce, aunque esta definición no basta para comprender completamente lo que es un discurso. Para hacerlo hay que observar que el discurso no es sólo algo que se construye y se manifiesta en la producción cultural material sino que también será una determinación social que generan formas de distribución entre miembros de un grupo, jerarquías y relaciones, simetría y diferencias, organización, aceptación o rechazo, miedo, temores, destrucción, creación e incluso avances tecnológicos y hasta guerras, conquistas y evangelizaciones; pero, principalmente, genera autoconcepto o, mejor dicho, autoconstitución. Un discurso será siempre el generador de la manera en la que un hombre *cualquiera* se constituye como un sí mismo, como una unidad consciente y en relación consigo.

Ésta es la parte complicada, ya que el discurso es generador de subjetividades, además de relaciones intersubjetivas y esto es lo que hace que un análisis discursivo implique una serie de elementos que, en la mayoría de los casos, se encuentran aparentemente ajenos a cualquier relación posible con un discurso específico.

El resultado de pensar así el discurso hace complejo y a la vez sencillo el trabajo de un investigador. Por un lado se complejiza porque ahora se hace necesario considerar cualquier elemento producido por la cultura; se vuelve obligatorio buscar redes de relación entre fenómenos que aparentemente no tienen nada que ver; y para realizar una labor de este tipo, será necesario buscar el denominador común que permita ligar todas estas manifestaciones aparentemente diversas.

La única línea que se tiene aquí para seguir este trabajo es el lenguaje, ya que todo discurso se construye como lenguaje y todo producto material, social o individual comparte la misma estructura, es decir, es discursada y, por lo tanto, discursiva. Así, el lenguaje permite seguir rastros discursivos en la pintura, la arquitectura, la comida, en la distribución del hogar, en la familia, la crianza, en el cuerpo y hasta en el pensamiento. De esta manera todo discurso puede ser develado, leído e incluso reconstruido.

Pero aquí radica el problema más grande de todos, a saber, ¿Cuáles son los límites de un discurso? ¿Dónde empieza y dónde termina? ¿Cuáles son sus campos, su área, su lugar y cuáles no lo son? ¿Tiene relaciones con otro u otros discursos? ¿En estas relaciones se constituye un sólo discurso mayor o no? Todas estas interrogantes hacen que a esta lectura aparezca una complicación sobre su principio, su fin, sus alcances y la solución, aunque difícil, la encontraremos en el pensamiento de un hombre que reelaboró lo que el siglo XX debió comprender por discurso y por historia.

2.4 Michel Foucault

Más allá de los ya legendarios discursos sobre el poder, Michel Foucault es el modelo de una comprensión del mundo a partir de la constitución discursiva. Este psicólogo-historiador-sociólogo y –por qué no- antropólogo francés puede ser colocado en la cúspide de una forma de análisis que toca prácticamente toda manifestación cultural en el siglo XX.

Ya en sus primeros textos parecía esbozarse toda una nueva manera de estudiar los fenómenos sociales, pero no será sino hasta principios de los años ochenta que este esbozo dará el giro que hoy consideramos la cumbre del pensamiento foucaultiano.⁸³

La *Historia de la locura en la época clásica*⁸⁴ será el primer texto de una serie que verá el nacimiento de una técnica analítica que, de principio a fin, construirá sobre los discursos los cimientos de un análisis de los fenómenos sociales. En aquellos años Foucault está interesado no en el fenómeno de *la locura* como tal, sino en las transformaciones que éste hubo debido de sufrir para llegar a convertirse en lo que, en la época moderna, llegó a ser.

Foucault decide estudiar la locura desde la concepción de ésta en dos diferentes momentos, la época clásica y la modernidad; de hecho inicia el recorrido desde algunos siglos antes y tratará de mostrar que la locura se ha construido como discurso y que ese discurso es tan diferente entre una época y otra que la locura misma no puede tejerse como un mismo fenómeno. La sorpresa que se llevará a lo largo del desarrollo de ésta, su tesis doctoral⁸⁵, es que los discursos que poco a poco se van revelando para él le muestran, no una concepción de la locura, sino una determinación del hombre a partir de la Locura: el discurso sobre la locura no habla de la locura, sino de todos los que hablan de ella, se relacionan con ella y se determinan por ella.

Desde ese descubrimiento nosotros no podríamos hablar más que de las locuras y no de una locura, igualmente podemos y debemos hablar de las historias y no de la Historia, porque si Foucault habla de historia es porque a él mismo le interesaba una locura, la moderna; pero en su interés reveló la discursividad y sus relaciones con la historia.

El título de este texto es demasiado pesado como para pasarlo por alto: *Historia de la locura en la época clásica* contiene un objeto discursivo claro, a saber, la locura, pero un encuadre mucho más complejo: historia y época clásica.

⁸³ Asumimos totalmente la responsabilidad de esta consideración y gran parte del siguiente texto será dedicada a demostrar que Foucault, al final de su vida, construyó una lectura que rebasa por mucho todo lo planteado anteriormente por él.

⁸⁴ Foucault, Michel (2000). *Historia de la locura en la época clásica*. México, FCE.

⁸⁵ Cf. Eribon, Didier (2004). *Michel Foucault*. España, Anagrama.

Época clásica establece un tiempo, un límite que engloba al objeto que se va a estudiar de acuerdo con una determinación todavía indefinida. El título no dice *durante* la época clásica, lo que nos podría empujar a pensar que a Foucault le interesa saber qué le pasó a la locura durante una época particular; de ser así lo que se tomaría como objeto es la época clásica en sus relaciones con la locura. Mirarlo de esta manera haría de la locura un fenómeno universal médico – podríamos decir- y de la época clásica un período en el tratamiento o relación con la cultura; pero al usar la preposición *en (dans)* la época clásica, hace tanto de la locura como de ésta época una unidad completa y así la locura se mantiene como objeto y su determinación objetiva está dada por ésta época: la *locura en la época clásica* es una sola cosa y no dos distintas; no se habla de una relación causal temporal y, por lo tanto, lo que se perfila no es un estudio de hechos sino de discurso.

Para comprender totalmente el estudio discursivo hay que considerar el título por completo. *Historia* es la palabra que nos falta; nuevamente el no uso de la palabra *durante* nos libra totalmente de pensar la historia como la historia de los hechos; Foucault no va a narrar lo que pasó con la locura durante la época clásica, él narrará la locura *en* la época clásica y para hacerlo se valdrá de la única herramienta que puede, de hecho y de derecho, liberar a la historia de los acontecimientos y colocarla en su único campo fiable para ser estudiada, a saber, el discurso.

Foucault pudo haber hecho más de dos mil páginas de lo que se hacía a los locos en esta época; pudo haber dado nombres y fechas⁸⁶, pero decide no conformarse con los hechos, prefiere no detenerse en lo que pasaba y preguntarse cómo pasaba, que era aquello que soportaba que pasara y entonces puede no sólo hablar de locura, sino de arte, de medicina, de religión, de política, de arquitectura, de distribución social y poblacional y, finalmente, podrá hablar de constitución subjetiva.

Pero si en un texto de historia no se hablara de hechos, entonces deberá pensarse en una historia no como colección de sucesos, como análisis de lo “pasado” y esto es lo que Foucault va a inaugurar en su texto. La historia que a él le interesa es la historia de los discursos, de lo que se dice y todas las implicaciones de estos decires, no sólo para aquello que se nombra sino para todo lo que queda determinado por este nombrar y todas las extensiones que dicho nombrar pueda encontrar.

Así Foucault alcanza a observar no sólo lo que se dice de la locura, sino la arquitectura que la rodea, la distribución social que la implica, el nacimiento de saberes y ciencias que le hacen frente y la determinación de toda una forma de sí que nace junto con esta historia.

⁸⁶ Gloriosamente lo hace, pero su fin es otro: develar un discurso.

La Historia de la locura en la época clásica es la historia del saber en esta época, del saber del otro y del saber de sí; es un discurso que habla de todos los implicados en y por él y de las consecuencias de dichas implicaciones. Al final Foucault escribe un método sin precedentes o que tal vez encontró precedentes en Hegel y la historización de la filosofía como una historia de las formas de pensamiento. No gratuitamente veremos que las siguientes tres obras ponen al descubierto un método esbozado pero aún no establecido.

En años posteriores la discursividad seguirá interesando al historiador francés, *El nacimiento de la clínica*⁸⁷ será nuevamente una puesta en juego del método que llevó a Foucault a hacer un trazo de la historia como discurso y no como suceso. En este texto vuelve a tomar en consideración la época clásica pero esta vez para ver en ella reflejado todo el discurso generador de un fenómeno de reciente aparición en ese tiempo, a saber, la clínica.

La clínica médica será la cumbre de este pensamiento discursivo, pero la confesión, la brujería y, finalmente, la psicología serán formas del *dispositivo* clínico puestas en juego: un objeto enfermo, padeciente; un sabedor, testigo y un saber que respalda, son todos los elementos que necesita este dispositivo para funcionar: enfermo-médico-saber, pero lo más importante es que esta forma discursiva genera una implicación determinante de la época: la individuación de la enfermedad y del enfermo. La clínica implica a un solo enfermo, a un solo paciente en su relación con el médico, el saber y la cura. Un enfermo que es signo de una enfermedad y como tal, causa de activación de un saber perteneciente a un médico quien realizará y se realizará como sabedor en un tratamiento específico para el enfermo. La clínica, como es vista por Foucault en este texto es discurso y al ser discurso varias implicaciones podrán ser observadas.

Enfermedad y saber son propiedades, el enfermo es poseedor de una enfermedad, es dueño de una enfermedad y es dueño de ella porque es dueño de su cuerpo, porque el discurso hace de su cuerpo su propiedad y de su enfermedad algo individual. El médico, por otro lado, es dueño de un saber que le permite no sólo sanar al paciente, sino identificarlo como una unidad enferma e independiente de las otras, capaz de morir o contagiar a sus similares, aislable y tratable en sí mismo, independiente.

Podría parecer que esto no es un gran paso, pero podemos seguir un poco, por ejemplo, a Edipo y la tradición griega. El oráculo anuncia el destino de un hombre, pero este destino es el de una familia y de una nación; una vez que Edipo ha asesinado a Layo, la peste invade Tebas y arrasa con un pueblo hasta que el crimen edípico es revelado y sentenciado.

⁸⁷ Foucault, Michel (2005). *El nacimiento de la clínica*. México; Siglo XXI.

En Edipo Rey hay un destino individual que resulta una desgracia general. Edipo ha violado (por mandato divino) las leyes universales y degenerado a un pueblo completo. El destino de uno es la desgracia de muchos y la solución de todos se encuentra en la condena de uno. El esquema es uno muy distinto al relatado por Foucault en el nacimiento de la clínica; en el caso de Edipo existe un cuerpo social, general, incluso cosmológico, en la clínica clásica se habla ya de un cuerpo individual, específico y particular; la propiedad privada detrás de éste, el orden universal detrás de aquél.

Así comienzan a revelarse los discursos detrás de los sucesos y la producción cultural. Foucault observa que los discursos hablan ahí donde hay creaciones culturales y éstas no son más que duplicaciones de los discursos que las generan. Por ello Foucault escribirá *Las palabras y las cosas*⁸⁸, porque busca esas relaciones, no entre un nombre y lo nombrado, sino entre discurso y sociedad. Ahí el Quijote se vuelve punto de quiebre⁸⁹: la historia no es continua. Y ahí mismo *Las Meninas*⁹⁰ se vuelve repliegue sobre sí misma: los discursos son diacrónicos.

Hay reglas –dice Foucault- leyes de distribución de los discursos, inclusión, exclusión, asociación, apropiación, modificación, reconocimiento o desconocimiento, hay reglas y éstas permiten la puesta en juego de los discursos, mismos que se permearán en todos los niveles culturales posibles: en la religión, en los mitos, instituciones, en los ritos de paso, en la cacería, en la distribución familiar, en la economía, en el intercambio, en la masculinidad y la feminidad, en la infancia y la adultez y en el cuerpo, en las determinaciones de éste, en la apropiación, constitución y cuidado del mismo, incluso en las marcas y los derechos que se tengan y se permitan sobre él. El cuerpo como carne del discurso, pero carne en un mundo de materia que es igualmente discursiva y discursada; cuerpo en relación, cuerpo palabras relacionándose entre sí; cuerpo más herramientas, cuerpo más religión, cuerpo tabú, cuerpo divino, cuerpo recinto o cuerpo propiedad, cuerpo patrimonio y cuerpo voluntad.

Las mismas leyes que actúan sobre los discursos también pesan sobre sus productos, el arte, las instituciones, las familias, los muertos y los vivos, sobre los sanos y los enfermos; existen leyes en todo lo que es producido discursivamente pero conocerlas no es –aún- conocer la historia ni conocer los discursos; saber que ellos existen y funcionan no es saber cómo lo hacen.

Y por ello Foucault escribirá su método y dejará, por un tiempo, de usar la palabra historia para hacer uso de una nueva palabra que suena un tanto más antropológica. *La arqueología del saber*⁹¹ es la cumbre de su construcción metodológica. Ya no importan las leyes que constituyen los discursos (ahora

⁸⁸ Foucault, Michel (2001). *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI.

⁸⁹ Cf. *Las palabras y las cosas*. P. 53 y sigs.

⁹⁰ P. 13 y sigs.

⁹¹ Foucault, Michel (2005). *La arqueología del saber*. México; Siglo XXI

éstas están en la base), ahora importan los discursos: qué y cómo dicen lo que dicen y cuáles son las implicaciones de estos decires; este es el nuevo foco analítico de Foucault.

Pero hay que entender entonces la relación entre discurso e historia. Hasta el momento la historia –para Foucault- es la historia de los discursos, es decir, la historia no es una sucesión de hechos, sino una producción de una serie de enunciados que se relacionan entre sí. Historia y discurso no son lo mismo pero se implican absolutamente; la historia dura lo que los discursos duran y estos se mantienen porque son históricos porque la historia es sincrónica hacia los discursos y diacrónica hacia otras historias. Las relaciones discursivas de una época sólo existen ahí y se desconocen con otras épocas a las que están imposibilitados para conocer. Sincrónicas porque existen para sí y en relación con otros, diacrónicas porque están condenados a la ignorancia de otras relaciones similares, al infinito desconociendo de sí y de los otros; condenados a una infinita imposibilidad de autoconciencia porque no hay conciencia en la unidad, ya que ésta siempre se dará en la diferencia pero, paradójicamente, aquí la diferencia es imposible, porque si un discurso la reconociera la haría mismidad y para mantenerla diferente tiene que desconocerla, no hacer de la diferencia lo otro sino la nada y por ello la condena es la diacronía que implica desconocer u desconocerse porque lo otro siempre será lo mismo. He aquí la enseñanza de Las Meninas y del repliegue de los discursos en el infinito⁹².

Pero la arqueología plantea una salida. Igual que el arqueólogo que reconstruye culturas a través de sus vestigios, Foucault tratará de reconstruir discursos a través de sus producciones y efectos. En la *Arqueología del saber* un método será planteado, una forma de analizar no sólo los discursos (la gramática, la sintaxis o la semántica se ocupan de ello), si no la historia determinada por los mismos. Pero para realizar un trabajo de este tipo la búsqueda debe ser directamente del objeto que se trata de estudiar, es decir, la historia no debe buscarse más que en lo que la hace posible, a saber, el discurso. Sin embargo reconstruir un discurso que no se discursa más, que no se ha heredado, que siguió reglas que se desconocen, que tuvo condiciones de posibilidad a las que ya no tenemos acceso, parece una tarea imposible a menos que se busque en el lugar adecuado.

2.4.1 Las huellas del discurso

Todo discurso obedece a ciertas leyes que lo pueden hacer siempre legible; en primer lugar el discurso obedece a ciertos enunciados ordenados y relacionados entre sí que, al mismo tiempo generan un campo específico⁹³; al ser sincrónico

⁹² Cf. Foucault, Michel (2003) *Prefacio a la transgresión*. En Obras esenciales 1. España; Paidós. Pp. 163-180

⁹³ Cf. Foucault, Michel (2002). *El orden del discurso*. España; Tusquets

hacia adentro, el discurso permanece en sus relaciones mientras que él mismo funciona, sin embargo, una vez desaparecido, estas leyes no pueden observarse en acción.

Pero como todo muerto, un discurso deja cadáver, huella de su existencia y, por lo tanto, una posibilidad de lectura. Michel Foucault se percató de esto y hace de la arqueología su método. Su trabajo ahora consiste en encontrar aquellas huellas dejadas por los discursos en su existir histórico; estas huellas serán todos aquellos residuos que el discurso mismo gravó con su estructura. Foucault encuentra esos discursos en un sinnúmero de fenómenos sociales; por ejemplo, el arte o la literatura, pero él apuesta por la impresión discursiva en cualquier campo tocado por la historicidad y comenzará a leer discursos en la arquitectura, la distribución social, en las palabras usadas o prohibidas, en la ropa, en las actas declaratorias establecidas o no, en las narraciones de hechos, en las leyendas o mitos, en lo normal y lo anormal, en las asociaciones, en las instituciones, en lo civil y lo político, en la ciencia, en las producciones escritas, narradas o pintadas, en las aniquilaciones, en las guerras, en las preguntas y las respuestas, en los sistemas religiosos, en los deportes, en la filosofía, pero -principalmente- en las prácticas sociales legibles aun cuando el tiempo las haya lanzado al olvido. Y estas prácticas son la clave de la lectura foucaultiana del discurso y de la historia.

Porque toda cultura está definida por prácticas discursivas que, si seguimos hasta aquí los planteamientos de Foucault, entenderemos como acciones discursadas en la acción misma, es decir, sin que un relato acompañe a las acciones que son, ellas mismas, relato de sí y de los hombres y el universo implicados en su acción. Por ello Foucault busca los vestigios de estas prácticas y los encuentra siempre en las palabras y su aplicación en ciertos campos.

Pero ejercicios de este tipo los podríamos encontrar fuertemente trabajados en la pragmática lingüística; sin embargo, el interés filosófico del historiador francés nos lleva por senderos un poco más complicados que el simple uso de discursos y órdenes relativos a los mismos en situaciones o campos particulares. El descubrimiento foucaultiano radica en haber observado que detrás de estas prácticas discursivas existe una doble definición: por un lado, una definición de un mundo en el que se insertará todo posible saber y vivir de un hombre o un grupo y por otro, una definición de sí mismo (igualmente como grupo o como individuo).

En resumen podríamos decir que para Foucault toda práctica discursiva reúne tres elementos: un universo, un sujeto (hombre o grupo de hombres) y una serie de relaciones entre estos dos. Claro que pasarán varios años antes de que esto quede definido tal cuál pero en este tiempo se podrá observar a Foucault repitiendo una y otra vez este planteamiento metodológico.

Entonces, para poder observar estos tres elementos y su orden en los discursos, habrá que recuperar esos discursos no importa dónde estén y, como haría un arqueólogo, reorganizarlos y reconstruir eso que hablaba ahí donde hoy quedan

ecos sueltos de discursos que se replegaron sobre sí mismos y que replegaron históricamente sociedades enteras hasta la infinitud diacrónica del desconocimiento.

Hoy no podemos decir aún que el método foucaultiano sea totalmente efectivo ya que la puesta en juego realizada por Foucault sólo pudo observarse con sociedades occidentales y, básicamente con ciertos momentos de los que se conservan registros escritos y de los que incluso se puede reconstruir el lenguaje. En casos de culturas sin escritura o de los que no se puedan obtener vestigios suficientes como para hacer una reconstrucción, no sabemos cómo pueda aplicarse el método arqueológico foucaultiano. Sin embargo, el método aún nos brinda claves para seguir construyendo una teoría de la discursividad ligada con la historia y con la autodefinición de los hombres y su universo.

En años posteriores veremos a Foucault poner en práctica con mucho rigor su método y hacerse cada vez más experto en la época clásica en la que insistirá hasta casi el final de su vida. *Vigilar y castigar*⁹⁴ es el primer texto en el que él mismo reconoce el uso metodológico descrito en el texto anterior, pero los cursos impartidos en el *Collège de France* serán, claramente ejercicios que lo fueron preparando para la última producción metodológica de su carrera y de su vida.

Ya para finales de los setenta, Foucault comienza a afianzarse en los discursos que definían la época histórica en la que vivía⁹⁵, pero precisamente ahí es donde encontrará sus límites el método histórico discursivo de Foucault. El problema es que él mismo tratará de capturar ya no una sociedad pasada y terminada, sino una sociedad viva y en la que además se encuentra inserto. Tarea titánica y que no puede más que empezar en un punto: la sexualidad.

En estos últimos años, después de los movimientos estudiantiles en todo el mundo, después de las liberaciones sexuales en las que él mismo participó directamente desde los núcleos homosexuales intelectuales, después de las protestas que encaminaban al mundo hacia cierta equidad generalizada, Foucault colocará su interés en la sexualidad como un fenómeno que implica a todo el occidente moderno. En 1976 publica el primer tomo de una obra que quedará inconclusa debido a su muerte; en la *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*⁹⁶ Foucault comenzará escribiendo acerca de *nosotros los victorianos* y de ahí partirá para describir una sexualidad no sólo que es hablada, sino de la que se ha hecho patrimonio. Una sexualidad que define a los hombres modernos en sus relaciones consigo mismos y con el mundo, que define a la modernidad como la época de la sexualidad y del hablar de ella.⁹⁷

⁹⁴ Foucault, Michel (2005). *Vigilar y castigar*. México; siglo XXI.

⁹⁵ Aunque desde el principio no parece existir otra intención en Foucault, pero parece más haber sido inconsciente que clara. No podemos hacer a un lado que, en su idioma original, Foucault lleva el *foul* de la locura, curiosamente su primer texto.

⁹⁶ Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México; Siglo XXI.

⁹⁷ Cf. *La hipótesis represiva en Historia de la sexualidad* Tomo 1. P 23 y sigs.

2.4.2 Historia y subjetividad

Ya en los últimos años del trabajo en el Collège de France, los cursos de Foucault darán un giro que –podrá decirse– implica un cambio en su pensamiento. La historia de la sexualidad es un síntoma de este giro precisamente al modificar el estudio que intentaba trabajar la sexualidad en el occidente moderno y dirigir la atención hacia el inicio de las culturas occidentales, hasta Grecia y Roma.

Pero este cambio no es gratuito, implica una transformación radical en el pensamiento foucaultiano que él mismo intenta formar como objeto de estudio. El pasar de cierta modernidad a la antigüedad no es un paso arbitrario; ya en *La voluntad de saber*⁹⁸ Foucault había descubierto que la intensificación de los placeres no era más que una constitución de sí. Las viejas ideas de que el o los discursos capturaban y “sujetaban” a los hombres ejerciendo ciertos mecanismos de poder (y de producción), estaban dando paso a una nueva y mucho más compleja idea: Las técnicas de subjetividad.

En apariencia no existe un gran cambio entre estos dos momentos del pensamiento del autor francés; tecnología del yo y técnicas de subjetividad parecen lo mismo, microfísica del poder y constitución histórica de la subjetividad, no aparentan distanciarse mucho; sin embargo, el movimiento es importante, porque ya no es la locura, la sexualidad, la normalidad – anormalidad o la producción lo que está en juego, esto ha sido los últimos años de occidente, esto refleja la época clásica, se asienta en nosotros lo victoriano⁹⁹ e inunda todo cuanto pueda leerse en la modernidad, pero ¿así ha sido siempre? Foucault buscará en una cultura que también se caracterizó por la intensificación de los placeres y tratará de observar cómo funcionaron en aquel momento el discurso y los productos del mismo.

Como consecuencia una nueva figura estructural es revelada a Foucault, a saber, la subjetividad. Los dos primeros esbozos de este nuevo descubrimiento serán los siguientes ensayos (escritos uno tras otro a diferencia de la distancia temporal con el primero) acerca de la historia de la sexualidad¹⁰⁰, *El uso de los placeres*¹⁰¹ y *La inquietud de sí*¹⁰²; en estos dos tomos el proyecto de hacer una historia de la sexualidad postvictoriana, se convierte en un estudio serio y formal sobre las relaciones discursivas en la Grecia Clásica y ciertos periodos de la Roma Ilustrada. Así Artemidoro y la interpretación de los sueños, Epicteto, Platón o Séneca serán revisados para llegar a descubrimientos que cambiarán el curso de la lectura foucaultiana de la historia.

⁹⁸ Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. México; S. XXI

⁹⁹ Cf. *La voluntad de saber*. P. 7 y sigs.

¹⁰⁰ El primer tomo será publicado en 1976 y los siguientes dos saldrán hasta después de 1984, año de la muerte Michel Foucault.

¹⁰¹ Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*. México; S. XXI.

¹⁰² Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*. México; S. XXI.

Podríamos arriesgarnos a decir que lo que Foucault encuentra en su búsqueda de una historia de la sexualidad, es que ésta, para los griegos y romanos, funcionaba a partir de modelos de construcción de sí, muy específicos y no ocupaba un lugar privilegiado como lo hace en la modernidad. La sexualidad se encuentra en un conjunto de actividades como son la gimnástica o la dietética en una palabra común a estos llamados placeres y que en griego se dice *aphrodisia*¹⁰³.

Las *aphrodisia*, los placeres se encuentran como una serie de lineamientos, prescripciones y determinaciones que tienen la finalidad de embellecer el espíritu del hombre librándolo de la carnalidad en la que se ve atrapado en su habitar el cuerpo. Desde Platón hasta Epicteto pasando por Séneca, Epicuro, Marco Aurelio y hasta el mismo Aristóteles se pueden leer textos prescriptivos que no sólo limitan el uso de los placeres sino su regulación intencionada con la finalidad de intensificarlos y, además, con la intención de usarlos como determinaciones de un cuidado de sí y de los otros que formaba el eje de los discursos no sólo filosóficos sino corrientes de la Grecia clásica y de la Roma filosófica¹⁰⁴ así como de ese periodo llamado helenístico.

Al buscar la normatividad que apunta a cierta intensificación de los placeres Foucault descubre que más allá existen formas de constitución y cuidado de sí, y que la buscada intensificación no era más que una forma de esta constitución de sí que había sufrido transformaciones desde Platón hasta nuestros días.

El interés foucaultiano se verá preñando sus últimos cuatro cursos por lo menos; *subjectivité et vérité*¹⁰⁵, *La hermenéutica del sujeto*¹⁰⁶, *Le gouvernement de soi et des autres*¹⁰⁷ y *Le courage de la vérité*¹⁰⁸, todos ellos dictados ya en la década de los ochenta y enmarcando la aparición de los dos siguientes tomos de la *Historia de la Sexualidad* y una firme intención foucaultiana de dejar Francia para radicar en Estados Unidos¹⁰⁹.

Lo que interesa a Foucault en estos años –más heideggeriano que nunca- es la determinación discursiva de la subjetividad. Pero esta vez la diferencia con sus estudios acerca del poder radica en que ya no importa el qué se dice en sí sino cómo este decir posiciona tres elementos cruciales: sujeto, verdad y relación. Si en algún momento la arqueología le ayudaba a reconstruir discursividades y, por

¹⁰³ Cf. *El uso de los placeres*. P.35 y sigs.

¹⁰⁴ Vale la pena aclarar que decimos Roma filosófica únicamente para hacer referencia a ese costado romano hecho por escuelas de pensamiento filosófico, entre las que tomamos a la par de Foucault el estoicismo, el epicureísmo o el cinismo que serán trabajados con mayor o menos precisión durante sus escritos.

¹⁰⁵ Foucault, Michel (1980). *Subjectivité et vérité*. Paris; Seuil

¹⁰⁶ Foucault, Michel (2002) *La hermenéutica del sujeto*. México; FCE

¹⁰⁷ Foucault, Michel (2009). *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris; Seuil

¹⁰⁸ Foucault, Michel (1983). *Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité*. Paris;

Seuil

¹⁰⁹ Cf. Foucault, Michel (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. España; Paidós.

lo tanto, sociedades históricas, esta vez la apuesta iba a dar un salto radical; lo que ahora está en juego es lo que está por detrás de todos los discursos en todo tiempo y en todo lugar, es decir, por primera vez nos atrevemos a localizar en Foucault una apuesta de universalidad.

Pero claro que no hablamos de una universalidad como la planteada por los primeros antropólogos o por la lógica naturalista que reposa en cierto cartesianismo; la universalidad foucaultiana apunta más bien a eso que posibilita las figuras histórico-discursivas sean estas cuales sean.

2.4.3 Con lo que tropezó Foucault

El tropezón¹¹⁰ foucaultiano nos cae encima –junto con él, siempre acompañándolo- en este viaje hacia Grecia y Roma. En estos años Foucault había enfrentado el nacimiento y la muerte de dos de los más grandes pensadores del Siglo XX¹¹¹, a saber Jacques Lacan y Martin Heidegger. Influido por ambos¹¹², encontró los medios adecuados para acercarse tanto a la historia de otra manera, como a la subjetividad concebida más allá de los psicologismos comunes en su época. Siendo quizá esta cercanía lo que pone a Foucault en la pista de lo que las primeras culturas occidentales van a mostrarle.

Con lo que se encuentra a Foucault es la constitución de sí que puede leerse entre griegos y romanos; toda una tradición de subjetividad será leída por Foucault y descubierta a lo largo de centenas de años posteriores a Platón; de hecho, esta tradición será enterrada con Descartes y el nacimiento del pensamiento moderno.

Es un término lo que revela esta tradición a Foucault: *epimeleia heautou*. La primera pista de esta constitución de sí mismo que Foucault encuentra en los griegos clásicos es un viejo concepto conocido hasta nuestros días: *gnoti seauton* (conócete a ti mismo); concepto atribuido a Sócrates y que puede leerse perfectamente en uno de los diálogos apócrifos del Platón que será eje del trabajo de Foucault en 1981-82. Este diálogo llamado Alcibíades¹¹³ se construirá sobre una pregunta que Sócrates hace a Alcibíades a quien ha abordado ya en su ingreso a la madurez.

¿Has estado en Delfos, en el oráculo de Apolo? Y ¿has leído la inscripción escrita en la entrada?

¹¹⁰ Y no el tropiezo porque no se cayó sino que se encontró.

¹¹¹ Aunque Nietzsche no deja de coronar este siglo

¹¹² Cf. Eribon, Didier (2004). *Michel Foucault*. España; Anagrama. Foucault igual que muchos franceses participó, colaboró y escuchó en un sinfín de íconos del pensamiento francés y alemán de los años 60, 70 con consecuencias maravillosas.

¹¹³ Platón (2008). *Alcibíades*. España. Gredos.

Conócete a ti mismo es lo que dice la entrada del oráculo junto con otras dos frases que apunta en la medida y a la prudencia. Sin embargo, Sócrates no se detiene en ese conócete a ti mismo sino que pregunta ¿Qué es ese sí mismo al que hay que conocer? El resto del diálogo se desarrollará sobre la demostración de la ignorancia de Alcibiades respecto a ese sí mismo y, finalmente la enseñanza socrática aparecerá no sólo como el conocimiento de sí sino como *el cuidado de sí epemilesthai heautou*.

Este descubrimiento resulta oro molido para Foucault ya que al intentar leer las técnicas de sí en la Grecia Clásica se topa de súbito con una tradición que va a llegar hasta ya bien entrado el cristianismo. La hermenéutica del sujeto¹¹⁴ es una extensa exploración de estas técnicas de sí a lo largo del pensamiento griego, helenístico y romano, una búsqueda de ese modelamiento o constitución de sí que también dará muchas sorpresas. A pesar de que dichas técnicas muestran variaciones evidentes en el paso del tiempo, existen elementos constantes en todo este tiempo, pero el principal es el uso del lenguaje como parte esencial de todas las técnicas de sí.

Nuevamente se nota cierta lectura heideggeriana en Foucault. El filósofo alemán había descubierto que para pensar como en el origen del pensar había que vincularse con la lengua tal y como ésta era dada en dicho origen, es decir, el griego de Parménides que será después el de Platón y Sócrates¹¹⁵. Foucault se une a la lengua misma y ésta le revela que todas estas técnicas están determinadas por su uso, es decir por el *logos*. Pero este decir no sólo es la utilización de la lengua, sino el uso de ésta en sus relaciones con la producción de VERDAD (*Parresia*)¹¹⁶.

Ciertamente Foucault había leído y tejido todas esas técnicas de *sophrosine*¹¹⁷, prudencia, virtud, templanza, pero en la hermenéutica había descubierto en la *parresia* una técnica superior vinculada con el *decir verdad*, hecho transformador del sujeto que la enuncia, técnica de modelamiento de sí y de gobierno de los otros.

En este momento Foucault ha encontrado dos elementos fundamentales de esta nueva forma de conocer los discursos: por un lado el sí mismo al que él llamará sujeto y por otro, la verdad determinada por el decir; sin embargo, no se quedará sólo con esta primera lectura sino que aún logrará separar verdad y decir en la lectura que hace de Descartes.

¹¹⁴ *Ibid*

¹¹⁵ Heidegger, Martin (2008). *¿Qué significa pensar?* España; Trotta P. 178 y sigs.

¹¹⁶ Cf. *Discurso y verdad...* P. 35 y sigs.

¹¹⁷ Cf. *El uso de los placeres*. Pp. 10- 131 y 209- 224

Lo que sucede ahí es que, tanto en las *Meditaciones metafísicas* como en el *Discurso del método*¹¹⁸ puede leerse una verdad distinta a la encontrada entre Grecia y Roma. Esta nueva figura de la verdad no estará más asociada al *logos* sino a la experiencia¹¹⁹. La verdad cartesiana es un asunto de método, de experiencia, de comprobación y de apropiación; en los griegos y romanos que lee Foucault, la verdad se dice y hay técnicas para aproximarse a este decir; la verdad, al ser dicha, transforma y de la transformación a la apropiación por y de la verdad, la distancia discursiva es infinita. Finalmente los tres grandes elementos se han revelado a Foucault.

La constitución de subjetividad es discursiva: de esto no le cabe la menor duda a Foucault; pero la discursividad ya no puede ser leída como una serie de enunciados que posicionan normalidad y anormalidad o juguetos dialécticos o referenciales; ahora la discursividad podrá leerse como configuración, posicionamiento de estos tres elementos específicos: sujeto, verdad, relación.

La verdad será el eje de la discursividad; tanto Foucault como Heidegger estarán de acuerdo en que la verdad es pensada y que cada momento discursivo la piensa diferente. En el *Parménides*¹²⁰ se lee que la historia está determinada por las transformaciones de la “esencia de la verdad”; y a lo largo de toda *La hermenéutica del sujeto*, puede leerse que la verdad es pensada de acuerdo con el momento histórico de ésta.

Leída la verdad basta con posicionar los dos elementos restantes, lo que resulta más fácil en Foucault que en Heidegger ya que este último se centra más en un estudio ontológico que en la subjetividad como tal. A partir de cómo sea pensada la verdad se podrán realizar una serie de relaciones posibles con ella¹²¹, mismas que determinan la posición y la concepción de sujeto.

Tres elementos, tres posiciones, un solo discurso, esto es lo que podemos ver en el último Foucault; la transformación metodológica está dada porque lo que es ahora objeto para él es el discurso en cuanto configuración de tres elementos irreductibles y que tampoco pueden ampliarse. Este ordenamiento es preciso, específico y justifica el por qué en los primeros escritos Foucault había encontrado que los mismos discursos empapaban todo cuanto era generado en épocas particulares, lo que le permitió hablar de historia. Ahora la historia es la historia de los discursos considerados configuraciones específicas que determinan espacios

¹¹⁸ Descartes, Rene (2002) *Meditaciones metafísicas*. Colombia; Editorial panamericana.

Y *Discurso del método* (1998). España; Fontana.

¹¹⁹ Nosotros, postcartesianos leemos *logos* como saber, conocimiento, estudio; no lo leemos más como palabra, como efectuación discursiva.

¹²⁰ Heidegger, Martin (2005). *Parménides*. España; Akal. P. 72.

¹²¹ Nuevamente la verdad experiencia cartesiana determina una relación de apropiación a partir de un método sensible-experiencial; la verdad transformadora (*A-letheia* es el término griego y que Heidegger trabajara con tanta precisión) englobada por la inquietud de sí, genera técnicas de veridicción como la parresia.

sincrónicos temporales muy precisos y cuya consecuencia son las figuras culturales a las que visiblemente se puede acceder.

La hermenéutica del sujeto es un parteaguas¹²² en el pensamiento foucaultiano, *La historia de la sexualidad* es un síntoma de ello y sus intentos por mudarse a Norteamérica son el correlato de la ruptura que llegaba. En el curso de 1981-82 Foucault había nuevamente cambiado las palabras con las que titulaba su proyecto, esta vez no era arqueología ni historia, esta vez *hermenéutica* era la palabra y si el paso de historia a arqueología había marcado un desarrollo metodológico, esta vez, el paso de historia a hermenéutica marca una construcción nueva de objeto.

Al titular este curso *Hermenéutica del sujeto* pudimos llegar a pensar que Foucault trabajaría un secreto, una verdad detrás de la subjetividad; pudimos creer que desarrollaría una técnica de lectura del sujeto: leer lo que soporta al sujeto en la historia, leer la verdad de las subjetividades como leímos la verdad de las locuras y de las sexualidades. Pero Foucault no da un paso atrás, las palabras sujeto y subjetividad no son el eje de su texto tal como lo es *tekné* o verdad; entonces lo que Foucault enuncia en su título es el cambio de objeto de sus investigaciones. La hermenéutica permitirá, de ahora en adelante, localizar al sujeto en las configuraciones discursivas y saber en qué posición y bajo qué determinaciones se encuentra. Ésta es la clave del último Foucault, su interés es encontrar el lugar y las determinaciones que ocupa un sujeto al interior de un discurso y la posición de la verdad es el camino a seguir.

Metodológicamente, si se quiere, tenemos una propuesta: Todo discurso puede ser leído en tanto que ordenamiento de tres términos, no hay más, pero todo discurso debe ser reconstruido para poder iniciar la búsqueda de sus componentes y es ahí donde la arqueología sigue siendo vigente, donde el *orden del discurso* sigue pareciendo necesario, donde el Foucault de todos los años precedentes recupera la vigencia de sus esfuerzos y la fuerza de su innovador trabajo. Para leer un discurso ésta debe ser reconstruido y una reconstrucción discursiva implica un esfuerzo titánico ahí donde hubo tradición escrita, pero ahí donde no la ha habido, ahí donde un grupo jamás escribió sus huellas parecen perdidas en una dimensión que arqueólogos, antropólogos o historiadores se esfuerzan por traer a la vida.

Michel Foucault establece claramente un método que le permite acceder a sociedades que han dejado de existir, como cierto cristianismo o como las sociedades griegas y romanas, sociedades que tienen una tradición heredada por el occidente vivo en el momento foucaultiano; sin embargo, también establece el

¹²² Por lo menos en lo accesible hasta ahora, sin olvidar que un año antes había dictado un curso que él mismo reconoce como el primero de una búsqueda particular titulado precisamente *subjectivité et vérité*. Cf. Foucault, Michel (2009). *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. París; Gallimard.

problema de las sociedades que no tiene herederos, las sociedades prehistóricas (si es que de eso se puede hablar), pero también de grupos vivos contaminados por occidente o de todos aquellos grupos que no puedan ser leídos por una óptica occidental o por el simple hecho de que sus huellas no existen más.

Quizá no sea necesario hacer un esfuerzo para resolver este problema; quizá la única alternativa sea dejar que esos discursos que no pueden reconstruirse desaparezcan en su repliegue mismo; tal vez los obstáculos marcados por esos discursos de los que no ha quedado más que una borrosa huella de su paso vuelvan a plantear el sentido de las ciencias sociales, el sentido de un esfuerzo a veces sobrehumano por saber lo que no se puede saber, a saber, qué es aquello que hay dentro de esa aparente identidad del otro.

El modelo foucaultiano parece tener una respuesta a este planteamiento acerca de una figura identitaria. Su historia de la subjetividad permite hacer la lectura en dos renglones distintos: por un lado es cierto que ahora cualquier discurso podrá leerse desde la estructuración descrita por Foucault, la historia ya se vuelve un modelo legible desde su constitución esencialmente discursiva; tanto una como la otra resultan idénticas porque su composición es la misma: la *verdad* es pensada o es –más bien- una forma de pensar, un modo de hacerlo, de pensar y de pensarse y esa forma determina un sujeto, un sujeto no pensado sino realizado en la forma de pensar la verdad, el esquema no es lineal, tiene una profundidad peculiar, sujeto y verdad no pueden ser colocados en el mismo nivel, no son pensados; lo pensado es la verdad y ese acto y la forma de realizarlo es la subjetividad misma. Así que historia sólo se piensa como filosofía, es decir como acto y no como saber.

Por lo tanto, una comprensión cultural implica un acto filosófico y una aproximación cultural no puede entenderse en el simple nivel de la comprensión sino en el acto mismo de la transformación; es por eso que ningún estudio etnológico puede realizarse en poco tiempo. Pero, paradójicamente, al lograr la transformación que aproximaría a la cultura, el investigador quedaría cegado por los mismos puntos que ciegan a cualquier miembro de la misma ya que al final habría aprendido una forma de preguntar y no una respuesta a las preguntas.

Este es un punto en el que podemos aproximar a Foucault y a Levi-Strauss; con el etnólogo habríamos observado que el mito mismo se construye sobre un vacío y que más que ser una respuesta es una forma de preguntar por éste. Con Foucault vemos que una forma discursiva no es más que una forma de pensar la verdad, pero la verdad como constituyente de subjetividad, es decir, otra vez no como elemento definido sino como pura posición y, por lo tanto, como experiencia.

Si por un lado el mito está en la esencia constitutiva de los hombres en tanto que referencia que soporta el presente y que pregunta desde el presente por un pasado que ha desaparecido o que tal vez nunca estuvo, la historia –leída por Foucault- realiza un movimiento similar al hacer de una figura discursiva el soporte

de una forma de subjetividad. La diferencia quizá radica en que en Foucault la situación parece menos aprehensible ya que la verdad no es más que una forma de pensar, no es una captura del pasado sino un acomodamiento en un discurso¹²³; sin embargo, si pensamos el mito como pregunta, nada queda para la aprehensión sino sólo para el movimiento que caracteriza el preguntar y que queda demostrado en las constantes transformaciones de los mitos.

Pero la historia Foucaultiana también se detiene en el movimiento y en la imposibilidad de captura cultural y precisamente en aquel punto en el que el historiador parece más sólido, a saber, en sus últimos cursos sobre la *parresia*.

En *Le gouvernement de soi et des autres* Foucault va a enfocarse en esta noción que ya había aparecido en su curso anterior pero a la que ahora dedicará el eje central de sus investigaciones. Recorriendo desde el *Ion* de Eurípides hasta *La República* de Platón pasando por Aristóteles y Tucídides, Foucault hará una compilación de las apariciones de la palabra *parresia* y buscará su contextualización (nota metodológica) para encontrar que no todas son idénticas, que incluso parece ser un problema que ocupa el pensamiento filosófico durante algunos años en una Grecia que parece plantear una y otra vez la constitución de una democracia como una forma de gobierno. Ciertamente es el ámbito político el que podrá, eventualmente, reunir los diferentes momentos de la palabra y, además, redirigir al pensamiento de sí que había inquietado a Foucault en los últimos años¹²⁴; pero en tanto que esto sucede Foucault alcanza a localizar una diversidad de problemas asociados a la libertad de palabra implícita en el término *parresia*¹²⁵.

La importancia de esta palabra radica en lo que su utilización refleja, no es sólo un debate lo que se encuentra en juego sobre los lugares en los que esta palabra se utiliza o las situaciones que refleja sino que ella misma puede mostrar un fenómeno de posicionamiento subjetivo -por llamarlo de alguna manera acorde con el Foucault de *La hermenéutica del sujeto*¹²⁶.

Después de poner sobre la mesa a Kant¹²⁷ y de esbozar el esquema de lo que será el curso de este año, Foucault hará un primer análisis riguroso de la aparición de la palabra *parresia* en un texto de Eurípides, *Ion*¹²⁸, ubicando dos elementos principales: por un lado el uso de la *parresia* como libertad de palabra y por otro lado a aquellos ciudadanos que pueden hacer uso de ella y las situaciones en las

¹²³ Más adelante profundizaremos totalmente en esto.

¹²⁴ *Le gouvernement de soi...* P. 171 y sigs.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ Foucault, Michel (2002). *La hermenéutica del sujeto. Lección del 10 de marzo de 1982*. México; FCE. Pp. 353-389.

¹²⁷ *Le gouvernement de soi...* Lección del 5 de enero de 1983. P. 3

¹²⁸ Eurípide (1976). *Ion. Tragédies*, t. III. París; Les belles lettres. Citado por Foucault en *le gouvernement...* Op. Cit. P. 70

que esto puede hacerse¹²⁹. La discusión es compleja ya que la palabra misma aparece en el acto de confesión de *Créuse*, madre de Ion, como en el derecho que éste podría tener en Atenas si supiera que su madre es ateniense y que, por lo tanto él adquiere de ella ese derecho.

Entonces *parresia* parece dirigirse al hablar con libertad y con franqueza, pero también hacer uso de la verdad, de un derecho político y de una posición jerárquica; pero también un arma, un derecho que tiene el débil, *Créuse* en este caso, contra el fuerte que ha cometido una injusticia, un engaño y un abuso de su posición, *Apolo* juega esta posición¹³⁰. Sin embargo, más adelante Foucault mismo dará un paso un tanto distinto enfocándose en el sentido político del término *parresia* y sus relaciones con la Democracia¹³¹.

Parresia, entonces, ya presenta una problemática y es que a pesar de que aparece en distintos contextos jerárquicos más que políticos, el interés democrático y las relaciones de gobernabilidad parecen ser el contexto primordial de aparición de esta palabra. Aun así las dificultades se mantienen porque no hay una sola dirección para seguir en esta búsqueda, excepto –quizá– la diferenciación social que plantean todos los contextos en los que Foucault lee la *parresia*.

El mismo 2 de febrero, cuatro textos serán revisados y cuatro lecturas de la *parresia* serán desplegadas. En primer lugar, en *Las Fenicias* de Eurípides se encontrará utilizada como aquello de lo que es privado un hombre exiliado; Polinice separado de Tebas que es gobernada Eteocles, su hermano e hijo de Edipo, hablando con Yocasta le dirá que es el gran mal que padece al no habitar en su patria¹³². Puede leerse como un derecho de ciudadanía este primer ejemplo.

La segunda lectura será de la tragedia de Hipólito, nuevamente de Eurípides, aquí es Fedra quien habla de las mujeres deshonran el lecho, que faltan a sus esposos y que, por consecuencia, privan de *parresia* a sus hijos quienes, conociendo la falta cometida por sus padres, no serán capaces de ejercer ese derecho. Falta moral dirá Foucault¹³³, es decir, un sentido moral del término que hace frente y se opone o por lo menos complica al derecho ciudadano.

En el tercer texto, *Las Bacantes*, la *parresia* vuelve a ser asociada al decir la verdad, pero esta vez no como un ciudadano libre; es un servidor de Penté quien se verá protegido de la cólera de su señor ya que ejerce un deber al hablarle con la verdad. Esta vez la *parresia* recupera el estatuto de *veridicción* y, por tanto,

¹²⁹ Cf. *Le gouvernement...* Clases del 19 y 26 de enero y 2 de febrero de 1983. Pp. 71-169.

¹³⁰ *Lección del 26 de enero de 1983*. Pp. 122-135.

¹³¹ *Lección del 2 de febrero de 1983*. Pp. 137-169.

¹³² *Ibid.* P. 148.

¹³³ *Ibid.* P. 149.

vuelve a resultar mediadora entre el débil y el fuerte que puede ejercer toda su cólera contra quien hace uso de la *parresia*¹³⁴.

El último texto será la tragedia de Orestes quien se encuentra juzgado por haber asesinado a su madre cobrando venganza por la muerte de su padre en manos de ésta. En este texto, que según Foucault sería el más importante, la *parresia* aparece como el derecho de hablar en el juicio que ejercen cuatro personajes que se pronuncian sea a favor o en contra de Orestes y que intentan convencer a la asamblea de la posición que ellos toman ante la situación del juzgado. En este sitio la *parresia* se refiere a la libertad de palabra que sólo algunos pueden ejercer dependiendo de sus posiciones como ciudadanos, es decir, no todos podrían pronunciarse libremente en el juicio y quienes lo hacen ejercen su derecho de *parresia*¹³⁵. Reaparece la división social representada por la *parresia* como derecho de algunos.

En este último texto Foucault no sólo se detendrá en el contexto de la palabra, además revisará con detenimiento a los cuatro personajes que aparecen y hacen uso de la *parresia* porque estos personajes le permitirán ubicar algunos años envueltos en el problema de político que se verá representado, además, por este término.

“Esos son los dos personajes homéricos, dos personajes nacidos de la leyenda. Los dos personajes siguientes son al contrario más directamente tomados de la historia de Atenas en la época en que la obra fue escrita. Y la obra a la que hemos retornado toda la hora, fue escrita en 408, es decir diez años después de *Ion*, diez años durante los cuales, justamente el problema de la *parresia*, el problema de la *politeia* y de la *dunasteia*, el problema del ejercicio del poder en la constitución ateniense habrán tomado una dimensión, una intensidad y un dramatismo nuevos.”¹³⁶

Es claro para nuestro trabajo que Foucault encuentra que aún en una cultura desaparecida es posible reencontrar los puntos en los que no existe nada fijo en cuestiones sociales. Si seguimos la línea planteada por Foucault de la *parresia* como una forma de encontrar posicionados a los hombres en lugares relativos a la constitución política, pero también a la constitución religiosa o jerárquica, podemos entender que no hay una determinación absoluta de los hombres en un tiempo histórico, pero que hay discursos que se construyen, se sostienen o se derrumban al hacerse frente unos a los otros.

Más adelante los textos en revisión y las apariciones de *parresia* en la escritura política griega se volverán más extensos, pero la cercanía entre Democracia y *parresia* será la clave de las siguientes clases de este curso.

¹³⁴ *Ibíd.* P. 149-150.

¹³⁵ *Ibíd.* P. 150-155.

¹³⁶ *Ibíd.* P. 152.

Sin la intención de hacer un análisis del texto –ese no es el trabajo de esta tesis- trataremos de avanzar ahora por el costado analítico de Foucault que es, siempre, muy similar. En el siguiente texto de que se hará lectura el 2 de febrero, le permitirá a Foucault, ya en el contexto político de la *parresia*, realizar un trazo esquemático de cuatro elementos que se forman alrededor de la *parresia* política. Estos cuatro elementos le permitirán avanzar hacia el camino que parece haber dirigido el curso hasta ahora, a saber, la constitución de sí.

Apoiado en la posición de Pericles en los libros I y II de *La guerra del Peloponeso* Foucault dirá que la *parresia* se constituye como un rectángulo constituido por los siguientes elementos: primero la democracia entendida como igualdad para todos los ciudadanos y, por lo tanto, libertad de palabra, opinión y participación en las decisiones de la ciudad; en segundo lugar se encuentra el juego del ascendente o de la superioridad, la jerarquización que coloca a unos hombres en una posición de guía con respecto a los otros, son respetados y escuchados por los demás y seguidos por ellos; el tercer elemento es el decir verdad, elemento fundamental e indispensable que respalda el discurso *parresiástico*, ejercicio del *logos* que implica siempre la verdad; el cuarto elemento será, finalmente, el coraje para sostenerse en ese discurso verdadero a pesar de que incluso la vida se ponga en juego¹³⁷.

Pericles encarna todos estos lugares precisamente al ser escuchado, seguido y después amenazado por sus conciudadanos, pero el ejercicio *parresiástico* no termina ahí. Platón encarnará una figura más de la *parresia*, a saber, la del consejero; este nuevo papel implicará los mismos cuatro elementos pero adquirirá una nueva utilidad: guiar al gobernante, dirigir su espíritu en el sentido de la verdad y llevarlo hacia el buen gobierno de los otros. La igualdad, el decir verdad, el ascendente y el riesgo que implica coraje se mantienen mostrando esta doble situación, por un lado política y por otro lado de *constitución* –diremos nosotros- de sí.

Hay una implicación de sí en el juego *parresiástico* y el papel del consejero lo pone en juego ya que éste debe provocar una transformación en el gobernante o futuro gobernante, debe ejercer una guía directamente sobre su espíritu que después se transformará en el gobierno de los otros.

En Foucault podemos ver, por un lado, la importancia de la constitución de sí y cómo ésta está ligada inherentemente a la política: democracia, gobierno de los otros y gobierno de sí se implican totalmente, por lo menos en la Grecia trabajada por Foucault. Precisamente aquí podemos observar el ejercicio constitutivo de la subjetividad histórica en los discursos que se ponen en juego en un momento dado y las dificultades de sostener un único discurso cuando los contextos en los que aparece se modifican.

¹³⁷ P. 157 y sigs.

Todo esto nos está llevando a un problema muy serio ya que pareciera que entonces no hay una realización de la cultura, que nunca llega a suceder que haya uniformidad discursiva en ningún momento, incluso si éste se ha terminado. Debemos reconocer que el problema es muy grande y muy serio y que no puede resolverse en un simple movimiento; quisiéramos decir que es un asunto de estilo, que no importa cómo se desenvuelvan los distintos discursos que se debaten por ocupar el lugar dominante, son las fuerzas de oposición las que generan un estilo discursivo específico y lo que permitirá leer en una misma línea una historia en particular, sin embargo, no tenemos los elementos para soportar esta afirmación.

Siguiendo el estilo foucaultiano quizá sea posible decir que lo que se revela para él es este problema con la única salida clara hasta el momento: el ejercicio de sí como práctica discursiva. Pareciera que el sujeto histórico que puede leer Foucault se realiza como posición en los discursos en los que es producido. Este sujeto implicado en la *parresia* parece la muestra de ello precisamente en todas las diferencias que produce este ejercicio en un posicionamiento social y en una realización de sí; Sócrates habría mostrado esta realización en su muerte que por todos lados se puede leer como el soporte de un ejercicio de sí y una realización efectiva en el momento del cumplimiento de su condena.

Pero, entonces ¿es un asunto de estilo? Si pensamos que es un solo discurso el que ordena una época histórica y a partir de ahí ésta podrá ser leída y comprendida absolutamente tenemos un problema; podríamos soportar esta hipótesis sólo si consideramos al discurso como aquello que se dice, aquello que parece escribirse una y otra vez de la misma manera y esto tendría que hacer del discurso una afirmación. Pero el psicoanálisis ha revelado mostrado algo distinto en sus relaciones precisamente con la compulsión de repetición.

Sin meternos en el problema de rastrear este término en Freud y encontrar sus alcances en Lacan a partir del descubrimiento del goce o del planteamiento del *Grafo del deseo*¹³⁸, podemos aseverar aquí que el síntoma mismo se plantea más como una pregunta que como una afirmación; pregunta que apunta a la muerte, pero no porque pregunte acerca de la muerte sino porque ella misma plantea la muerte como punto de llegada, como respuesta, pregunta que intenta realizar la nada que la constituye y que abre paso al infinito preguntar que muere. En Foucault encontramos algo similar, los discursos que descubre son más preguntas que afirmaciones, es el estilo de lo que se debate lo que constituye la subjetividad histórica de la que hemos hablado hasta el momento; son estos enunciados que se oponen, se asocian, se desplazan, se superponen y se relacionan en cualquier cantidad de formas los que permiten ese estilo en el preguntar y no en el afirmar y es esto lo que, al final, constituye la historia.

¹³⁸ Lacan, Jacques (2002); *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*. En escritos 2. México, Siglo XXI. Pp. 773-807

Nuevamente hemos encontrado un paralelo entre vida psíquica y vida social – Freud lo hacía todo el tiempo. Una y otra parecen constituidas de la misma manera, siguiendo las mismas leyes, quizá la única misma ley, la de efectuación, la de muerte. Tanto subjetividad como historia quizá hayan encontrado, en Foucault, el punto en el que son indistinguibles, el punto en el que sólo como muerte pueden alcanzar una identidad inaccesible por efectuarse como pura diferencia.

Otra vez la muerte parece haberse colocado en el fondo de esta vuelta por Foucault y es que después de leer la historia no queda más que entenderla sincrónicamente en su interior y diacrónicamente hacia afuera. El sentido de la experiencia es mucho más fácil de entender en Foucault porque este drama discursivo parece soportar y dirigirse una experiencia de sí y del universo que no acaba por realizarse plenamente, pero principalmente parece excluir de antemano cualquier otro discurso que si lograra relacionarse con él sería o el mismo o se causaría tal deformación que ambos discursos habrían desaparecido en provecho de uno nuevo.

La muerte del discurso leído como planteamiento y no como afirmación es lo que permite hablar de la experiencia discursiva. Su muerte es lo que permite acercarse a él porque está inmóvil, detenido para siempre en su desuso, en su acabamiento; acercarse a él puede permitir observar el punto de su muerte, su fin, su destitución¹³⁹ y la forma que tomó. Mientras el discurso se encuentra vivo, mientras es el elemento constituyente de un grupo no es posible sino hacer la experiencia, sufrir la transformación hacia él y perderse en él y es quizá lo que algunos etnólogos terminan comprendiendo en la afinidad que sienten hacia un grupo específico, hacia sus historias, hacia sus poblaciones, maneras de trabajar, vivir, conocer, aprender y hacer una experiencia del universo pero principalmente de sí mismos. El riesgo, sin embargo, es no poder decir, o tal vez contar una mentira o, en el mejor de los casos, hacer siempre un trabajo incompleto, porque la transformación implica convertirse en el debate; incluso ahí donde se trata de salvar una costumbre, una lengua, una tradición, la lucha no es más que contra el tiempo y la ley inherente a toda forma discursiva: la muerte.

2.5 Del discurso al texto

¿Qué hemos querido decir hasta aquí? Quizá éste resulte ser el capítulo más largo de esta tesis, quizá también el más sólido¹⁴⁰ y el más reflexivo. Hemos querido mostrar un pensamiento más que analizarlo y hacer un esquema de éste. Quizá hemos fracasado o por no dejarlo tan claro como quisiéramos o por pecar

¹³⁹ No sabemos si algún día leeremos esto en Foucault, el momento en el que él mismo descubra el punto de acabamiento de un discurso.

¹⁴⁰ Si es que en algún lugar de este trabajo podemos atrevernos a hablar de solidez.

de esquematismos y análisis; aun así hacemos esta última conjetura tratando de mostrar con claridad el resto de esta tesis.

El problema que hemos encontrado hasta el momento es el problema de la inaprehensibilidad del movimiento al interior de un grupo que se soporta míticamente como leeríamos en Levi-Strauss, o al interior de un discurso y su inacabamiento según Foucault. Sabemos –y con Lacan lo leeremos mucho mejor– que hay un punto de muerte en los discursos y en los mitos, un punto en el que parecen agotar toda posibilidad de existencia, sea porque se han diluido en el tiempo, sea porque otro discurso los ha relevado y borrado. Sabemos también que al final estas muertes dejan cadáver y que esos cadáveres son estudiables desde una óptica de la reconstrucción y, en ciertos casos, desde la experiencia¹⁴¹, lo que no implica poder hablar de ellos como si se tomaran desde todos los lugares posibles.

Pero lo que no sabemos es qué pasa con los vivos: ¿son legibles en los mismos términos? o, como hemos afirmado antes, ¿son sólo posibilidades invisibles que si se tocan será nuevamente desde una experiencia transmisible a costa de una incompletud teórica o inconscientizables por las cegueras que provoca siempre una experiencia? Un discurso muerto es más o menos un discurso del que se puede salir y entrar sin esperar muchos cambios excepto aquellos que alcance a sufrir un observador experimentado, pero un discurso vivo plantea una cuestión diferente y una nueva paradoja.

Si un observador intentara capturar, analizar y luego explicar un fenómeno discursivo vivo tendría que soportar su pensamiento desde un fondo en el que considere a los grupos humanos como entidades muertas y por lo tanto comprensibles o que aceptar que los discursos y por tanto los contenidos son tan móviles como los grupos humanos y que además cada personaje de un grupo tomaría parte en el conjunto discursivo entendiendo y reproduciendo únicamente la figura discursiva que le toca a él.

Lo importante del último texto de Foucault que trabajamos fue que él mismo se topa con que hay un debate en torno a la *parresia* y que aunque hay muchos elementos para reconstruirla su trazo no puede darse sino en un lapso de tiempo en el que se utilizó en muchos contextos y de muchas maneras; al final es evidente que lo que está en juego no es el término mismo sino una producción de subjetividad, pero no podemos decir eso sino hasta que esa producción ha

¹⁴¹ Heidegger, a quién esta tesis no da tiempo de leer con tanta calma, dice en muchas ocasiones que *el pensar la esencia es la esencia del ser* y hace del acto de pensar un acto universal, un acto que supera las figuras de las que hemos hablado en todo este trabajo. El acto de pensar, tomándolo como el único acto posible en el sentido del ser, como la única experiencia posible, habría superado todo cuanto nosotros podamos decir aquí porque no somos sino unos simples obreros que separan algunas formas de sus componentes esenciales. Cf. Heidegger, Martin (2008). *¿Qué significa pensar?* España; Trotta. Y (2002). *Desde la experiencia del pensar*. España; Trotta. Ambos una excelente pero a penas pequeña referencia de este planteamiento.

acabado con el discurso mismo, es decir, hasta que puede leerse donde ya no se mueve.

Entonces no parece posible apropiarse de un discurso salvo transformándose en él y por ello perdiendo las figuras posibles que se construyan fuera del mismo o alternas a él; al final el observador no tiene otra alternativa que aceptar que es un asesino de la cultura o un impotente ante ella. Pero quizá se pueda decir algo más.

Lo revelado a nosotros es que los discursos, los relatos, los mitos y toda tradición oral jugada en un grupo, en un tiempo y en una posición es como un electrón, brinca y se mueve siempre lejos de un observador que en su acto modifica el lugar de éste, condenado entonces a perderlo. Pero también podemos comenzar a ver que ni los miembros mismos de un grupo que comparten aparentemente un discurso son capaces de hacer nada con él, son víctimas del mismo, prisioneros de un destino discursivo o, en el mejor de los casos extranjeros en éste.

¿Dónde está pues un discurso? Porque siguiendo a Foucault el discurso está en todos lados, en la arquitectura y en la religión, en la política y en la distribución del hogar, en la familia y en las figuras asilares de un grupo cultural específico. Pero también es cierto que figuras contrarias comparten espacios temporales y, aparentemente, espacios discursivos y que después una releva a la otra y goza de mejor posición y por lo tanto de cierta extensión, y aun así no es un acto consciente social, no hay una verdadera clase dueña del discurso sino que cada miembro se encuentra involucrado en él.

Entonces, ¿hay propiedad discursiva? La respuesta debería ser sí, un grupo es dueño de los discursos que produce y que lo producen, pero el grupo mismo es impotente ante sus discursos; pero el discurso tampoco es una superestructura en la que se inscriban masas inertes que sean insufladas desde él. La salida está en la movilidad y la posible inmovilidad del discurso.

Si retornamos a nuestra idea de pensamiento estructural, nos atreveremos a decir que hay componentes esenciales de todo discurso, es decir, que hay elementos que, no importa el tiempo ni el lugar ni el grupo, serán siempre los mismos. Levi-Strauss parece apostar por la estructura mítica en este sentido, Foucault por los tres elementos de la subjetividad histórica, Lacan –lo veremos más adelante- por el significante como marca y finitud del sujeto, Heidegger –quizá- por el concepto del tiempo, pero en todo caso parece existir una constitución idéntica en el fondo de toda forma y detrás de todo contenido, a esto nosotros lo llamamos *estructura*.

Pero existe un segundo nivel, el de los contenidos, el de las particularidades, el de las leyes de movimiento interiores a un discurso, a un mito, a un relato; leyes que permiten no sólo el movimiento sino la transformación, la permanencia y en algún momento la finitud de una figura cultural cualquiera; en este nivel se encuentra lo que los científicos sociales han luchado por conocer y que se les escapa de las

manos mientras no brinquen al nivel anterior. Ahí también es donde los hombres son formados y destinados por una posición discursiva que los hace lo que son y lo que pueden llegar a ser y ahí también es donde algunos hombres se vuelven ajenos a los discursos, se encuentran con el vacío mismo de los mismos y entonces pregunta de una manera que nadie antes de ellos había preguntado; éste es tal vez la casa de las revoluciones de pensamiento, casa de los grandes pensadores.

Finalmente está el nivel de las formas, el nivel de lo que la mayoría de los hombres reproduce y en pocas ocasiones produce. Los peores científicos se quedan en este nivel, reproduciendo formas viejas y obsoletas que no son sino copias de un pasado que algún hombre –quizá- cuestionó e inauguró. Cuando estos científicos son la mayoría es momento de voltear hacia las rupturas de pensamiento, probablemente síntoma de que el vacío de contenidos está cerca y el tiempo de un nuevo pensamiento se aproxima. Es también el lugar del artista, pero no del replicante de un arte al que ni siquiera comprende, es el lugar del artista que genera una nueva forma que toca la esencia misma del hombre; una forma que cuestiona todas las formas existentes antes de él, que las agota, que las encuentra insatisfactorias y desechables. En ese momento nace una nueva forma tan pura como la esencia misma y tan clara como ella, pero tan invisible y tan desconocida para aquellos que aún tienen contenido y para aquellos que sólo tienen forma que sólo aquellos que han perdido formas y contenidos se pueden afiliar a la nueva forma, a la nueva estética y éste es el nivel en el que las sociedades mueren, se repliegan sobre aquello que laguna vez fueron y se prolongan hasta el desconocimiento al que están condenadas en el doble sentido del desconocer y ser desconocidas y es cuando la historia se hace discurso y cuando se edifica sobre nada y sobre la promesa de muerte; el artista lo sabe y por eso su obra nunca le satisface porque ella está tan muerta como lo que mata, porque la final el artista –que es el grado máximo del científico- siempre será vacío.

Tres niveles, la estructura, el contenido y la forma, las tres jugadas en distintos niveles pero todas tocadas por la misma “esencia”, a saber, el vacío como causa estructurante de toda posibilidad humana; pero aún podemos decir más ya que estos niveles tienen un punto de origen común y lo aclararemos mejor en el siguiente capítulo. Pero antes de pasar a él es posible mostrar la huella que seguimos para apostar por este nuevo giro.

Siguiendo el estructuralismo, el posestructuralismo y hasta a los que afirman que no pertenecen a ninguno de los dos pensamientos, hemos encontrado un punto de partida común a todos estos estudios. Principalmente siguiendo los dos autores revisados en este capítulo podemos decir que ambos derivan en una única manera de acceder a los fenómenos humanos; del lado de Levi-Strauss es el relato, la tradición oral lo que le permite acceder no sólo a los mitos sino a sus movimientos, leyes, transformaciones y recorridos geográficos y temporales; en el

caso de Foucault es la lengua escrita o hablada la que le permite acercarse a los discursos y los movimientos propios de los mismos.

Así entonces tenemos como punto de partida el lenguaje como elemento común, pero si es un elemento común debemos encontrar en qué es común. Nuestra sospecha es que finalmente es común porque su estructura es la estructura misma de todo lo que puede ser humano, no sólo porque lo humano sólo pueda transmitirse en el relato, sino porque parece ser que lo humano está estructurado como sus relatos mismos y obedece a las mismas leyes de estos. Freud demostró alguna vez que el síntoma neurótico, que el sueño, que todo aquello relativo al psiquismo se movía y se ordenaba por la palabra misma, la célebre *talking cure* da cuenta de ello. Lacan lo llevó más lejos haciendo del significante el lugar de efectuación del sujeto y muchos autores más han hecho de la lengua el punto de partida de cualquier saber humano posible.

Nuestro caso no es contrario, el camino que tomaremos a continuación es el camino del lenguaje, pero como ya hemos caminado bastante hasta este momento, tomaremos el lenguaje como esencia misma de lo humano, afirmando que toda ley que funciona en él funciona idénticamente para todo lo que es humano¹⁴². Entonces, nuestra búsqueda inicia por una unidad fundamental y sus leyes de constitución: el signo.

¹⁴² Al final la apuesta es por la subjetividad o más bien por ese sujeto que es representado por un significante para otro significante cualquiera.

Capítulo 3 El signo-muerte

...el hacer una experiencia con el habla es algo distinto a la adquisición de conocimientos sobre el habla. Tales conocimientos la ciencia de las lenguas, la lingüística y la filosofía de los diversos idiomas, la psicología y la filosofía del lenguaje los pone a nuestra disposición hasta tal punto que vienen a ser inabarcables. Últimamente, la investigación científica y filosófica de las lenguas tiende, cada vez más resuelta, a la producción de lo que se llama "metalenguaje". La filosofía científica que persigue la producción de este "super-lenguaje" se entiende consecuentemente a sí misma como metalingüística. Esta expresión suena a metafísica pero no sólo suena como ella: es como ella; porque la metalingüística es la metafísica de la tecnificación universal de todas las lenguas en un solo y único instrumento operativo de información interplanetaria. Metalenguaje y satélites, metalingüística y tecnología espacial son lo mismo.¹⁴³

Iniciamos la lectura del signo desde el lugar en el que éste ha sido escrito inicialmente como parte de una tradición intelectual fuerte que, aunque con muchas variantes en estilo, se mantiene como un problema vigente hasta nuestros días. Partiremos de este punto para construir un camino que pueda resolver los problemas que hemos planteado hasta el momento.

3.1 Tres lecturas trídicas del signo

Si existiera una unidad mínima para un estudio lingüístico que reflejara todo el potencial de esta ciencia, ésta tendría que ser el signo. Desde el surgimiento de la semiótica o la semiología saussureana, el signo se ha convertido en la posibilidad de toda ciencia de las que hoy podemos llamar sociales, sin embargo, el signo debe leerse con medida procurando no caer en la trampa de la *verdad* oculta detrás del signo o la captura de aquello aparentemente representado por éste.

Años de tradición lingüística nos han mostrado que el signo tiene una estructura compleja, misma que lo hace no sólo un representante fiel de los fenómenos lingüísticos, sino también sociales y culturales; es decir que el signo mismo es reflejo de fenómenos superiores a los fenómenos gramaticales, léxicos o fonológicos por los que cada lengua se encuentra aparentemente determinada.

Lo que tratamos de decir aquí es que aunque en las lenguas existen unidades menores que los signos (como los fonemas, por ejemplo), es el signo la base de toda posibilidad lingüística ya que éste estructuralmente resulta más simple y

¹⁴³ Heidegger, Martín (2002). *De camino al habla*. España; Serbal. P. 120

fundamental que las unidades lingüísticas que se toman independientemente del resto de los sistemas de lengua¹⁴⁴.

Desde Saussure sabemos qué importancia tiene el signo, no sólo porque resulta la base de toda posibilidad comunicativa según el esquema planteado en el *Curso de lingüística general*¹⁴⁵ sino también porque desde este texto sabemos que el signo está constituido por ciertos elementos particulares que le son inherentes y que podrían ser la clave para fundamentar una Gran ciencia humana basada en dicha estructuración

Ahora bien, no se trata sólo de decir que el signo está estructurado ya que desde Saussure se han escrito un sinnúmero de teorías respecto a esta estructuración; se trata más bien de mostrar que dicha estructuración tiene un fondo similar en muchos casos y del que se podría generar una regla universal.

Sin ser excesivamente ambiciosos, en este texto trataremos de mostrar cómo detrás de por lo menos tres autores distintos, existe una constitución similar de lo que ellos mismos conciben como signo y mostrar dicha construcción en sus generalidades.

Sabiendo que este trabajo podría resultar muy extenso e imposible de realizar si tratáramos de hacer un estudio de teorías sobre el signo, hemos decidido hacer un esbozo de esa posibilidad tomando a tres autores que son muy distintos en sus concepciones de signo pero que pueden representar tres campos muy importantes. En primer lugar leeremos a Peirce en quien hemos encontrado no sólo un esbozo de ternaridad sémica sino los elementos para una construcción estructuralmente tripartita del signo; después a Ferdinand de Saussure de quien se conoce una supuesta lectura diádica del signo pero que ofrece una descomposición del signo en aparentemente dos elementos fundamentales que apuntan a una tríada muy particular. Finalmente, retomaremos a Jacques Lacan de quien sabemos que hace del psicoanálisis un asunto de lenguaje¹⁴⁶ y que construye no sólo un esquema sino una serie de matemáticas basados en el esquema del signo saussureano.

Así pues tomaremos a estos tres autores no como el punto final de un estudio, sino como la demostración de que los esquemas triádicos se encuentran en el fondo de más de una teoría y que hacer una lectura de ellos nos puede permitir acceder a la estructura básica del signo no sólo en su carácter lingüístico, sino en su fenomenología cultural y, por qué no, en sus posibilidades como el elemento básico de la constitución del sujeto.

¹⁴⁴ Para seguirnos en este punto hay que considerar que ya desde que el fonema funciona en sus leyes de oposición-relación con otros fonemas para formar palabras éste ya cobra una forma específica que impide observar lo que el signo, en su pureza estructural, empuja a observar.

¹⁴⁵ De Saussure, Ferdinand (2005). *Curso de lingüística general*. Argentina; Losada.

¹⁴⁶ Una lingüística dirá él alguna vez. Lacan, Jacques (1997) *La instancia de la letra en el inconsciente freudiano o la razón desde Freud*, Escritos 1, Siglo XXI, México.

3.1.1 Definición de signo: Premisa fundamental

Para poder construir nuestro trabajo partiremos de una definición operacional de signo. Hoy por hoy no hemos podido encontrar el origen de la aseveración que plantearé a continuación pero sí podemos decir que puede leerse en diversos autores de distintos campos, como Levi-Strauss, Peirce o Foucault. Decidimos no atribuírsela a ninguno¹⁴⁷ para evitar las dificultades que esto generaría, pero al ser una definición tan generalizada es posible tomarla como punto de partida para este texto.

Signo es aquello que dice algo (otra cosa) para alguien.

Ésta será la aseveración fundamental de la que partirá este estudio y por medio de la cual trataremos de leer esta estructura tripartita en los tres autores que hemos elegido. Esta definición es importante porque permite aislar tres elementos específicos e irreductibles que la componen, sus diferencias mutuas y sus funciones particulares hacen de ellos tres elementos básicos que resultan creadores, en su constitución, de la posibilidad de existencia de un signo. Desarrollados a lo largo del texto estos elementos son: lo representado, el representante y ante *quién* está representado.

Aunque podrían parecer elementos simples, resultan categorialmente distintos y potencialmente muy importantes; es la combinación de estos elementos no sólo lo que genera signos sino lo que posiblemente genera fenómenos humanos. Debido a la existencia de ese alguien en la premisa podemos comenzar a pensar en las posibilidades de humanización existentes en la generación del signo mismo, es por eso que la última parte de este texto retoma una tesis lacaniana que puede resultar un esbozo de lo afirmado hasta este momento.

Finalmente es importante considerar que cierta crítica podría hacer del signo algo menos humanizador al proponer la existencia del signo en los animales, pero ya Benveniste ha planteado en un texto¹⁴⁸ que animales como las abejas no tenían un sistema de signos como el humano sino una serie de comportamientos que resultan más estimulantes de ciertas respuestas que intencionados como lo podrían ser los nuestros. La diferencia fundamental entre lo que aparentemente es signo en ciertos animales y los signos humanos es que en estos últimos el signo goza de una interpretación que no necesariamente es conductual, es decir,

¹⁴⁷ Al final de la tesis encontramos que es Peirce a quien se le atribuye la frase, decidimos conservar el texto original para evitar una pérdida de sentido dejando en claro que el autor de esta frase no importa para nuestro trabajo sino los alcances que ésta tiene dentro del mismo.

¹⁴⁸ Benveniste, E. (2007). *Comunicación animal y lenguaje humano. Problemas de lingüística general*. México Siglo; XXI.

que a diferencia de las abejas, el hombre no reacciona universalmente a los signos que se le plantean sino que los enfrenta interpretándolos de manera única y específica e incluso determinada por factores ajenos a la apariencia misma signo, dando la posibilidad única de error o reinterpretación constante de éste. Lo que nos lleva a pensar que o el hombre no es capaz de signo o los animales no lo son, ya que estos segundos siempre reaccionan igual ante signos iguales y el hombre es creador ante la experiencia del signo. En el caso animal no hay un alguien al final de la expresión del signo sino una conducta de especie que se repite sin duda y sin aprendizaje; en el hombre lo que existe es siempre ese alguien hacia quien el signo se dirige más allá del resultado de esta dirección.

Pasamos entonces a una primera lectura del signo, la realizada por Peirce a partir de un esquema triangular en el que esboza los tres elementos fundamentales de toda relación símica y de quien partiremos para construir el esquema final de este texto.

3.1.2 Una lectura ternaria de signo: Peirce¹⁴⁹.

Una lectura del signo en Peirce coloca los tres elementos en una triangulación muy particular que los sitúa en una serie de relaciones que pueden permitir una propuesta de lectura ternaria en el sentido de mostrar posiciones más que elementos categóricos.

En el esquema triangular tenemos tres elementos fundamentales: El objeto, el representamen y, finalmente el interpretante. Un signo está constituido por estos tres elementos, pero su determinación en tanto que signo está dada por su posición en las relaciones de los mismos; por ejemplo, desde el lugar del representamen, dependiendo si es una cualidad o una singularidad, tendremos un cualisigno o un sinsigno, es decir, estos signos están determinados por sus características símicas por un lado y, por otro, por su relación de representantes del objeto. Así, un olor puede ser cualisigno si remite, específicamente, al objeto que lo genera.

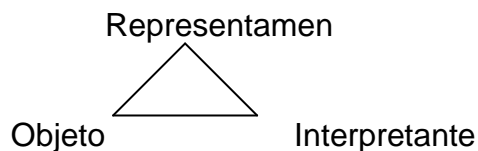
No es sencillo este posicionamiento peirciano ya que no sólo se trata de tomar en cuenta la posición desde donde el signo se genera en cuanto tal, sino las características que lo determina. De ahí, que la consideración peirciana del signo genere, por lo menos, nueve categorías específicas que, aunque se encuentran perfectamente delimitadas, será muy difícil encontrarlas en cierta pureza

¹⁴⁹ Para esta primera lectura tomamos como referencia los apuntes tomados durante el seminario *Semiótica y antropología* impartido por el Dr. Gabriel Bourdin durante el ciclo comprendido entre agosto y diciembre de 2009 en la Universidad Nacional Autónoma de México. A partir de este momento el autor de este texto se hace responsable de toda variación o deformación que exista con la teoría peirciana en general siendo los apuntes personales la base principal de este trabajo.

característica; más bien será mucho más fácil encontrar juegos de combinatorias determinantes de los signos funcionando en los campos experienciales.

Sin embargo, el trabajo de Peirce es fundamental en semiótica porque principalmente muestra la complejidad de la constitución de un signo gracias a que siempre existe un tercer elemento y no únicamente dos, como podría fácilmente pensarse al imaginar que un signo es sólo representación y objeto o, como se plantea comúnmente en Saussure, significante y significado.

Sin hacer de este un trabajo erudito sobre las categorías peircianas, quisiéramos poner atención en la relación ternaria elaborada en este esquema triádico. Más allá de la posición del signo en el esquema, lo que resulta importante es la estructura de relaciones provocada por el triángulo mismo. Veamos primero el esquema



Tres elementos ubicados en los tres vértices de un triángulo, cada uno relacionado con los otros dos y este detalle es el fundamento de la lectura que propondremos a continuación.

La primera lectura que podría ser realizada es si hacemos al signo representante de un objeto; de leerse así el signo sería signo para el interpretante y representación para el objeto. El funcionamiento del signo sería de mediador entre el objeto (que al mismo tiempo podría despertar otras relaciones triádicas) y el interpretante (quien se remitiría a sus propias experiencias previas en relación con objetos y con representámenes).

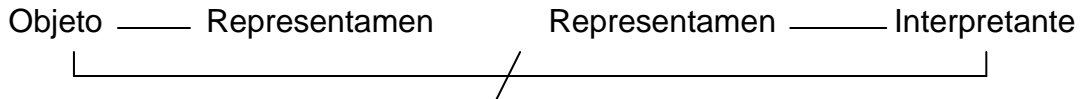
Esta lectura puede, efectivamente realizarse si se toma la aseveración con la que iniciamos este capítulo: *signo es lo que representa algo para alguien*. Así el representamen queda en la posición medidora de la representación y el algo es ocupado por el objeto (que no necesariamente es un objeto, también una situación, un evento u otra cosa que funcione objetivamente como aquello que sólo puede ser asumido como experiencia, sea vivida o comunicada, esto, al final, es lo estático que puede ser conocido); finalmente, la posición del alguien está ocupada por el interpretante que también estará categorizado por la manera de realizar su posición en cuanto tal.

Sin embargo, esta lectura no resulta triangular al final de cuentas; más bien podríamos estar realizando una lectura lineal de los tres elementos posicionándolos de esta manera

Objeto _____ Representamen _____ Interpretante

Donde la única posibilidad de relación entre interpretante y objeto es la relación de mediación que efectúa el representamen; de ser así, el triángulo estaría representando la importancia de los tres elementos en la constitución de un signo, pero no mostraría las relaciones entre ellos, ya que en éste aparece una línea directa entre interpretante y objeto, posición en la que no parece necesaria la mediación. Reflexionemos un poco con respecto a esto.

En el esquema triangular propuesto más arriba tenemos tres elementos con relaciones particulares no mediadas, es decir, que cada elemento se relaciona directamente con los otros dos sin que ninguno se encuentre en el camino entre los otros. Sin embargo, al hacer la lectura de la aseveración relativa al signo, encontramos que un elemento media entre los otros dos y si acomodamos los elementos del triángulo en orden con la afirmación de que el signo es lo que representa (representamen) algo (objeto) para alguien (interpretante), tendremos no una relación directa de los elementos sino una relación directa entre dos parejas con un elemento común y una relación mediada entre los dos elementos no comunes.



Además, en el triángulo no aparecen direcciones en las relaciones entre los elementos, es decir, en ningún lado hay flechas que indiquen que las relaciones son van en un sentido u otro y en esta lectura es evidente que el objeto es dirigido hacia el representamen y éste hacia el interpretante, pero no parece que al revés tuviera algún sentido ya que la afirmación dice que el objeto es representado para alguien y nunca dice que el alguien se dirija de manera alguna hacia lo representado, es decir, que el alguien no cubre una función hacia el objeto y el objeto sí hacia el alguien igual que hacia el representante o signo de la fórmula.

Por lo tanto, el esquema resultaría de esta manera



Lo que no encontramos en ningún lado en Peirce y que nos hace pensar en que esta lectura simplista no sirve para entender el planteamiento peirciano.

Pero esta complicación encontrada en la lectura que se intenta de Peirce nos pone de lleno en el nodo del problema; aún ahora, la lectura que propusimos está fundamentada en un esquema que no es posible soportar en la segunda lectura que haremos del mismo. Lo que puede leerse en esta lectura y que también

puede leerse en la lectura que proponemos de Saussure, es el acto comunicativo en cuanto tal. Así como el significante parece ser el representante arbitrario de un significado, así como ese significante es capaz de despertar la asociación significado en la mente del escuchante o receptor, así mismo esta lectura propone que el signo sirva como mediador en la comunicación, ya que, en tanto que representamen, el signo no necesita al objeto más que como referencia, haciéndose fundamento de la experiencia y posibilidad de comunicación.

De esta manera el signo sería mediador no sólo entre el algo y el alguien, sino que sería la moneda de cambio por medio de la cual diversos *alguien* podrían vincularse con el mismo objeto o con experiencias similares; el signo sería, leído de esta manera, la base de toda posibilidad comunicativa.

Sin embargo, no es lo que puede leerse en Peirce, incluso si en cada uno de los vértices se cruzara uno nuevo que contuviera los otros dos elementos del esquema del signo, la comunicación se mantendría difícil o imposible porque no habría acceso a lo mismo en ningún caso; por ejemplo, si desde la posición del interpretante se desarrolla un esquema que contenga su propio objeto y su propio representamen y desde la posición del objeto se desata otro representamen y otro interpretante, entonces, objeto e interpretante no comparten resultado, sino procesos, lo que da como resultado que los resultantes finales en cada posición sean independientes y no complementarios entre sí. Por ejemplo, un cualisigno no será –en ningún sentido– un signo complementario de un índice, un icono o un símbolo y lo mismo para las demás categorías y sus relaciones con los otros puntos vértice del esquema.

De esta manera la comunicación se ha vuelto imposible porque lo único que se comparte son procesos y no elementos, es decir –y lo fundamentaremos a continuación– cada vértice despierta el proceso en los otros dos, pero no comparte con ellos ninguno de los elementos que le constituyen como signo sino, únicamente un proceso o, mejor dicho, una estructura.

Pero si esto es efectivamente así, el esquema de triángulos que se tocan en sus vértices resulta un esquema que manda al signo al infinito y, por lo tanto, hace imposible su lectura.

El problema es que ningún signo podría ser leído de esta manera, ya que siempre se leería desde una posición, por ejemplo, desde el lugar del interpretante, pero lejos de acceder al objeto, el signo mismo sería la causa de un signo, es decir, que desde la posición del interpretante no se tendría acceso al objeto del signo, sino al objeto que se genera en el vértice del interpretante pero con el problema de que ese mismo objeto estaría generando un interpretante en otro lugar y un representamen ajeno al esquema del interpretante, lo que lo hace igualmente inaccesible para la posición del interpretante a *quien* sólo le queda haber perdido el signo en la infinitud de referencias que éste suscita desde cada una de sus posiciones.

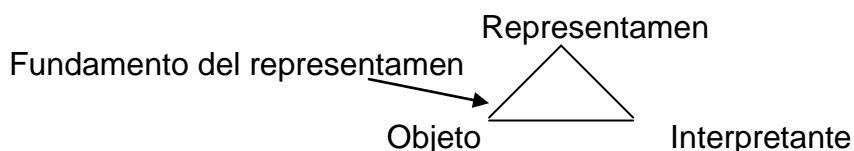
Toda semiótica parece imposible desde esta lectura ya que resulta que ningún signo es accesible en sí mismo por estar fragmentado en sus tres elementos y en las relaciones de estos con otros elementos igualmente relacionados en un despliegue infinito y ¿cómo interpretar un signo si éste mismo es sólo remisión a una cadena ilimitada de signos?

Pero nuevamente la idea de proceso ligada a la idea de estructura puede abrir un camino en la lectura e interpretación del signo, pero para poder realizarla deberemos renunciar a la infinitud del signo y comenzar la lectura desde otra posición.

Leamos este signo como finitud y no como un lanzamiento referencial al infinito. Tomemos al signo como signo en sí mismo, no como vértices que sirven de vértices a más de un triángulo a la vez, sino como vértices de un solo y único triángulo que cumple la función de signo en sí mismo.

Para seguir esta pista tenemos un detalle localizado en el texto a que hacemos referencia. Entre objeto y representamen existe una línea que puede ser llamada *fundamento del representamen*; entendamos este fundamento como una relación: *No hay representamen sin objeto*. De esta manera podemos entender que tanto objeto como representamen se encuentran relacionados por una relación de determinación; en el primer sentido el objeto fundamenta al representamen, determina la posición de éste y la cualidad representativa que lo caracteriza. Pero en el mismo sentido, el objeto es inaccesible sin la posibilidad de ser representado¹⁵⁰, debe ser recortado del mundo en el que aparece y vivido independientemente de él; dado esto no queda más que una representación, es decir, el resultado final de un *hacer frente* al objeto.

Doble determinación y, sin embargo, ambos elementos no dejan de tener líneas directas de relación con el tercero que parece estar tan hermanado a ellos como ellos entre sí. La línea que los une tiene mucho más sentido si la relacionamos con el tercer elemento y la relación sincrónica que parece tener con estos dos elementos. Veamos nuevamente el esquema



¹⁵⁰ Es pertinente volver a aclarar aquí que al decir objeto no hacemos referencia sólo a la idea de cosa sino a toda posibilidad objetiva, es decir, a toda experiencia estática del mundo. Por ello, un suceso también es considerado objeto ya que es recortado en el tiempo y vivido como una experiencia aislada del resto del tránsito en el mundo. Así, por objeto tomamos todo lo que puede, por sus cualidades objetivas, ser aprehendido y, por lo tanto, representado e interpretado.

La doble ligadura del interpretante con los otros dos elementos nos pone más bien en la sospecha de una única ligadura dirigida más bien hacia el fundamento. El vértice del triángulo se opone y complementa con la línea que une los otros dos elementos, lo que permite leer la sincronía de las relaciones entre los tres. No hablamos de dos relaciones de pares dadas al mismo tiempo, sino de una única relación, donde uno de los elementos se dirige hacia la ligadura de los otros dos y no hacia cada uno por separado, idénticamente para cada uno de los tres con respecto a los otros dos. Ahora ya podemos hacer la lectura ternaria del signo.

Decimos ternaria y no trídica porque queremos distinguir estas dos palabras por un fondo de lectura que puede cegar los resultados de nuestra indagación. Llamamos trídica a una relación de tres elementos donde cada uno de ellos está constituido de manera idéntica a los otros dos, digamos, un sistema de tres elementos cualquiera donde cada uno de los elementos está en relación recíproca con los otros dos y cada uno ocupa una posición característicamente igual a las de los otros.

Llamamos ternaria a una relación de tres elementos que se constituyen no sólo de diferente manera sino en diferentes planos que imposibilitan el paso de uno al otro y que los separan esencialmente por sus características. El signo de Peirce será trídico mientras que en cada una de las posiciones el signo pueda realizarse como tal, pero si demostramos que el triángulo mismo es un indicador de tres elementos estructuralmente distintos hablaremos ya de una estructura ternaria inamovible y en la que los elementos al final no pueden intercambiarse y, por lo tanto, sin categorías sígnicas posibles.

Si leemos cada una de las posibles relaciones por separado podremos dejar más clara esta lectura. Partamos entonces de esta idea: cada uno de los elementos del esquema triangular se relaciona con la relación existente entre los otros dos; donde cada una de estas dos posibles relaciones está caracterizada por cualidades específicas.

Primer caso: Interpretante frente a la relación representamen-objeto.

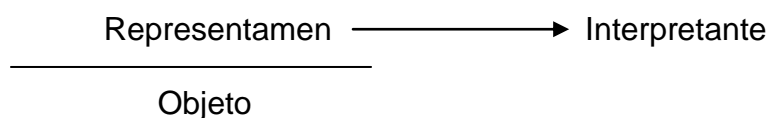
Para poder realizar la lectura que proponemos debemos encontrar la forma de que la relación de cada uno de los elementos se efectúe con los otros dos al mismo tiempo; la salida a este problema es la relación con una relación más que con los puntos vértice de cada elemento. En este primer caso será necesario mostrar la relación que existe entre representamen y objeto para poder determinar cómo podría relacionarse con ellos el interpretante.

Representamen y objeto se relacionan precisamente por la función del primero con respecto al segundo, es decir, la representación. Pero un representamen sólo puede ser representante de un objeto sí y sólo sí esta representación es para un

interpretante. El representamen tiene la función de un *representar para* y esta función es la que permite la relación ternaria.

Desde el lado del interpretante el representamen vale como tal, es decir, representa; pero es el interpretante quien dará el valor al representamen, éste, por su cuenta no vale como tal, es necesario que lo representado sea tomado así por otro elemento, por una terceridad que ponga en su lugar a los dos elementos restantes. El representamen supone un objeto para un interpretante¹⁵¹; lo que lo hace representante del objeto es que existe un interpretante que le permite realizarse en este sentido, cumplir su función de representación. De otra manera no es posible concebir una relación representamen-objeto ya que no hay un sentido de ella, por ejemplo, un olor no representa una flor si no es para, ambos no tienen una relación cualitativa más que desde fuera de esta relación, donde puede ser no sólo asociada sino concebida.

Pudiéramos plantear un esquema para representar esta lectura



Donde el representamen su(b)pone un objeto para un interpretante que funciona como punto de realización del representamen. Si existe un interpretante sólo será al tomar la relación de representación existente entre el objeto y el representamen que lo su(b)pone. Y aquí es posible leer un signo ya en el sentido de la afirmación eje de nuestro trabajo: El signo (aquí representamen) es lo que dice algo (objeto) a alguien (interpretante), con la diferencia de que ahora no vemos una relación lineal como habíamos propuesto anteriormente, sino una relación cualitativa donde cada uno de los elementos ocupa una posición característica irreductible a las otras dos; además el alguien se vuelve un lugar y no una existencia, es decir, sigue sin sostenerse un esquema de la comunicación pero sin tener que enviar el signo a un infinito prometido.

Antes de continuar demos nombre a cada una de estas posiciones. Llamemos *representante* al lugar desde donde se ejerce la función de su(b)posición; *supuesto* será el nombre del elemento siempre subyacente a la función representante; finalmente demos el nombre de *efectuante* al lugar desde donde se

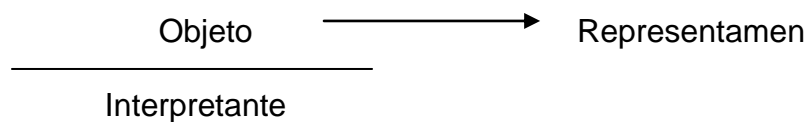
¹⁵¹ Debemos tomar la palabra suponer en su sentido etimológico, es decir, poner por debajo, su(b)poner. Esto permite realizar la lectura de otra manera ya que el representamen su(b)pondrá un objeto siempre y cuando haya un interpretante en otro extremo para quien esta suposición sea realizada. Es decir, no es el interpretante quien supone en el representamen la representación del objeto, sino el que realiza, para el representamen la posibilidad de su(b)posición de objeto. Lo mismo será para cada caso.

realiza la función de representación, es decir, el sitio desde el que se cumplen las otras dos posiciones.

Finalmente vemos a cada lugar le corresponden cualidades diferentes, pero también funciones diferentes. Para poder observar este ejercicio será necesario girar un lugar en el sentido de las manecillas del reloj cada uno de los elementos ver las nuevas relaciones que se construyen, así podrá mantenerse la lectura de las tres cualidades y las tres funciones detrás que sostiene la lectura ternaria del triángulo peirciano.

Segundo caso: Representamen frente a la relación interpretante-objeto

Según el giro que hemos realizado en nuestra fórmula en el lugar de la efectuación o realización del signo se encuentra el representamen y en la posición de representante encontramos ahora al objeto a quién subyace el interpretante. ¿Cómo explicamos esta relación?



Retomando la idea de que ninguno de los elementos puede existir sin la relación con los otros dos, digamos ahora que el objeto sólo es representable para un interpretante, lo que hace que el representamen, en su propiedad representativa del objeto, requiera que éste sea constituido *para*, es decir, que el objeto sólo es cuando un interpretante lo respalda y la única manera de funcionar así es por medio del representamen que lo constituye como objeto.

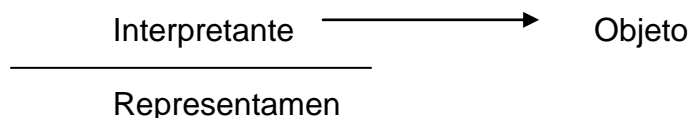
En este caso el representamen sólo puede constituir al objeto como tal si este último es para un interpretante. En su *ser para*, el objeto su(b)pone a un interpretante y la realización de esta su(b)posición es el representamen. En otras palabras, el *algo* (lo representado) es representado para el *alguien* (para quien se realiza el signo) a partir de una *representación* (en este caso el representamen), siendo algo siempre para alguien. Esa es la ley efectuada por el signo; en este esquema el algo, entonces, su(b)pone al alguien y esta su(b)posición está realizada por la aparición del representamen, es decir, que la aparición de un representamen realiza la función de objeto en tanto que *para* alguien y ésta es la efectuación del signo desde la posición del representamen.

Tercer caso: Objeto frente a la relación representamen-interpretante.

A menos que, más cartesianos que Descartes, consideremos que los objetos existen en el universo como unidades desprendidas del resto y que no necesitan

una conciencia que los aprehenda para mantener su objetividad, tomemos al objeto en relación con los otros dos elementos de el triángulo de Peirce.

En este caso el objeto deberá estar relacionado con la relación existente entre representamen e interpretante para encontrar, como nuestro esquema lo plantea, una realización como objeto.



Quizá ésta sea la relación más sencilla de las tres ya que es la relación más claramente activa de todas las posibles. Aquí el interpretante se dirige al objeto en un acto de apropiación, de apoderamiento; pero esta apropiación no puede ser trazada sobre un esquema puro de objeto, este último debe haberse recortado del mundo para ser constituido como tal y esto sólo es posible a través del acto de representación. El objeto, para devenir tal, deberá pasar por la representación ejecutada por el representamen *ante o para* un interpretante, pero en esta relación es el objeto quien realiza al interpretante, éste no puede ser interpretante si no es a un objeto hacia donde dirige su función. ¿Cómo podría un interpretante relacionarse con un representamen si no apunta hacia la apropiación de objeto?

La relación –como ya hemos dicho- es la más sencilla de las tres ya que el interpretante su(b)pone un representamen efectivo en su relación con un objeto y su apropiación de un objeto cualquiera lo realiza como interpretante en la su(b)posición que hace de un representamen.

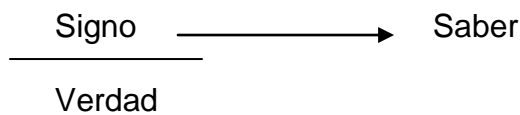
En palabras más sencillas, el interpretante efectúa o realiza al representamen al brindar a este segundo la posibilidad de representarle a un objeto. En el segundo caso, el representamen realiza al objeto al constituirlo objeto para un interpretante. Finalmente, en el último caso, el objeto constituye al interpretante al permitirle a éste poder acceder a él por mediación de un representamen que le subyace. Las tres posibilidades de relación implican una realización del elemento que funciona como representante (y, por lo tanto, como agente) al provocar una relación de éste con otro elemento al que su(b)pone y que le da su consistencia de *ser para*; siendo esta última función la clave de todo el esquema que aquí proponemos ya que por medio de este *ser para* se realizan, sincrónicamente, las dos relaciones posibles entre los tres elementos del esquema que aquí atribuimos a Peirce.

Lo que obtenemos al final son los tres lugares mencionados anteriormente (representante, supuesto y efectuante) con tres cualidades distintas y tres funciones irreductibles. Al final tenemos un esquema que puede ser aplicado a la afirmación con la que iniciamos este apartado.



Y aquí tenemos la realización del signo en tanto que representa o dice algo para alguien. Sin embargo, los verdaderos problemas comienzan aquí ya que las tres posiciones plantean el problema de poder ser ocupadas por cualquier elemento; pero en el esquema que planteamos anteriormente con todos sus giros posibles es un solo elemento el que realiza todo el esquema, a saber, el efectuante, siendo los otros dos caracterizados por ser uno pura potencia (el representante en su cualidad de representar para) y el otro su(b)posición, soporte generado por la pura función del representar, es decir, una función causada por una potencia irrealizada.

El problema que surge es que cuando el efectuante realiza al signo, éste parece replegarse sobre sí mismo de manera que desde fuera de esta realización, el signo mismo no puede sino tomarse como elemento de otro esquema irrealizado. Pensando un poco en el semiólogo, el signo se vuelve objeto de la irrealización de un interpretante que, en este caso, es el científico; éste tomará al esquema efectuado como objeto de un saber corriendo el riesgo de duplicar el esquema y no de desenvolverlo para observarlo. En el caso de un semiólogo el riesgo que se corre es el de ponerse en una posición del esquema más que la posibilidad de conocerlo, por ejemplo



Donde el semiólogo se posicionaría en el lugar del signo tratando de convertirlo en *saber apropiarse de la verdad* que le subyace, pero haciendo –en el mismo movimiento– que el signo deje de funcionar como signo y se realice en una forma particular que es la verdad. Esto, al final, hace del esquema ternario un esquema diádico en el que signo y verdad del signo se corresponderían como significante y significado en una lectura más saussureana; el tercer elemento sobraría en el esquema porque al final la relación fuerte sería entre verdad y signo, siendo este tercer elemento un agente externo que sólo tendría que interpretar el fondo de los signos. Afortunadamente los estudios culturales han demostrado que estas interpretaciones no son posibles o, en el mejor de los casos, resultan en clasificaciones categoriales arbitrarias producto del estilo de pensamiento que caracteriza a occidente.

Antes de seguir avanzando con este problema será mejor retomar el camino abierto desde un principio y buscar en los otros dos autores la presencia de este ternario y ver si podemos acercarnos a una generalidad del signo que permita resolver el problema de la interpretación semiótica.

3.1.3 La lectura dicotómica del signo en Ferdinand De Saussure

En este apartado se intenta demostrar que es posible leer en Saussure la subyacencia de una serie de relaciones triádicas implícitas en su concepción de signo. Ciertamente no se verá jamás en el *Curso de lingüística general*¹⁵² una mención tal, de hecho el mismo curso se encuentra sostenido por las propuestas dicotómicas que definen no sólo al signo sino a una serie de fenómenos asociados al lenguaje.

Sin embargo y a pesar de haber recibido una fuerte crítica a esta lectura, mantenemos la propuesta de la consideración de tres elementos implicados en las dicotomías saussureanas. Para sostener esta lectura deseamos dar un pequeño giro al estilo con el que ha sido redactada esta tesis, es decir, no plantearemos lo que a Saussure le faltó en su propuesta teórica sino lo que su propuesta tiene implícito y que es posible leer en él. Además tenemos presente un hecho irrefutable asociado a la teoría saussureana, a saber, que el *Curso* no fue establecido por él y que lo que hoy tenemos es una propuesta de establecimiento, lo que no necesariamente es el que podría haber resultado de mano directa de Saussure.

Entonces, antes de comenzar el análisis que proponemos pongamos dos puntos en claro; en primer lugar las consecuencias posteriores al *Curso de lingüística general*, a saber, el estructuralismo en las propuestas teóricas posteriores en diversos campos, entre ellos la antropología o la historia y hasta el psicoanálisis.

Es posible notar que este texto de principios del siglo XX tiene consecuencias trascendentales para el pensamiento occidental. A pesar de ser un texto de lingüística, las ciencias sociales toman conceptos básicos del mismo para transportarlos a sus propios campos de conocimiento, por ejemplo la noción de sistema o la idea fundamental de las dicotomías, sin dejar de mencionar concretamente la teoría del signo.

Si nos ponemos estrictos con las consecuencias del nacimiento del estructuralismo en lingüística, podríamos encontrar ahí la semilla de la relativización excesiva que caracteriza a nuestro tiempo y que es sumamente criticada en esta tesis. A partir de la idea de sistema los absolutos desaparecen y es posible –prueba clara en las ciencias sociales- llevar cada fenómeno a quedar cerrado dentro de sí y a ser leído únicamente dentro de su propio registro. Así pues cada sistema resulta aislado de los otros y funcionando dentro de sí y todo el problema de la comprensión-incomprensión de los sistemas radica en esta premisa.

Ubicar ahí la semilla del devenir posterior de las ciencias sociales es no ver el segundo hecho importante, a saber, los antecedentes que ya llevan esta semilla

¹⁵² De Saussure, Ferdinand (2005) *Curso de lingüística general...*

del planteamiento dicotómico de Saussure. Sin ir muy lejos se puede ubicar en primer lugar el llamado *materialismo histórico* de Marx dentro del cual existe una primera dicotomía fundamental en la lucha de clases y que resulta en un tercer elemento llamado *superestructura*¹⁵³. Sin embargo, se puede leer mucho antes a Hegel y encontrar en su *Fenomenología del espíritu* el verdadero antecedente dicotómico del pensamiento posterior; ya en la famosa dialéctica del amo y el esclavo o en los fundamentos de una síntesis, se observan pares que dan por resultado un tercer elemento distinto a los primeros, mismo que a la vez los funde y resulta de ellos.

No quisiéramos aislar a Saussure pensando que él no se encontró con Hegel o Marx, más aún cuando su texto lleva esta línea dialéctica que, como resultado, deriva en un elemento superior, ya sea la síntesis, la superestructura o el signo. Sin embargo, sí pensamos que los alumnos del lingüista pudieron haberlo leído sin Hegel y que el énfasis dicotómico sobre el que se establece el curso es un reflejo de esta carencia; trágicamente la herencia saussureana de la que hablamos párrafos antes es consecuencia de no haber pensado a Hegel cuando se leía a Saussure¹⁵⁴.

No es éste el lugar para juzgar a un muerto, Saussure hizo lo que tuvo en sus manos y abrió una tradición que permitió pensar muchas cosas que antes eran inconcebibles, hizo que el lenguaje dejara de ser únicamente gramática en acto, posibilitó que el signo se cuestionara posteriormente hasta la relativización del mismo y su destrucción por el psicoanálisis francés. Sin embargo, es muy importante hacer notar que esta propuesta de lectura se inscribe hoy, partiendo de los elementos con los que se cuenta en nuestra actualidad, en un debate teórico que pretende proponer una línea más que repetir una de la que no podemos asegurar esté muy desviada de su origen.

Entonces, ¿Cómo sostener un esquema ternario en un lugar en el que siempre se ha leído una dualidad? De entrada habría que poder vencer el esquema signifiante / significado que es eje de la mayoría de las lecturas posteriores del pensamiento de Saussure. ¿Cómo superar el problema de todas las diadas que aparecen a lo largo y ancho del *Curso de lingüística general*?

La respuesta no es fácil, sin embargo, es el mismo Curso de lingüística el sitio en el que se puede encontrar. Por ello, para realizar esta lectura trataremos de construirla basándonos únicamente en el texto establecido del curso mostrando si es que ahí puede leerse una tríada y no sólo un grupo de relaciones dialécticas.

¹⁵³ Cf. Marx, Karl (2001). *El capital*. México; FCE.

¹⁵⁴ Valdría mucho la pena leer en este momento el curso de Heidegger titulado Nietzsche en el que se puede encontrar un esquema en el que se denuncian las desviaciones del pensamiento occidental y sus consecuencias; el hegelianismo junto con sus consecuencias está mostrado con toda claridad ahí.

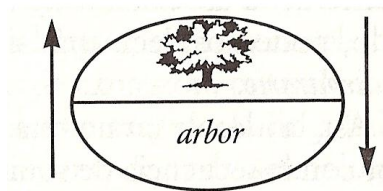
Partiremos pues, como en Peirce, de la construcción del signo para Saussure. Seguimos con nuestra afirmación primordial pero esta vez veremos si es posible sostenerla en Saussure a partir de su construcción del signo.

Si en el estudio lingüístico saussureano el signo ocupa un lugar tan importante es por el interés de éste por la lengua como un sistema independiente de otros; es decir, la lengua en la lengua misma y he aquí que la unidad estructurada de la lengua es el signo y este signo es compuesto de por lo menos dos unidades fundamentales y –agregamos nosotros- por al menos una ley que permite esta composición. En el esquema saussureano encontramos¹⁵⁵

Concepto

Imagen acústica

Un esquema de dos términos que derivará en el siguiente



Una versión que no sólo incluye los dos elementos mencionados en primer lugar, sino que ya muestra dos flechas y un círculo cuya aparición únicamente podrá entenderse en el texto que acompaña al esquema pero que tiene implicaciones cruciales para nuestra lectura.

Después, manteniendo la idea fundamental del esquema, los dos términos implicados en él obtendrán sus nombres finales: significado y significante respectivamente y el círculo y las flechas podrán ser leídas en las características del signo encontradas un poco más adelante.

Ahora podemos leer al significante como una imagen acústica que corresponde a un concepto o significado. El primer detalle que nos permite no hacer de Saussure un simple categorizador es que él hace del significado un *concepto*, lo que debe considerarse con mucha precaución. ¿Por qué Saussure no dice objeto, cosa o elemento del universo? Porque él no hace del signo el resultado de un ejercicio nominativo sino la posibilidad de comunicación.

Si Saussure hubiera dicho cosa y no concepto, el esquema podría leerse dual claramente, pero él ha dicho concepto y este nombre ya muestra otras implicaciones: en primer lugar un concepto no necesariamente corresponde a un fenómeno del universo sino a un fenómeno humano –ningún otro animal es capaz

¹⁵⁵ Ferdinand De Saussure. *Curso de lingüística general*. P. 141.

de concepto- lo que ya deja claro que es necesaria la consideración de un alguien o de algunos para quien o quienes el concepto exista y tenga esa función.

Esta afirmación queda redoblada en la parte externa del esquema, es decir, en el círculo y las flechas que lo bordean. Ahí es necesario tomar en cuenta a este tercer elemento que se caracteriza por activamente realizar la fusión de los otros dos, elemento que si no existiera no permitiría, de ninguna manera existencia del signo en tanto que unión de significante y significado.

De esta manera proponemos una lectura ternaria de esta relación dual observando cuán importante puede resultar la existencia de un elemento tercero en la formación del signo saussureano.

Ahora podemos ver que la división diádica se rompe al considerar el resto del planteamiento saussureano; esta nueva consideración implica leer lo que de él se dice en el texto mismo ya que no sabemos si en su establecimiento los alumnos de Saussure suavizaron un poco la posibilidad tríadica de este esquema, por ello será necesario leer el fundamento de algunos elementos externos al mismo.

En el Curso pueden encontrarse dos principios básicos que acompañarán al despliegue de este esquema, el primero de ellos, referente al signo, dice así:

“El lazo que une el significante al significado es arbitrario; puesto que entendemos por *signo* el total resultante de la asociación de un significante con un significado, podemos decir más simplemente: *el signo lingüístico es arbitrario.*”¹⁵⁶

El círculo que une significante y significado en el esquema es la puesta en juego de este principio descrito en el *Curso*; ambos están unidos no por una ley natural de nominación provocada, sino por una ley absolutamente artificial denunciada por la arbitrariedad con la que esta pareja se funde y se corresponde (hecho duplicado por las flechas que acompañan al círculo).

Entonces ni al significado ni al significante le corresponden ni el círculo que los funde ni las flechas direccionales que los hacen correspondientes, estos dos elementos se juegan aparte, al parecer como una unidad que permite la fusión de correspondencia dada para los dos elementos constitutivos del signo.

Pero esta arbitrariedad es más fuerte de lo que aparenta ya que, como mencionamos anteriormente, ésta no es una ley natural sino absolutamente una ley artificial y, aunque no es motivada ni necesariamente voluntaria, la relación significante-significado implica una terceridad que la permita y que la ponga en juego; por ejemplo si alguien decidiera cambiar el significante *perro* por cualquier otro para nombrar al animal socialmente conocido así, se vería imposibilitado en

¹⁵⁶ De Saussure, Ferdinand. P 144.

el sentido comunicativo del lenguaje, es decir, su forzamiento voluntario de un signo no tendría efectividad alguna en un ambiente en el que la arbitrariedad inmotivada del signo es también la base de toda posibilidad comunicativa.

Lo que ya de hecho nos pone en la persecución clara del tercer elemento, a saber, el *para alguien o entre algunos* que hacen que el signo funcione como tal. Este tercer elemento se comienza a revelar como soporte del signo; Saussure mismo trabajará unos párrafos con respecto a la inmotivación del signo y a la no voluntad de dominio sobre el mismo. El signo está dado arbitrariamente y está soportado por su función de signo como tal, es decir, el signo, para Saussure, comienza a parecer un *signo para*.

Esto quizá quede más claro con el segundo principio esbozado en el *curso*, a saber, el carácter lineal del significante

“El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma el tiempo: a) *presenta una extensión*, y b) *esa extensión es mensurable en una sola dimensión*; es una línea.”¹⁵⁷

Si tomamos en cuenta el primer principio y además el esquema, es imposible considerar al significante sin su significado correspondiente; sin embargo, al ser este de naturaleza auditiva (y por tanto con implicaciones fonatorias necesarias), es también el elemento por el cual el signo puede resultar comunicativo e implicado en el uso de la lengua; pero ser el elemento de uso e intercambio no lo separa del significado al que arrastra y, de hecho puede sostenerse como significante sólo en su carácter sígnico, es decir, en su implicación de un significado que lo soporta.

Este tercer elemento ya no resulta tan simple como podía parecer ante los otros dos, debe ser considerado a parte como parece haberlo sido en el *Curso*, donde va cobrando un peso fundamental para comprender la composición del signo no por dos sino por al menos tres elementos.

Poniéndolo en palabras claras, el signo se compone de tres elementos diferenciados e irreductibles: Un significante, un significado y un tercer elemento que los funde en una unidad. Las características de cada uno son tan precisas que nos permiten comprender la irreductibilidad de los elementos y las diferencias que los hacen indispensables en la constitución de signo que permiten.

El significante es el elemento visible de esta tríada, es decir, es el único que tiene un carácter material, es auditivo y su función es la de representante del segundo de los elementos, el concepto, el significado; el significante tiene la función de

¹⁵⁷ *Ibíd.* P. 147.

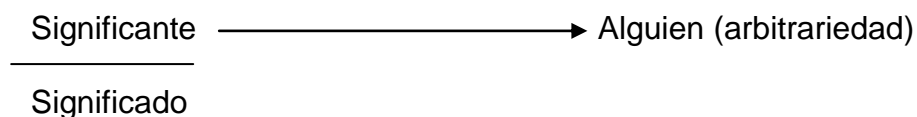
arrastrar un significado al que ha sido unido arbitrariamente y con el que se ve involucrado en su funcionar sígnico.

El significado no tiene un carácter material, afortunadamente Saussure no hace del significante una forma nominativa absoluta sino la puerta de acceso y provocación de un *concepto*, por tanto este elemento de la relación tríadica del signo es un elemento representado, implicado y subyacente a la función significante. El significado, en tanto que concepto, tiene una función de soporte, permite el tránsito del significante al acompañarlo, al no dejarlo vacío sino permitirle elevarse al carácter de signo, lo hace más que un simple sonido de la naturaleza una expresión abstracta de la cultura que se soporta por la compresión y provocación conceptual entre sus miembros.

El esquema de comunicacin¹⁵⁸ planteado también en el texto reafirma estas características del significado. En este esquema el mensaje es transmitido gracias a la característica auditiva del significante, pero tanto en el emisor que envía el significante, como en el receptor que lo atrapa, el significado juega un papel fundamental: para el primero se vuelve la causa del envío significante, lo que respalda la posibilidad de enunciación de un significante específico, para el segundo se vuelve el motor que provoca el surgimiento de un concepto, del mismo concepto que el emisor ha transmitido en su enunciación. Para quien recibe un significante el significado es una provocación y, finalmente un acuse de recibo.

Finalmente, el tercer elemento del esquema está dado en el *signo para*, es decir, el signo sólo es signo cuando *dice algo para alguien* y eso es precisamente lo que hace el significante: representa un significado para alguien, en el caso concreto de lo que es legible en Saussure ese *para* est especificado tanto en la arbitrariedad del signo como en su linealidad, ya que no hay linealidad si no hay quien recorte el sonido en el universo y tampoco hay arbitrariedad si no hay alguien para quien el significante genere o permita el juego de un significado.

Así, si rompemos el esquema saussureano, nos encontramos con una fórmula más o menos parecida a las que desarrollamos anteriormente



Donde el significante *representa* a un significado *representado*, para alguien, quien se soporta por la realización del signo que efectúa. En el esquema de la comunicación tendríamos por lo menos dos realizaciones del mismo signo; una, la del emisor en quien se plantea un concepto que transmite a partir de un significante; en este caso el alguien es él mismo en tanto que es quien realiza la

¹⁵⁸ Cf. *Curso de lingstica... Ibíd.* P. 60.

operación sígnica en primer lugar y después intenta provocarla en el otro hacia quien dirige la misma operación. En segundo lugar esta operación es realizada por el receptor; éste toma al significante por signo y realiza la comprensión del significado subyacente al significante del que se apropia. Como vemos es una doble operación y si la comunicación existe, esta misma operación se realizará idénticamente en los dos componentes de la comunicación, obteniendo ambos el mismo signo de sus operaciones individuales. Ésta es la apuesta de Saussure.

El modelo de comunicación que aparentemente era sólo una representación del suceso comunicativo como tal, resulta más bien la resolución del esquema saussureano, permite colocar al tercer elemento en juego directo con los otros dos y poner nuevamente al signo en su caracterización social y definitivamente humana. No sabemos aún si verdaderamente existe la comunicación como tal, sabemos que existe el proceso de soporte sígnico entre los seres humanos, pero no sabemos si este proceso deriva en una comprensión idéntica del mundo para cada uno de los agentes que efectúan el signo o si simplemente unos y otros se sirven para soportar el proceso de elaboración de signo y la producción individual del mismo es imposible de conocer.

Quizá pudiéramos quedarnos con esta segunda idea, el signo es, hasta ahora un proceso, una puesta en juego de elementos y parte de este juego es la realización del alguien en su lugar de efectuante del signo. Aun siguiendo la premisa fundamental de este texto podemos asegurar que el signo es signo para y sólo para alguien pero este alguien se ve constituido en la efectuación del signo y no en la comunicación, ésta sólo sirve para soportar las efectuaciones sígnicas en una colectividad que igualmente se soporta en su estado de soporte, pero no más que eso, la efectuación del signo ocurre donde hay una realización de alguien en la realización de un signo.

3.1.4 De una ternaridad lacaniana y la solución al problema signo-cultura

Es probable que los planteamientos lacanianos pudieran llevar un poco más lejos esta cuestión. Toda una teoría del sujeto se encuentra detrás del esquema lacaniano que, curiosamente se construye sobre el esquema saussureano que hemos expuesto aquí.

Lacan no trata de hacer un modelo del signo pero es quizá por ello que hace un modelo que implica dos posiciones fundamentales en el esquema que hemos podido extraer de las dos lecturas previas, por un lado toma al signo en su carácter tríadico fundamental, pero además hace del sujeto un producto del signo y logra separar este sujeto de la comunicación haciéndolo resultado del signo más que dueño de éste. Esto será logrado en la construcción del concepto lacaniano de transferencia que, a diferencia de lo que habría realizado Freud, en Lacan es escrita como un matema o esquema. Este modelo es trazado curiosamente a

partir de una relación tripartita de elementos que comparten las características que hemos trabajado hasta el momento.

Para realizar esta nueva lectura partiremos de dos textos cruciales en la construcción de este esquema; el primero será *la proposición de octubre del 67*¹⁵⁹ en el que encontramos una versión del matema que nos permite iniciar nuestra interpretación del mismo y el segundo será *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*¹⁶⁰ que puede localizarse en el tomo uno de los escritos en donde encontramos elementos suficientes para la construcción del matema antes de una lectura del mismo. También tomaremos alguna referencia de un par de artículos de Guy Le Gaufey que se encuentran publicados en una recopilación bajo el título de *El caso inexistente*¹⁶¹ y que nos han ayudado a pensar una versión más o menos definitiva del matema. También esta lectura se ha apoyado en *el estadio del espejo revistado*¹⁶², texto de Jean Allouch en el que realiza un trabajo minucioso respecto al esquema de las puertas de baño en Lacan, precisamente encontrado en la *instancia de la letra*.

Siguiendo las construcciones hechas hasta el momento partimos de la idea de que un significante, en la posición de representante *su(b)pone* un *sujeto* (posición de lo representado) –pero un sujeto no cualquiera, sino un sujeto que hace referencia a un *saber-* ante *otro* significante *cualquiera* (lugar del efectuante. La relación aquí es de tres términos, uno que supone (o que representa, también puede leerse) otro, el más complejo de los tres, supuesto y un último ante el que se supone; tres términos que deben ser leídos en sus particularidades y la imposibilidad de reducirlos a dos.

Podemos ver que la variación en este momento no es cómo coloca los nombres Lacan, sino lo que queda en la última posición, es decir en el lugar del efectuante; ahí ya no es posible ver más un alguien sino un significante que está determinado por un pequeño índice. Pero sigamos con Lacan.

En *la instancia de la letra* podríamos encontrar el fundamento para la construcción de estos tres términos y quizá para el establecimiento de un sujeto particular en

¹⁵⁹ Existen en mis manos dos versiones de dicha proposición, la primera que será la trabajada para fundamentar esta propuesta puede encontrarse en *Ornicar?* (Jaques Lacan, “Proposición del 9 de octubre de 1967”, *Ornicar?*, Petrel, España, pp. 11-30) aparentemente tomada directamente de su pronunciación por Lacan. La segunda que plantea una forma del matema similar a la versión posiblemente definitiva del mismo es la establecida por Seuil y se encuentra en Jaques Lacan (2001). *Autres écrits*, Seuil, París. Esta segunda versión es editada en 2001 y al parecer se establece más como una versión definitiva que como una posibilidad de trabajo de cuestionamiento, por ello se ha optado por trabajar la primera versión y únicamente considerar esta segunda como un soporte.

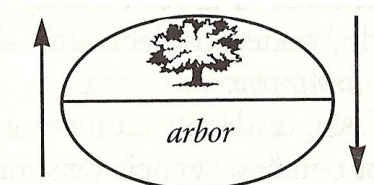
¹⁶⁰ Jaques Lacan (1999), “L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud”, *Écrits I*, Seuil, París. También se trabaja la versión en español, (1997). “La instancia de la letra en el inconsciente freudiano o la razón desde Freud”, *Escritos 1*, Siglo XXI, México.

¹⁶¹ Guy Le Gaufey (2006). *El caso inexistente*. México; Epeele.

¹⁶² Allouch, Jean. *EL SEXO DEL AMO. El erotismo desde Lacan*. Pp. 129-171.

Lacan. El texto es una lectura del esquema de Saussure; aunque ya hemos dicho que el esquema del *Curso* ha sido establecido por los alumnos del lingüista y no por él mismo, la lectura de Lacan cobra el carácter de segundo establecimiento por la forma en la que es propuesto por el psicoanalista, veamos:

Esquema de Saussure¹⁶³



Recordemos que Saussure coloca al árbol arriba y después, en ese mismo lugar, el significado y la palabra árbol (después *arbor*) en la parte inferior que será el lugar del significante, además lo separa por una barra que indica que son dos términos irreductibles entre sí pero los funde en una sola unidad con un círculo que los contiene y repite la operación al colocar esas flechas que los hacen corresponderse el uno al otro. A esto Saussure lo llama signo lingüístico, una unidad que, como ya hemos visto, tendrá ciertas cualidades entre las que destaca la fusión absoluta y definitiva de los dos términos discutidos en el esquema, fusión que deriva en la ley de *arbitrariedad del signo*¹⁶⁴.

Antes de pasar a la lectura de Lacan quisiéramos dejar en claro hasta qué punto pudo llegar Saussure y por qué la lectura lacaniana es un establecimiento diferente del mismo modelo y por qué, además, Lacan hará necesaria la aparición de un tercer término.

La palabra arbitrariedad es algo así como resignarse a una imposibilidad de comprensión: ahí donde no existen leyes de la creación del signo lingüístico, ahí donde parece no funcionar una fórmula específica, Saussure dice *arbitrariedad*. El signo lingüístico es arbitrario; cómo un significado y un significante se funden en una sola unidad ocurre sin una determinación específica, es decir, no hay comprensión porque no hay nada que comprender sólo se funden y ya; es decir, el signo lingüístico sólo se produce y no hay más y pudo haber sido cualquier otra la fusión entre un significante y un significado y sería exactamente lo mismo; a un caballo podría corresponderle el significante *cielo* o *suave* o cualquier otro (incluso sin sentido de los que conocemos socialmente o fonológicamente distinto) y el signo sería ese, su constitución sería idéntica excepto que la imagen acústica habría variado (como pasa en ciertos idiomas que no tienen una misma lengua “raíz”) pero los hombres no serían capaces de dar cuenta de ello porque el signo estaría dado de esa otra manera.

¹⁶³ *Curso de lingüística general*. P.143.

¹⁶⁴ *Ibíd.* p.144 y sigs. Cf. *Supra* en este mismo texto.

Pero esta resignación a la arbitrariedad es más bien una garantía en Saussure y es también la prueba de que no existe una lectura de *sujeto* como podrá observarse en Lacan. Al considerar que imagen acústica y concepto se funden arbitrariamente también se garantiza que dicha fusión existe, fuera de la voluntad y de leyes, sin embargo, es y por ello el signo cobra un carácter universal, de ahí que para Saussure el lenguaje sea un medio de comunicación y por ello el esquema representativo de la comunicación escrito en el curso de lingüística general implica a un emisor y a un receptor; por ello también *la lengua* planteada en el curso es algo que no está totalmente en cada hombre pero se soporta en la totalidad de ellos, se vuelve un lazo entre ellos una referencia a la que todos llegan en última instancia¹⁶⁵.

Saussure se garantiza la comunicación y el lazo social en este acto de resignación a la arbitrariedad, un paso más y tendría que resignar a la sociedad y a la comunicación, un paso más y tendría que haber dicho: *no hay relación sexual*.

Pero Lacan puede decirlo y con ello debemos observar que no hay comunicación ni lazo social ni referencia ni nada cercano a ello, su esquema presenta algunas variantes que muestran ese paso más que no puede leerse en el curso de lingüística general. Veamos.

Significante¹⁶⁶
significado

No hay círculo ni flechas que mantengan la correspondencia entre significante y significado, no existe la fusión arbitraria de Saussure y el significado se ha desplazado debajo de la barra –que en Lacan sigue manteniendo la irreductibilidad- y el significante ha quedado arriba de la misma. Mayúsculas y minúsculas también aparecen en el esquema lacaniano y lo que era una unidad comunicativa en Saussure es ahora una relación de su(b)posición entre los dos términos; el significado deja de ser un concepto para convertirse en una suposición, en un hueco que es arrastrado por el significante; podemos leer: un significante supone un significado.

No hay más fusión, aunque sí existe una implicación pero el significado no es absoluto no es uno total y enunciable a partir del significante, no es lo que va pegado al significante puesto en juego en la comunicación, es decir, que no es la base del mensaje. A partir de la proposición de Lacan el signo se ha destruido en

¹⁶⁵ Quizá algunos puedan entender al Autre lacaniano de esta manera, Lacan no cayó en esta trampa de referencia absoluta y la prueba está en su Autre barrado. Debemos considerar que las barras en Lacan son lo que lo pone a distancia de toda referencia definitiva y absoluta.

¹⁶⁶ Cf. *La instancia de la letra... escritos 1*. P. 476, donde aparece abreviado S
s

su sentido de *decir algo a alguien* para convertirse en la *causa* –podemos decir- del sujeto.

Sin construir aún el matema de la transferencia Lacan dará elementos importantes para poder hacerlo, realizará modificaciones al esquema que acaba de plantear y trabajará dos “estructuras fundamentales” de la cadena significante.

El primer paso será reafirmar la incidencia del significante sobre el significado, esto en la siguiente escritura de la fórmula:

$$f(S) \frac{1}{s}$$

Lacan está hablando precisamente del inconsciente y de cómo es que la “tópica”¹⁶⁷ de dicho inconsciente es exactamente la misma del esquema. Después de esta mención Lacan coloca ese uno que determina todo el esquema, es decir que en última instancia hace de este esquema una unidad pero no en el sentido saussureano de unidad arbitraria sino de equivalencia; el esquema vale uno –no vale uno sino que equivale a uno¹⁶⁸.

El significante, además, será descrito por Lacan, necesariamente, en cadena, siempre en cadena de significantes –lo que lo vuelve a separar de Saussure o a colocar junto al Saussure que dice que el significante es lineal; aunque de este Saussure no sabemos nada porque el *Curso* no dice en ningún lugar que dicha cadena sólo será comprendida a partir de dos “estructuras fundamentales”, a saber, la metáfora y la metonimia, ambas serán trazadas como variantes del esquema y harán referencia a la cadena significante en orden horizontal y vertical¹⁶⁹.

La metonimia

$$f(S...S') S = S (-) s$$

y la metáfora

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.495

¹⁶⁸ Quisiéramos arriesgarnos un poco en este sentido, la presencia del uno en el esquema no hace sino remitirnos a un principio de identidad, no en el sentido de *a* es igual a *a*, sino en un sentido un poco más heideggeriano: *a* es *a*, es decir una identidad como función, lo que permite una cohesión de los términos que hacen identidad. Llevando las cosas un poco más lejos podemos decir que el uno permite la comprensión de una unidad idéntica hacia su interior pero que de alguna manera en ese interior es una unidad inacabada, inefectuada; la *s* minúscula de la parte inferior está determinada tanto por el uno como por la *S* mayúscula de la parte superior pero aún no se realiza en su valor de unidad, aún no se reduce. En la explicación de la metáfora y la metonimia trataremos de esclarecer este fenómeno y observarlo aplicado al matema de la transferencia para finalmente poder explicar claramente lo que, según nosotros, ocurre en una sesión clínica.

¹⁶⁹ *Ibidem.*

$$f \frac{S'}{S} S = S (+) s$$

ponen en juego estos dos sentidos de la cadena significativa. Por un lado la metonimia parece, en un sentido, mantener la separación (puede observarse en la barra entre paréntesis) entre el significante y el significado, en este caso la significación no es posible. Lo que hace que la significación sea imposible es lo que Lacan entiende por metonimia, a saber, tomar la parte por el todo; un significante extraído de la cadena pero en función de la misma (primera parte de esta variante del esquema) ha perdido, en el acto mismo de su extracción de la cadena, la posibilidad de significado. La cadena se mantiene ya que es inherente al significante, pero –por esa misma razón- sólo puede mantenerse de manera supuesta. La barra se mantiene porque el significante no es capaz de abrazar al significado, precisamente el valor 1 colocado en la primera versión del esquema, hace unidad del significante (aquí metonímico) pero no hace unidad del significado que, si tiene carácter de unidad, será una unidad distinta (cualitativamente quizá) de la del significante que lo supone. Así pues la metonimia implica a un significante tomado por su significado al que no puede más que representar, es decir, ser una huella de su existencia, pero una huella que no lo abarca sino que lo señala como sitio mas no como totalidad.

En el caso de la metáfora la situación es muy diferente, aquí Lacan se toma una libertad un tanto difícil de comprender, en donde había mantenido una barra a lo largo de todas las versiones anteriores del esquema aquí la destruye colocando un signo + entre paréntesis, acto que permite la posibilidad de significación.

Sin embargo, no es la misma significación que podíamos haber leído en Saussure, no se está hablando de un signo definitivo que fusiona un significante arbitrario con un significado concepto, la significación en Lacan no puede resolverse tan sencillamente. Lo que Lacan hace está dado en la primera parte del esquema, precisamente donde coloca dos S mayúsculas separadas por una barra y diferenciadas por una ' ; no se está hablando de la misma suposición de significante - significado sino de alguna manera de una implicación en otro sentido: un significante (S') reemplaza a otro significante (S) en una cadena y lo reemplaza no porque remitan al mismo significado –que sólo puede ser supuesto y, por tanto, no conocido- sino porque ocupan el mismo lugar en la cadena, eso es lo que permite la metáfora.

El signo + no rompe con la imposibilidad de significación sino que la reafirma en su carácter primero, es decir, la mantiene en potencia, irrealizada pero permite que un significante ocupe el mismo lugar que otro en la cadena que supone; se sitúa en la misma posición no definitiva pero sí referencial; no resuelve la significación sino que la replantea manteniendo el mismo orden posicional (el mismo lugar). Esto permite el famoso ciframiento del significante, esa cuestión latente detrás de los sueños o de los síntomas, ese saber que no es sabido pero que se sabe, metáforas inefectuadas, posiciones indescifradas que insisten en la falta de

realización que las caracteriza, prueba de que el inconsciente no es más que una imposibilidad de la conciencia y ésta una broma del inconsciente irrealizado.

Metáfora y metonimia no pueden separarse, en tanto que se mantenga la inefectuación de la cadena significante ambas expandirán dicha cadena en una totalidad simbólica que no cesa de insistir en una muerte que la reduciría a su carácter de instante.

Es así como nos atrevemos a dar una versión parcial de la fórmula al que consideramos podemos transformar en el matema de la transferencia:

$$\frac{S}{s} \longrightarrow S'$$

Donde vemos que un significante es metonímico de un significado al que supone y metafórico de otro al que reemplaza y ante el que supone el significado. Ya no es difícil leer en ese lugar un sujeto lacaniano, sujeto que es su(b)puesto por un significante ante otro significante que será llamado cualquiera. Veamos el matema.

$$\frac{S}{s(S^1, S^2, S^3, \dots, S^n)} \longrightarrow S^q$$

Podemos ver (o forzarnos a ver) cierta similitud en el esquema que planteamos anteriormente y el matema tal y como lo podemos ver construido en algunos lugares en Lacan. Si hubiera diferencias entre ambos planteamientos serían básicamente la q del matema y todas la S dentro del paréntesis que acompañan a s minúscula. Una diferencia más en este esquema es que precisamente s minúscula es leída ahora como sujeto y no como significado –problema que podemos resolver.

El camino será leer cada elemento del matema individualmente y tratar de ubicarlos en las particularidades que los vuelven irreductibles entre sí, tal y como fue hecho en el esquema saussureano. Las S mayúsculas serán leídas siempre como significantes, sin embargo, podemos ver que existen determinaciones que marcan diferencias entre los significantes del matema, diferencias que deberán ser revisadas individualmente.

El primer significante es el significante que supone, es un significante que representa y se soporta por la suposición de ese sujeto que yace por debajo de sí, significante que al mismo tiempo remite hacia el segundo significante determinado por el superíndice q . La segunda parte del matema es toda la parte inferior que está compuesta de varios elementos que implican una revisión detallada. Para hacerla nos apoyaremos en la lectura que hace Guy Le Gaufey en un artículo llamado *La presencia inmediata del sujeto-supuesto-saber*.

Lo supuesto en el matema no es sólo un saber, de hecho el matema mismo no sitúa un lugar de la suposición más que debajo del significante que representa; cuando lo supuesto es sólo el saber y se le supone a un sujeto, la lectura del matema se complica porque el saber es dirigido hacia alguien y el sujeto puesto en juego se transforma de alguna manera en *alguien* a quien se le supone. No es difícil, por ejemplo- escuchar que el analista es a *quién* se le supone un saber y, en este acto, se le da el carácter de sujeto, pero no de un sujeto como el que puede ser leído aquí, sino un sujeto trascendental o absoluto que permanece en el lugar en el que puede serle supuesto un saber. El problema debe resolverse de otra manera.

Sujeto-supuesto-saber, un suponer en medio de dos términos, un sujeto y un saber, ¿qué es lo supuesto?, la lectura podría realizarse en cualquiera de los dos, es decir que tanto el sujeto puede ser supuesto como el saber. Proponemos dos salidas.

En la proposición de octubre de 1967¹⁷⁰ el *Sujeto-supuesto-saber* se encuentra escrito de otra manera:

 supuesto
sujeto... saber

Saber y sujeto están colocados por debajo de la palabra supuesto, quizá podamos decir que ambos están su(b)puestos, precisamente su(b)puestos al significante y entonces no hay que entender la relación entre la suposición y alguno de los dos términos sino la relación entre el sujeto y el saber.

Guy Le Gaufey, al hacer una lectura del sujeto cartesiano trabajado por Lacan, brinda la clave para comprender esta relación sujeto-saber:

“...si un saber es siempre una organización de letras, de cifras, de figuras, es preciso asegurarse de que este arreglo simbólico hable de algo y no de nada y, para hacer eso, es absolutamente imperativo que un sujeto venga a ordenar el lazo entre este saber y *eso de lo que él detenta saber...*”¹⁷¹

“No hay saber sin sujeto” es lo que dice Guy Le Gaufey y es lo que podemos leer en el matema. Todo ordenamiento, todo saber es posible sólo porque un sujeto lo hace posible. El saber es prueba de sujeto y, visto en el matema, el sujeto es prueba de saber, están fundidos en la parte inferior de la fórmula, están supuestos por el significante y, si seguimos la versión del esquema en *la instancia de la letra*, ambos se encuentran en el lugar del significado (curioso que s minúscula se utilice

¹⁷⁰ Cf. Versión *Ornicar?* P. 18.

¹⁷¹ Guy Le Gaufey, *El caso inexistente*. P.188.

para hablar de sujeto y de significado en los dos lugares), lo que nos da una posible definición del significado: un *sujeto-supuesto-saber*.

El sujeto está entonces representado por la *s* minúscula y determinado por el saber que se encuentra *ordenado* en el paréntesis y el saber se encuentra representado por una serie de *S* mayúsculas que no son cualquiera sino que tienen una determinación específica en cada uno de los índices que les acompañan, es decir, cada significante se supone específico, único, estático a partir de dicha determinación. Quizá podamos decir que cada uno de estos significantes se supone verdadero en el sentido cartesiano de verdad, a saber, un orden al que puede tenerse acceso a partir de ese yo (je) que piensa; verdad para ese yo (je), accesible para él y al mismo tiempo prueba de su ser *cogitans*. Entonces, este sujeto del saber es el mismo que el sujeto cartesiano pero puesto por Lacan en su lugar, a saber, el lugar de la suposición; la verdad no alcanza un carácter total cuando la razón, cuando el pensar que se garantiza en ella no es más que un efecto del significante que supone un sujeto (ahora decimos del saber) ante otro significante cualquiera.

El tercer término, la S^q es otro tipo de significante, también es un significante determinado por un índice que, sin embargo, no está determinado de la misma manera que aquellas *S* con índices numéricos específicos. Este significante es *cualquiera*, pero ese cualquiera marca la mayor dificultad del matema. Para entenderlo tomaremos la versión de la fórmula publicada en *Ornicar?* de la proposición de octubre.

$$\frac{S}{s(S', S'', S''', \dots, S^n)} \longrightarrow (S', S'', S''', \dots, S^n)^{172}$$

En esta versión el significante ante el cual la representación es dada no es un sólo significante, sino es un significante determinado de la misma manera que aquellos significantes del saber (parte inferior del matema). Trazar de esta manera la transferencia nos podría dirigir hacia una lectura totalmente cartesiana, es decir, los significantes de la parte inferior serían determinaciones específicas del sujeto, determinaciones no sabidas pero representadas por el significante indeterminado de la parte superior, estas determinaciones serían, del otro lado, transformables en revelaciones; el saber supuesto, al otro extremo del matema, no sería ya supuesto sino revelado, expuesto y, tal vez, podríamos arriesgarnos a decir consciente.

Esta versión de la fórmula no se sostiene más que sosteniendo la forma de la verdad *objetiva*, es decir, una verdad verdadera, un ordenamiento ante un sujeto

¹⁷² Existen algunas variantes de la versión publicada por *Ornicar?* en español, la versión colocada aquí es la disponible en *Ornicar?* Nos hemos arriesgado a realizar una pequeña variante a esta versión del matema, quizá esta ya sea una lectura de la misma. El resto del texto lo decidirá.

trascendental, permanente y continuo; el significante cualquiera no es cualquiera porque es un significante específico y, ante la puesta en juego de un significante de este tipo en la parte inferior, se responderá con un significante del mismo tipo en la parte superior. Parece un asunto de tránsito, pasar de un estado a otro, de lo supuesto a lo sabido, la consecuencia es un sujeto –podríamos decir- aun no lacaniano.

Pero esta versión del matema nos da una pista importante en el camino que intentamos seguir, pone en relación los significantes determinados de la parte inferior de la fórmula con el S^q del extremo derecho, es decir, existe, entre estos significantes una correspondencia específica, ¿cuál? es lo que trataremos de decir enseguida.

Para librarse de esta verdad objetiva es necesario que la correspondencia entre los significantes del saber y el significante cualquiera no sea de identidad sino que sea de *efectuación*. Para leerlo de esta manera debemos hacer referencia a la manera en la que hemos leído metáfora y metonimia anteriormente y observar cómo es que el S^q no puede ser leído desde el saber, mucho menos desde la conciencia.

Cuando hablábamos de metonimia hablábamos de una imposibilidad, la de significación. La barra que mantiene Lacan en su construcción de la metonimia nos permitió pensar al significado sólo como algo representado por el significante de la parte superior del esquema, es decir, supuesto por la cualidad del significante de siempre estar en cadena, pero imposibilitado por estar fuera de la misma y tratar de representarla. La suposición fue y sigue siendo la clave.

Lo supuesto no es necesariamente existente, de hecho, mientras es supuesto tiene la posibilidad de insistir ya que su existencia no se efectúa; lo supuesto no es verdadero, es *supuesto* y, por lo tanto, no puede llegar a conocerse, porque no es; lo supuesto es el sujeto del saber, pero ni el sujeto ni el saber *son*, hacerlos *ser* – en el caso de la identidad entre los S de abajo y los de arriba- sería destino, sería determinación absoluta de un sujeto al que no le quedaría nada más que revelarse en una identidad aprehensible por la conciencia que, de esta manera, triunfaría sobre el inconsciente ganándole terreno en sus posesiones¹⁷³. El psicoanálisis no sería más que una práctica de revelación, un ejercicio de razón, una práctica de verdad. El sujeto sería una entidad constante, absoluto, trascendental, un sujeto colocado ahí donde la conciencia se yergue, se impone, un sujeto que terminaría siendo cuerpo, *extensa*, amenazado por la muerte del cuerpo.

¹⁷³ Podría pensarse en una forma no foucaultiana de concebir la historia, es decir, se podría estar poniendo en juego una historia-suceso registrada en algún lugar y por ello los significantes entre paréntesis serían leídos como registros inconscientes, como verdades históricas guardadas esperando a salir. Este fenómeno sólo se puede comprender si se sigue la idea de la historicidad foucaultiana pensando que la historia en sí misma no es un suceso pasado sino una forma de organización que impera en el presente y que podemos llamar estructura pero que en Foucault está señalada como las relaciones sujeto-verdad.

Pero ese carácter de supuesto hace imposible la correspondencia y por ello S^q es un significante cualquiera. Este significante duplica la imposibilidad del sujeto trascendental; no es un significante que revela la verdad contenida por el primer significante, más bien, efectúa la imposibilidad de dicha verdad. El significante que representa realiza una labor metonímica intentando remitir a la totalidad de un significado al que no tiene acceso; la S^q tiene una función diferente: efectúa una metáfora.

El primer significante representa algo a lo que no tiene acceso, esta representación no es lograda más que en el nivel de la suposición; por esta razón ese significante es indeterminado, algo así como un actor sin obra que insiste en actuar un guión al que no tiene acceso pero por el que se supone soportado; es una unidad indeterminada, sin límites claros (considerando que sus límites están en la cadena en la que ya no se encuentra), pero que puede verse determinada por ese significante al que se remite mientras representa. Pero no hay que apresurarse a considerar este significante (S^q) como su correlato o un representante de los límites que resultan invisibles desde el primer significante. S^q es lo que marca límites a aquello que no los tiene, es el punto final a una obra que no puede realizarse. No es el fin de la suposición sino el fin de la forma de suponer. La verdad será siempre irrealizable como verdad, pero podrá ser efectuada como muerte.

Lo que resulta de todo esto es una nueva lectura del signo que conserva los tres lugares pero les da toda su dimensión. El lugar del representante sigue manteniéndose igual que en Saussure o Peirce, siempre funciona ante una posición tercera, posición que en el primero es claramente ocupada por la cultura o por los individuos que soportan *la lengua* en su totalidad y en el segundo es más bien ocupada por una función que determina el resto del esquema. Esta vez, en Lacan, ese lugar está determinado por un elemento que parece partido en dos: el significante, que aquí resulta indeterminado y que resulta determinado en la posición de efectuante, es decir, cuando la q aparece como un índice definitivo en la efectuación del signo.

Al final lo representado resulta ser absolutamente un sujeto, pero no un sujeto cualquiera sino ese sujeto que tienen una determinación específica, a saber, que es su(b)puesto. Vemos nuevamente el lugar de lo representado de manera inaccesible y del representante como pura potencia signíca; nuevamente el lugar que determina o realiza todo el esquema es el sitio desde donde el signo se transforma en tal, aquí el lugar del *significante cualquiera*.

La pequeña diferencia con los otros dos autores es que el lugar que está ocupado por el alguien no deja espacio para esta entidad en Lacan; en él es un significante el que termina la constitución del signo, así que aquí, por primera vez, podemos decir que no se trata de un interpretante sino que es claramente un efectuante, como lo hemos venido diciendo a lo largo de este apartado. En ese sentido lo que

se observa aquí es que el signo queda replegado absolutamente sobre sí mismo, se transforma en una entidad discursiva ajena a cualquier fenómeno de voluntad, incluso si es una voluntad masa inconsciente; con Lacan vemos al signo prescindir de fenómenos extrasignicos y constituirse hacia una interioridad absoluta. Pero esto no excluye a los hombres, sino que los coloca en su lugar, los hace signos, pero en este sentido de ineffectuación que se realiza sólo en la muerte.

Hay que comprender al hombre en el sentido de sujeto pues no habría otra manera de colocarlo en esta posición; pero también es importante entender sujeto no como individuo sino como aquello que es representado por un significante para otro significante cualquiera. Al final ese sujeto es lo que resulta de la efectuación de signo; todo signo entonces es generador de una subjetividad particular y específica relativa al juego de significantes que lo permite. El signo entonces es lo que modela a un hombre en su dimensión subjetiva, se realiza en cuanto tal y realiza al hombre en este mismo acto. El hecho trascendental de esta lectura es que puede –finalmente- entenderse que el signo es donde se encuentra el hombre, pero sólo en el acabamiento de su muerte, y que éste último –en esa y sólo en esa dimensión- puede conocerse si se conocen los signos que lo producen (no los que él produce porque él no es productor sino producido por el signo) y esto hace del estudio del signo la mejor posibilidad de estudio de la cultura porque puede verse que los signos de una cultura, los signos que *hacen* una cultura son también los signos que han hecho e indican la existencia de subjetividades particulares.

Aunque un estudio de este tipo requiere ya una consideración verdaderamente histórica del asunto ya que hace falta crear toda una metodología¹⁷⁴ de aprehensión y conocimiento de estos fenómenos¹⁷⁵, por el momento podemos absolutamente decir que, desde Saussure estamos ante la clave de toda ciencia humana, la base de los estudios culturales, psicológicos o sociológicos, ya que todos estos fenómenos están no sólo englobados o enmarcados sino totalmente producidos por el fenómeno signico en cuanto tal. Por ello los estudios gramaticales, lexicológicos y todos aquellos de las ramas lingüísticas, se quedan cortos ante los estudios semiológicos, que permiten conocer no sólo la lengua sino las subjetividades que esta produce estructuralmente.

Sin embargo, esta afirmación es bastante severa porque las ramas lingüísticas estudian fenómenos complejos en extensiones muy variadas y, además, permiten conocer las diferencias entre individuos, grupos y tiempos, pero al estudiar el signo la extensión de un estudio parece hacerse mucho más pequeña y las diferencias parecen borrarse de la vista inmediatamente. Lo que podemos decir

¹⁷⁴ Quizá las fábricas de caso sean la alternativa que, por ejemplo, la école lacaniene de psychanalyse ha encontrado en este sentido. Pero cada fábrica de caso sólo muestra que de un hombre, una vez realizado como sujeto, no puede decirse mucho.

¹⁷⁵ Estas palabras resulta siempre molestas, como si no alcanzaran un lugar en este texto, sin embargo, a veces parece que se imponen, no olvidando que es un texto técnico el que se escribe.

en provecho de un estudio del signo como base de todo estudio humano es que éste funciona universalmente, en toda cultura, tiempo y lugar y las diferencias de forma que pueden presentarse entre signos –históricos por ejemplo- no pesan tanto como la identidad estructural del signo en cualquier situación. Conocer las diferencias entre algunos signos permite conocer las diferencias entre culturas, grupos, individuos o tiempos, pero conocer la estructura del signo y confirmarla no sólo entre autores sino en grupos sociales, instituciones, individuos, etnias, movimientos sociales y la gran cantidad de fenómenos humanos existentes puede permitir la creación de una gran ciencia de lo humano y no más una diversidad de ciencias que se dispersan ante la aparente diferencia de sus objetos de trabajo.

3.2 Del signo como base de la creación humana

Hemos visto brevemente tres autores, Lacan y su psicoanálisis del que hoy decimos que toca el lenguaje como nadie más lo ha hecho, en su esencia realizatoria, en su forma de muerte; Saussure la tríada que proponemos leer en un esquema dicotómico y, finalmente, Peirce y el esbozo de un trabajo verdaderamente estructural en el conocimiento de la naturaleza del signo. Cada uno de ellos mostro que en el conocimiento de su terreno –que al final debería ser el mismo terreno de los tres- siempre es necesario considerar al menos tres componentes con un producto final. En ningún caso es posible ignorar la existencia de un tercero donde hay dos elementos relacionados y tampoco es posible no observar que le producto final no corresponde a ninguno de los tres sino a las combinatorias de estos.

Ciertamente Lacan esboza los alcances de concebir al signo como lo que posibilita todo lo que puede llamarse humano; sin embargo, es aún necesario llevar el pensamiento del psicoanalista francés al siguiente nivel, no sólo a la efectuación clínica sino al conocimiento histórico de la subjetividad, trabajo para el que gente como Foucault o el mismo Levi-Strauss habrían dado bases mucho más cercanas a este terreno.

Sin embargo, podemos seguir a estos tres autores con la alegría de haber descubierto una similitud sorprendente detrás de trabajos que suelen leerse como opuestos o que se consideran de campos diferentes de conocimiento. Seguramente si lleváramos esta lectura más allá y si revisáramos con detalle a autores de otras disciplinas como Heidegger en la filosofía o incluso Marx en el materialismo histórico¹⁷⁶ podríamos demostrar que existe una generalidad estructural en el pensamiento que generó al y el siglo XX y que hoy permite la construcción de un campo científico del que aún no conocemos sus alcances,

¹⁷⁶ Ya Louis Althousser tuvo la valentía de meterse tanto en el campo del materialismo histórico como en el campo del psicoanálisis lacaniano sin que parezca que está hablando de dos dimensiones distintas.

metodología clara o efectos culturales, pero que claramente no tiene ni ha tenido similitudes por lo menos desde la Grecia clásica hasta nuestro tiempo.

Este nuevo modelo no es sólo un nuevo modelo científico sino un modelo de pensamiento que puede ser característico de nuestro tiempo y que puede estar floreciendo en la inconsciencia –quizá colectiva- de los hombres que se comprometen con el pensamiento, de aquellos que aman el conocimiento y que hoy por hoy restituyen al hombre en su lugar de signo y no de propiedad privada como el siglo XIX empujó a vivir.

Pero lo más importante es, ya únicamente siguiendo a Lacan, la aparición de la muerte en el matema de la transferencia; al parecer ha llegado el momento de ubicar esta posibilidad como el punto buscado hasta ahora, y es que desde la lectura de Levi-Strauss, hasta la de Lacan, la figura de la muerte es lo único que podemos sostener con claridad en este estudio.

Si en la lectura de Levi-Strauss y de Foucault pudimos dejar algo en claro es que no puede, de ninguna manera, encontrarse un momento fijo de ningún grupo cultural, sea desde la consideración etnológica, sea desde el costado de la historicidad foucaultiana. Después de Freud podríamos decir que en lo referente al síntoma siempre existe esa misma dificultad en cuanto a la imposibilidad de inmovilidad: nada humano es aprehensible en un acto de consciencia, menos en un acto de saber.

La razón por la que hemos llegado a Lacan es porque la final lo que ni Levi-Strauss ni Foucault pudieron decir es en qué momento deja de funcionar un estilo discursivo o un mito soporte de un grupo; lo que hicieron fue brindar la clave para aproximarnos a los lingüistas ya que ambos hicieron de sus objetos de interés un asunto de lenguaje.

Sin embargo, ni Saussure ni Peirce pudieron permitirnos dar un paso más en el sentido que buscamos; el trabajo que ellos realizan en torno al signo se queda muy corto y es necesario forzar su lectura –trabajo que hemos hecho- para hacerlos llegar a un lugar común. Pero leerlos de esta manera no implica que ellos hayan escrito lo que aquí decimos, sólo que detrás de su escritura puede leerse la irrealización de una transferencia constituida, igual que todas, como soporte de un saber, o más bien como apuesta por un sujeto-saber. Y mucha de la lingüística posterior a ellos no es más que un síntoma de ello y sus variantes sociales y culturales no suelen quedarse atrás; no fueron los lingüistas los que resolvieron la situación, de hecho, parecen estar un paso atrás del etnólogo y el historiador. Ni Saussure ni Peirce se detuvieron en el movimiento, en ambos casos pareciera que el signo se queda inmóvil, estático y comprensible, es aquí donde hablamos de transferencia.

Pero ellos fueron el pretexto que nos permitió traer a Lacan a esta tesis. Lo que marca la diferencia es lo que Lacan es capaz de hacer no sólo con el signo sino con el saber mismo: los coloca en su dimensión de imposibilidad.

La clave vuelve a ser el sujeto supuesto saber; desde ahí es imposible aproximar al saber y al sujeto a un estado de plenitud aprehensible y no por eso dejan de *hacer bulto*¹⁷⁷ aunque se mantengan incapturables. El significante cualquiera repite la acción de imposibilidad y es a partir de él que trataremos de hacer un tejido, no sin aclarar que el resto de este apartado tendrá únicamente carácter hipotético.

¿Qué pasa en una sesión clínica? Regularmente se diría que de eso no puede hablarse y que esa experiencia, incluso si pudiera ser testificada desde fuera, sería incomprensible para quien intentara funcionar como testigo¹⁷⁸. Y de verdad no es algo que se pueda superar, el suceso clínico es inaprehensible porque simplemente no respeta ningún sentido de los que comúnmente utilizamos para ser movidos en el mundo. Pero hay suceso clínico porque hay clínica y las intervenciones de las que intentan dar cuenta los analizantes o los cortes de sesión que no dejan de ser tan particulares como la sesión misma siguen siendo la huella de este “acontecimiento” clínico.

Precisamente, son estos cortes y estas intervenciones lo que nos puede poner en la pista del punto del que no hemos logrado pasar. Si hay un “acto” clínico sólo podría caracterizarse por el hecho de que en una sesión el sentido no se soporta, no se sostiene. A diferencia de las prácticas psicoterapéuticas en las que la ubicación “clara” de un síntoma y el trabajo que insiste y sostiene la certeza social del padecimiento, en el psicoanálisis el sentido no puede mantenerse; es justo en las apariciones de éste, en los momentos en los que el psicoanalista “funciona”, es decir, interviene. Su trabajo, si pudiéramos decirlo así, consiste en no ser seducido por el sentido, porque es este sentido lo que soporta la transferencia y el psicoanalista no puede él mismo ser blanco de la transferencia y portador de ella, su trabajo es permitirla, no encarnarla.

Un poco retomando aquella definición operacional que dimos de signo digamos que en la transferencia hay una insistencia en *decirse* como *algo* para *alguien*, es decir, el papel del psicoanalista sería permitirse estar en el lugar del alguien sin convertirse en eso. Un analizante intentará convertirse en algo al seducir suficiente al psicoanalista para que éste se convierta en alguien y así poder hacerse un signo absoluto, es decir una verdad. Ésta es la figura occidental y por ello términos como consciencia de enfermedad o psicopatología siguen teniendo éxito hasta el presente, pero el psicoanálisis en la particularidad de cada sesión y de cada psicoanalista realizado en esa sesión en particular se resiste a este engaño.

¹⁷⁷ En el sentido de hacer presencia aún ahí donde la insistencia es, precisamente, su inexistencia.

¹⁷⁸ Y quizá aquí no escribe más que un analizante.

Sólo que la vida misma se resiste a este engaño y las modificaciones de los mitos y los debates discursivos que leímos en Foucault son prueba de ello; *el sentido no puede sostenerse por mucho tiempo*, es imposible porque el sentido no es más que potencia de sentido y jamás consciencia de sentido. Así pues, la sesión clínica efectúa, en la lógica del tiempo que la caracteriza, la imposibilidad de sentido; pensándolo macroscópicamente, esta imposibilidad está dada en toda la obra residual del hombre y en las insistencias conservadoras que no son más que duplicaciones de la imposibilidad de saber y por eso el mito se mueve, los discursos se oponen, las guerras existen o las economías se caen.

Sin embargo, seguimos en el movimiento que habíamos podido leer en los primeros capítulos, pero ¿qué hay de diferente en la sesión clínica? Más allá de la capacidad de no caer en el sentido, el psicoanalista –por lo menos Lacan- ha planteado otro momento de la práctica clínica, a saber, el corte de sesión y precisamente ahí es donde el significante cualquiera ocupa su lugar. Antes de ese momento de corte el significante no es más que una potencia irrealizada, una insistencia de signo que no puede efectuarse como tal, no hay signo sino insistencia de signo, porque no hay alguien que lo realiza como tal y, por lo tanto, tampoco hay algo que soporte un signo. Pero un solo significante cierra esta insistencia, ese es el significante cualquiera que, lejos de ser un significante que revelara una verdad clara, que se convertiría en un saber, es un significante que termina con la insistencia, con la potencia generada por la transferencia misma.

El momento de corte de sesión adquiere su posición definitiva, no es más un corte de sentido sino un punto en el que la búsqueda de sentido ya no puede mantenerse más, es llevar hasta el límite la insistencia para romper definitivamente con ella: es momento de muerte. Lo muerto ahí es el sujeto, realizado como subjetividad y como repliegue, completado en una nadiificación de la que no queda sino una huella que se vuelve causa de un otro preguntar. De ahí entonces que después de la sesión falte todo y, sin embargo, quede espacio para todo, que el analizante no tenga más que retirarse sin sí mismo, habiéndose realizado como puro vaciamiento, como verdad inalcanzable y por ello regresa a una siguiente sesión, porque desaparecer es lo que puede hacer ahí¹⁷⁹.

Pero no hay psicoanalistas sociales ni culturales, las pruebas de una sesión clínica hablan –sí- del movimiento y del momento en el que el movimiento se vuelca en el instante de muerte, donde ya no se puede insistir más; pero ¿cómo aplica esto a lo macrosocial?

¹⁷⁹ Quisiéramos decir que es el placer más propio que hemos inventado en nuestra época, pero es posible más que un placer estemos hablando solamente de la efectuación de una ley del lenguaje, es decir que ese momento de desaparición se aproxima tan poco a ser una propiedad que ni siquiera alcanza para hacer de esos cortes algo que coleccionar como buenos recuerdos, ellos también se pierden o se realizan en otro lugar.

Sin psicoanalistas sociales no hay mucho qué decir, sin embargo, Foucault ha dado una pista de esto: los inauguradores de discurso¹⁸⁰. Después de Descartes ¿quién podría pensar sin él? luego de Einstein ¿quién podría sostener la física de Newton? y después de Nietzsche ¿a quién le queda la posibilidad de creer en Dios y en el hombre? y después de Freud ¿quién podría ignorar inconsciente? Pero en este mismo lugar quedan los artistas que acaban con su época, que la matan, que la anulan, que la llevan al extremo de su ridícula e inútil insistencia. Claro que no hay psicoanalistas sociales, porque el psicoanalista es el producto residual del fracaso de la revolución, su figura no cabe en las plazas públicas, no cabe en los libros ni en las instituciones, no cabe sino es su espacio de realización que es el clínico; pero los grupos no están perdidos porque aún hay y siempre habrá hombres que los lleven a su límite último con la producción siempre fracasada de las formas asesinas de épocas y causantes de futuro.

No hay más que decir, el signo y la muerte no pueden no estar juntos, la realización del primero sólo se alcanza cuando se efectúa en la segunda, paso inaprehensible y que no puede dominarse, pero causa de toda nueva manera de insistir hacia la muerte.

¹⁸⁰ Cf. Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto...*

Segunda parte

Capítulo 4 Un discurso que no se hace texto

4.1 La psiquiatría cultural

Al final, tratamos de construir un texto antropológico con un fondo epistemológico. Hasta el momento únicamente hemos dado algunos pasos en una construcción teórica que nos parece pertinente en un mundo que parece estar agonizante; sin embargo, aún falta poner en juego la aplicación práctica de lo que hemos trabajado hasta el momento.

El problema que se nos presenta al decir aplicación práctica es que en ningún momento hemos planteado un desarrollo metodológico que se pueda aplicar en una situación experimental probatoria; nuestro trabajo, hasta el momento, ha consistido en plantear un modelo que permite comprender la identidad en los procesos humanos respetando las diferencias particulares de los mismos. Además, hemos demostrado que las diferencias temporales, geográficas, sociales e incluso situacionales responden a campos discursivos diacrónicos entre sí que imposibilitan la comprensión y que, si acaso existiera una forma de acercamiento hacia estos, necesitaría aplicar una transformación en aquel que quisiera acceder a ellos.

Este fenómeno escribe una problemática mayúscula ya que hace del saber una imposibilidad; un libro, por ejemplo, sería una traducción forzada de las experiencias de aquellos que han sufrido la transformación cultural y, al final, sería la huella de una experiencia intransmisible y condenada a la ignorancia. Pero hemos visto a algunos de nuestros autores hacer esfuerzos titánicos por hacer común lo que ha sido propio, Levi-Strauss parece decir en todos lados que la etnología no es más que una experiencia de la que no se regresa intacto; Foucault o Heidegger no parecen volver a hablar en palabras burguesas después de visitar a los griegos con seriedad; o Freud mismo quien parece dejar tanto por decir al tratar de hablar de la experiencia del inconsciente realizada en cada uno de los casos con los que se encontró. Pero ellos no son únicos, cualquier pensador serio que haya alcanzado a mirar la experiencia transformadora del enfrentamiento con los discursos humanos sabe que de eso no puede hablarse¹⁸¹.

Pero aquí hemos tratado de dejar en claro que existen dos tipos de discurso muy distintos entre sí, ese que está vivo, que se discursa y que es el que atrapa en la experiencia; pero también ese otro que ha muerto, que se ha escrito y que se ha prolongado casi en un absoluto silencio hacia el infinito, del que algunos atrevidos traen vestigios a nuestro tiempo, al que le vuelven a dar vida permitiendo que

¹⁸¹ Recordamos el texto de Borges en el que su etnógrafo dice claramente que, aunque puede decir de mil formas lo que él ha vivido con su grupo, no hay nada que quiera decir de ello. Borges Jorge Luis (2007). *El etnógrafo*. En *Obras completas 2*. Argentina; Emecé. Pp. 419-420.

transforme sus vidas, pero que se repliega nuevamente hacia su finitud en la sordera de aquellos que no somos capaces de hacer la misma experiencia, sea por falta de elementos, sea por la distancia infranqueable que nos separa como hombres de los hombres.

Pero entonces ¿qué le queda a nuestro trabajo? Quizá sólo mostrar la insistencia discursiva que tiende hacia la muerte y que no acaba de no escribirse en su finitud prometida. Mostrar que es posible que un discurso haya muerto y aún no lo sepamos y que otro comience a escribirse con otra tinta, en otro cuaderno y en un registro diferente. Esa es nuestra labor y este trabajo parte del mundo en el que vivimos, un mundo que ha logrado convertirse en el punto final de las ciencias exactas y que ha abierto la puerta a aquello que –hemos insistido hasta el cansancio- hoy es posible llamar ciencias humanas. Finalmente el hombre y todo lo que le acompaña han permitido o están permitiendo la muerte de la ciencia, el fin de una era que pretendió matar a Dios o a los dioses instaurando al todopoderoso hombre de saber, de consciencia, de control; hombre que hoy sucumbe ante el hombre que ya no es más hombre sino humano, sujeto quizá, pero jamás dueño de sí. Quizá un hombre que restituye o que instituye una nueva forma de espiritualidad, una forma no religiosa sino más terrenal que nunca; el hombre del inconsciente, el hombre de las superestructuras, el hombre del significante. Figuras todas que aún cien años después de Freud o Nietzsche no acaban por consolidarse, pero que tiene la paciencia de la mecánica inherente a lo humano, la calma del universo que camina sin prisa hacia su retorno a la nada.

Este trabajo se escribe entonces sobre una apuesta de cambio discursivo, se escribe en el nacimiento de un discurso como muerte de otro y qué mejor lugar para mostrarlo que el lugar donde la ciencia médica fracasa y la ciencia humana aparece más que para resolver el problema para mostrar que ahí no está el problema. La etnopsiquiatría hoy es quizá el último intento de la psiquiatría por mantenerse con vida, pero es también la lápida que termina con el reino de la medicina sobre los hombres y es el paso hacia un mundo que inicia su propia nueva escritura.

4.2 Situación

Este trabajo está principalmente realizado en Francia, específicamente en la ciudad de París porque precisamente ahí encontramos una situación que, aunque no es igual a la de los países latinoamericanos, presenta, por lo menos, un problema similar, a saber, el choque cultural al que se enfrentan los servicios de salud desde que la movilidad *intercultural* de las personas es una posibilidad creciente.

París es una ciudad caracterizada por la gran cantidad de migrantes que año con año se instalan en su territorio en busca de algo distinto a lo que sus propios países les ofrecen. Además de la gran cantidad de migrantes que enfrenta cada

año esta metrópoli, París será caracterizada por la gran variedad de estos, que van desde americanos hasta asiáticos y africanos e incluso otros europeos que han buscado en esta ciudad alternativas de vida distintas a las propias. Así pues son ya muchísimos años de tradición migratoria y situaciones que han exacerbado, en ciertas ocasiones, el ingreso de diversos tipos de migrantes, lo que ha forzado a Francia a constituirse sobre políticas y servicios que respondan a las necesidades tanto sociales como a nivel de servicios y calidad de vida de aquellos que se instalan no sólo en una nueva ciudad sino en una forma cultural por mucho distinta.

Evidentemente las instituciones que se verán afectadas inmediatamente por el fenómeno migratorio serán siempre la política interior y exterior del país y los servicios de salud, ya que al final es algo de lo que ningún ser humano podrá escapar. La etnopsiquiatría nace como parte de esta necesidad, precisamente ahí donde gente de otras lenguas y otras culturas es recibida por los servicios de la salud mental que, poco a poco, han tenido que adaptarse al constante arribo de personas que difieren del común de los habitantes de la capital francesa.

Pero la constante recepción de migrantes no es el problema totalmente, es el punto en el que inicia. Una vez recibido un paciente en un servicio médico por ejemplo, lo siguiente es un despliegue cultural bastante severo; por lo menos dos culturas enteras se levantan en el primer contacto entre el migrante y el servicio público de salud. La primera, la local, que se encuentra construida sobre un dispositivo occidental, es decir, apoyada en un discurso o en una serie de discursos que, como hemos dicho hasta el momento, posicionan tanto al médico o prestador de servicio, como al fenómeno a enfrentar, en este caso la enfermedad, como al paciente en tanto que portador de la problemática médica a tratar; por otro lado, el paciente, el migrante levanta una cultura distinta, oscura, conocida solamente por él y desconocida en la ceguera que le provoca haber sido criado en su interior, cultura que también lo posiciona a él y su demanda (si es que él ha sido quien solicitó el servicio) ante un mundo que percibe con los ojos parcializados por su entendimiento particular. Él también es respaldado por un discurso que pone en posición a la figura del médico, discurso que quizá se vea determinado por un costado histórico que ha puesto antes en oposición la cultura occidental y esa otra que hoy es arrastrada por un solo hombre; finalmente un saber también acompaña al migrante en este choque cultural, un saber sobre sí mismo, sobre su situación y sus alternativas, un saber que aunque tome la forma del miedo no deja de ser puro saber.

Y este choque cultural ha tenido que ser enfrentado por occidente mientras más y más personas viajan a sus ciudades en busca de residencia. Así pues, Francia ha dado pasos en la elaboración de programas que se han implementado en muchos aspectos en diversos sitios; nuestro interés se enfoca en los servicios de salud mental que, igual que la política y los servicios de salud o vivienda, se ha tenido que adaptar a la problemática migratoria del país.

Estos programas han sido programas que en un doble sentido plantean la problemática actual del fenómeno migratorio y ofrecen una respuesta al mismo. Maravillosamente las soluciones institucionales han permitido el planteamiento de problemas teóricos y técnicos que se inscriben no sólo en las discusiones sobre servicios estatales y migración, sino que ponen en cuestión figuras epistemológicas sólidas como la base de las ciencias médicas en general. El enfrentamiento cultural es un fenómeno que pone un punto límite a las ciencias naturales y abre la puerta a dos cuestiones principalmente: por un lado la necesidad de prácticas interdisciplinarias y que parece que una sola ciencia resulta incapaz frente a un fenómeno tan grande como el choque cultural; por otro lado la necesidad de replantear el fondo objetivo de las ciencias que se habían hecho cargo de la salud en general, es decir, es necesario reconstruir el objeto y cuando un objeto científico ha caído, los modelos que soportaba comienzan a caer con él.

Repensar al hombre es la solución inevitable y con él repensar la ciencia, después reconstruir los cuerpos científicos y reinsertarlos en los servicios estatales, esa es la tarea que cae sobre las ciencias actualmente; la salud mental es el inicio y la base de nuestro trabajo pero el resto de los servicios de salud y las ciencias que los soportan son indagaciones que se proponen y que quedan abiertas a futuras investigaciones. Por el momento cederemos la palabra a una figura discursiva que intenta responder al problema de la salud mental y la migración en la Francia actual¹⁸², a saber, la entnopsiquiatría o psiquiatría transcultural (discusión que tendremos más adelante), disciplina que desde su nombre plantea un trabajo que por lo menos reúne dos campos científicos distintos, la antropología y la medicina.

4.3 Un quiebre de la ciencia

George Devereux, en *De l'angoisse a le methode*¹⁸³ será el punto de partida de esta segunda parte de nuestro trabajo. En este texto, de mediados de siglo XX, Devereux no hará sino plantear un problema que, por lo menos, viene desde Hegel: el problema de la ciencia. Problema que es más bien tarea del siglo XX y del que Thomas Kuhn¹⁸⁴ ha esbozado un concepto como el de paradigma pero que además ha permitido para nuestro tiempo pensar a la ciencia desde afuera, pensarla sólo como un modelo de pensamiento entre una infinidad de ellos.

¹⁸² Nosotros hemos elegido la salud mental por razones un poco más personales: en primer lugar por nuestra formación primera en psicología y el interés posterior que suscitó el psicoanálisis. Por otra parte por la experiencia personal en el área psiquiátrica en nuestros primeros años de ejercicio clínico, experiencia que nos llenó de preguntas con respecto a la aparente diferencia entre aquellos que son internos y quienes estamos fuera día a día en un ambiente social común. Aquellos extranjeros de la razón actualmente reposan tras los extranjeros de la nación a quienes nos dirigimos hoy.

¹⁸³ Devereux, G (1980). *De l'angoisse a la methode dans les sciences du comportement*. Nouvelle bibliothèque scientifique. France; Flammarion.

¹⁸⁴ Kuhn, Thomas S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México; FCE.

Así, el siglo XX ha logrado concebir a la todopoderosa ciencia natural en el sentido de un modelo; el primer punto trascendental aquí, ya que un pensamiento que considere que los paradigmas son modelos científicos y no que la ciencia es un paradigma del mundo se encuentra incapacitado para escuchar desde fuera de un modelo. Y entonces, la ciencia que hoy conocemos y que ha dominado el mundo y la forma de concebirlo se encuentra, como cualquier otro modelo de pensamiento, al final de su existencia; hoy en día ésta se quiebra ahí donde otras formas comienzan a intentar su propia escritura. Devereux encuentra la fisura que marca este quiebre en un lugar ya conocido desde hace tiempo por sus efectos sobre la ciencia, a saber, la enfermedad mental.

¿Cómo en 1967 el trabajo de Devereux va a permitir observar el quiebre científico venidero? Reivindicando el descubrimiento freudiano. Las ciencias médicas han intentado¹⁸⁵, durante mucho tiempo, desconocer el descubrimiento Freudiano; éstas, desde su campo y desde su modelo han insistido en la imposibilidad de demostración material del inconsciente y han generado modelos conductuales que apuestan por este desconocimiento¹⁸⁶. Sin embargo, es ya tarde para forzar el desconocimiento del pensamiento freudiano y Devereux lo sabe y opone el modelo psicoanalítico al modelo médico clásico en el tratamiento de pacientes psiquiátricos.

A diferencia de lo que podría llegar a pensarse, el planteamiento de Devereux no sólo se tratará de la construcción de objeto metodológico para una ciencia como la psiquiatría etnológica, éste será un trabajo posterior al que ya dedicaremos su tiempo. Al restituir el lugar de Freud en el campo de lo que él llama ciencias del comportamiento, lo que será puesto en cuestión será el lugar del científico frente a su objeto y las consecuencias inevitables que un movimiento en este sentido puede traer a la ciencia.

Para Devereux el descubrimiento freudiano radica más que en el inconsciente – que hay que leer con cautela- en el develamiento de la transferencia y su correlato contratransferencial¹⁸⁷. Para dejar en claro lo que este autor pretende es necesario seguir un poco la lectura de la ciencia que él mismo va realizando. Einstein y el pensamiento relativista se verán cuestionados a partir de la idea de que

“...nosotros no podemos observar más que los eventos sobrevenidos ante el observador – que nosotros no conocemos más que eso que tiene lugar

¹⁸⁵ Y en México lo siguen haciendo aunque nos pese.

¹⁸⁶ Cf. el conocido conductismo, desde Watson, hasta Skinner.

¹⁸⁷ Devereux, G. *De l'angoisse a...* P. 17.

junto de y en el aparato de la experimentación, donde el elemento más importante es el *observador*...”¹⁸⁸

Una idea muy generalizada en nuestro tiempo es precisamente esa, uno no podría ver un electrón sin influir sobre él y esto es lo que corrientemente se conoce como relatividad. Pero en las ciencias del comportamiento el fenómeno funciona diferente. Desde el descubrimiento de la transferencia, pero principalmente desde el descubrimiento de la contratransferencia, un observador en particular ha quedado definido de una manera distinta: es el psicoanalista, en el caso contratransferencial quien se ve afectado por ese a quien escucha¹⁸⁹.

Al científico –dice Devereux- se le pide que no esté, que desaparezca de la observación para no manipularla o que por lo menos genere condiciones altamente controladas para conseguir la *objetividad* en su estudio. Claro que si se estudia el movimiento de una gran roca en el espacio las condiciones de observación pueden ser una y mil veces similares o idénticas, incluso cuando lo estudiado es una rata en un laboratorio o la salivación de un perro ante un estímulo condicionado; pero cuando se trata de seres humanos la cuestión es inevitablemente diferente. Por un lado el observador se vuelve un agente extraño que influye o determina al observado, pero por otro lado el observador mismo se ve tocado por aquel a quien supuestamente observa, se identifica con él, se aproxima a él, pero más que nada se piensa en él.

La ciencia médica en general ha intentado y quizá logrado hacer precisamente un ambiente de control en lo referente a las enfermedades en general; la frialdad con la que son capaces de tratar los casos como órganos o como cuerpos es el claro síntoma de ello. El médico no trata individuos, sino cuadros clínicos, enfermedades que tal vez presenten especificidades con respecto a un cuerpo, pero esto es la base para una construcción de un saber nosológico más que psíquico o psicológico de aquel a quien el cuadro afecta¹⁹⁰. Sin embargo, la

¹⁸⁸ *Ibid.* P. 15. “... nous ne pouvons observer que les événements *survenus auprès de l’observateur* –que nous ne connaisans que ce que a lieu auprès de et dan l’appareil d’experimentation, don’t l’élément le plus important est *l’observateur*...”

¹⁸⁹ Esta salida de problema que plantea Devereux no es sino la entrada a un nuevo problema que será tratado más adelante con mucho mayor detalle y que quizá sea una conclusión necesaria en esta tesis.

¹⁹⁰ En este punto un médico podría decir que desde la posición médica se estudian también individualidades, por ejemplo el cómo reacciona una persona al medicamento varía en cada caso; además las reacciones ante ciertas enfermedades sean por agentes patógenos o disfunciones físicas son diferentes de acuerdo con la persona que se encuentre afectada por ellas. Sin embargo, y diciendo un poco más a favor de nuestra tesis, se sigue localizando una mismidad en el factor causante de enfermedad, es decir, el considerar diferencias individuales en la reacción física no quita que se considere que una causa puede generar efectos diversos (aunque estos estén más o menos encuadrados). En última instancia pensar causa efecto es pensar en una única línea de posibilidades y pensar en las diferencias individuales de reacción ante una causa cualquiera, no es más que pensar que la mismidad existe, en otro lado, pero existe. La multifactorialidad es un disfraz de la identidad y una vuelta más de nuestro modelo *propiedad privada* contemporáneo.

psiquiatría no ha podido evitar toparse con la individualidad psíquica, principalmente porque no hay dos cuadros iguales ya que no hay dos delirios iguales por más que se intenten generalizar las entidades clasificatorias.

Y al final la ciencia misma revela su costado subjetivo, la “decisión”¹⁹¹ de recortar un fenómeno, de definirlo, de estudiarlo desde un punto de vista particular, desde una perspectiva específica, no son más los actos mismos de una subjetividad que se realiza en la ciencia; las pruebas de un sujeto que se escabulle entre los saberes objetivos de la ciencia. El paciente psiquiátrico sólo es el alto volumen de este fenómeno pero el fenómeno existe aún sin él y Devereux lo denuncia, junto con toda una tradición científico-filosófica, en la segunda mitad del siglo XX.

Pero a nosotros, por lo menos en este trabajo, nos puede llevar a repensar el camino de las ciencias sociales. Devereux insiste sobre el carácter subjetivo de cualquier construcción científica, principalmente sobre este doble carácter de la subjetividad implicado en la doble influencia científico-objeto y la nube tan oscura con la que esta implicación se ha visto velada¹⁹². Ciertamente las ciencias sociales han contribuido absolutamente a este obnubilamiento, más aún cuanto más cerca se encuentran de las ciencias del comportamiento, como es el caso de la psicología que se pretende científica en sus actos estadístico-experimentales; pero también es el caso de todos los estudios cuantificatorios que realizan ciencias como la sociología o la etnología en los que se utilizan registros estadísticos para hablar sólo de tendencias comportamentales o fenomenológicas que por más lineales que parezcan siempre plantean el problema de la súbita desviación o simplemente de la diversidad interpretativa de la que son presas estos estudios.

Sin embargo, estas ciencias han tratado de imitar el campo discursivo de las ciencias naturales y han desarrollado cuerpos metodológicos y lingüísticos que tienden a intentar equiparar sus trabajos particulares con los de las ciencias naturales ya sean los de la medicina o los de la física misma. Al final logrando sólo inútiles descripciones numéricas de tendencias que no pueden sino asustar al pensar las capacidades de variación que pueden alcanzar las excepciones numéricas.

Ya antes habíamos hablado de los desvíos que puede provocar un pensamiento descriptivo, principalmente en el hecho de aparentar saber dónde no hay más que una nominación arbitraria de un fenómeno recortado de un contexto tan arbitrariamente como los ojos del observador se vean determinados por cualquier tipo de preconceptos.

Pero lo que –junto con Devereux- encontramos detrás de este fenómeno puede abrir un nuevo campo de exploración quizá vislumbrado por la ciencia que más

¹⁹¹ *Ibíd.* P. 18

¹⁹² *Ibíd.* P. 27-28

adelante él propondrá como salida. Ahí donde se puede observar el recorte subjetivo de un científico es posible observar dos fenómenos que lo respaldan y lo determinan¹⁹³: por un lado el observador, por su inmanente estructura humana, siempre proyectará un modelo de sí en el mundo¹⁹⁴; su objeto no será más que una reproducción de un sí mismo que lo tiñe todo de su tonalidad. Por otro lado los modelos de pensamiento que respaldan a cualquier investigador son modelos culturales arraigados en el investigador en tanto que generado por y dentro de ellos¹⁹⁵.

Entonces el investigador se encuentra doblemente determinado por factores que le son propios constitutivamente y ajenos a su voluntad y a su conciencia, pero ambos factores lo forzarán, por un lado a estudiar fenómenos muy específicos (lo referente a su constitución individual), por otro lado a estudiarlo de una manera particular (determinación cultural); y así inicia cualquier estudio científico, con esta doble determinación que ya hace de la objetividad un acto imposible porque hasta los controles metodológicos son un producto cultural que se impone a los científicos como colectividad y como singularidades.

Pero es quizá aquí donde podría replantearse un quehacer científico; es éste el lugar que Devereux intenta restituir a Freud y a la contratransferencia; es aquí donde todo estudio científico será primero un estudio de la cultura en sí misma, pero no como otredad, sino un estudio de la cultura como intento de identidad.

Así pues, la psiquiatría al enfrentarse al fenómeno migratorio no puede escapar de este problema; ya el psiquiatra había tenido que enfrentarse a su subjetividad como límite de la comprensión del *otro*, de este que tomaba en consulta y al que trataba, en el mejor de los casos, de normalizar. El psicoanálisis había resultado la marca de esta problemática y había planteado una posible salida en el análisis como una forma de mantenerse al margen del otro y de su forma de constitución subjetiva; pero aun así esta salida había dejado a occidente intocado precisamente ahí donde las histéricas de Freud y las psicosis de Lacan se habían mantenido occidentales. Pero las instituciones tienen una capacidad de recepción tal que pronto se vieron en el problema de los no-occidentales y su tratamiento y nuevamente las salidas parecen pocas.

¹⁹³ No nos hemos esforzado mucho por hacer una definición de lo que Devereux entiende por subjetividad ya que él, como casi cualquier escritor del siglo XX (y actual) parece entender subjetividad como ese acto del sujeto que es cada hombre en su constitución propia y personal. Nosotros –y si se ha seguido con detenimiento la tesis hasta el momento- no estamos de ninguna manera inclinados a pensar al sujeto de esta forma, pero podemos acompañar el pensamiento de Devereux y de otros porque no afecta en nada el planteamiento central de esta tesis; sin embargo, es importante dejar en claro que pensar al sujeto es un trabajo que tenemos pendiente y que no sabemos de qué manera haremos públicas las reflexiones de más de seis años de trabajo a este respecto.

¹⁹⁴ *Ibíd.* P. 230

¹⁹⁵ *Ibidem.*

El nuevo problema de las ciencias es que su misma solidez científica es el límite de conocimiento que conocen: lo que resulta un síntoma patológico claro en una nación europea no es más que un estado común en un grupo africano. Debereaux inicia por esta crítica de conceptos clave¹⁹⁶ o conceptos base –como preferimos decir nosotros; pero estos conceptos funcionan igual para cualquier ciencia, para la antropología –dice Debereaux- el concepto base será *cultura*, para la psiquiatría la pareja de conceptos *normal-anormal*. Pero el problema de la subjetividad y la culturalidad en servicios de salud pública es que ninguno de estos dos conceptos funciona sólo.

Pero al construir sobre este nuevo concepto todo un campo debe edificarse, desde el objeto, si es que puede llamarse así, hasta el método de trabajo. Así que el concepto de normal-anormal deberá ser tocado por el de cultura y, al mismo tiempo moverse¹⁹⁷. A cada sociedad lo suyo, así como a cada individuo lo propio; así que no es posible sostener las consideraciones patológicas occidentales sin observar de cerca las diferencias culturales tan grandes que existen entre diversos grupos.

Con esto nace la primera parte de la etnopsiquiatría y que está íntimamente hermanada con la etnología quien es capaz de mostrar las diferencias pero, principalmente las similitudes sociales y las universalidades culturales si es que éstas existen. Entonces la primera parte del trabajo es sumamente difícil porque se debe buscar el campo común y además conocer el campo diferencial. Lo que se pone en juego es, como puede comenzar a verse, todo el campo sobre el que está construida la medicina psiquiátrica, ya que aparece una consideración no física de la enfermedad mental, a saber, la cultura.

Finalmente, en la búsqueda de estas universalidades culturales o, para acercarnos más al trabajo individual, universalidades psíquicas, Debereaux vuelve a apelar al descubrimiento freudiano; el inconsciente es aquello que puede encontrarse en todo tiempo, en toda persona y en todo lugar. Definido por las pulsiones como por las experiencias que se des-concientizan o que pasan directamente a este plano, el inconsciente se vuelve una instancia común a los seres humanos que asumen tanto su existencia como su involucramiento cultural de esta manera.¹⁹⁸

“Todos los miembros de una misma cultura poseen en común un cierto número de conflictos inconscientes...”¹⁹⁹

Afirmación un poco pesada ya que plantea una similitud inconsciente en los miembros de una cultura determinada; pero si lo pudiéramos tomar más allá de las *formas* de conflicto, podríamos tomar esta afirmación desde otro costado.

¹⁹⁶ Debereaux, Georges (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. París; Gallimard. P. 1.

¹⁹⁷ *Ibid* P. 4.

¹⁹⁸ *Ibid*. P. 5.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

La figura del inconsciente de grupo se refleja en esa otra figura étnica. La del conflicto étnico inconsciente, mas pensado como provocación pulsional, es decir como forma de inserción de un humano en la cultura; en este sentido cada cultura tiene lo propio y las consecuencias son también singulares. Las reacciones posibles ante la inserción cultural también son dadas por el grupo.

Más que conflictos étnicos, encontramos posibilidades étnicas de reacción ante la inserción cultural y éste es un primer campo para la investigación etnopsiquiátrica ya que los conceptos de normalidad y anormalidad se relativizan ante el enfrentamiento a las reacciones culturales de un grupo u otro.

Así un hombre no sólo carga su psiquismo y su historia, sino las alternativas étnicas en las que se ha desarrollado como medio común de vida y desde esta perspectiva podemos comenzar a dividir el campo de trabajo en dos: por un lado los conflictos o desórdenes relativos al grupo, es decir, las desviaciones dentro del grupo, por el otro el enfrentamiento de éstas a esquemas culturales diferentes.

Debereaux se concentrará en la primera alternativa, partiendo de la idea de una universalidad del conflicto como producto de presiones culturales él reconocerá cuatro tipos de desórdenes universales: a) desórdenes *tipo*, relativos al modelo de estructura social; b) desórdenes *étnicos*, relacionados al modelo cultural específico; c) desórdenes *sacros*, que son de tipo chamánico²⁰⁰; d) desórdenes *idiosincráticos*, que implican la relación personal ante la presión cultural. Cuatro desórdenes universales que pueden encontrarse en cualquier grupo cultural específico y que, por tanto, implican la adaptación de cualquier medio terapéutico o clínico a estos modelos culturales.

La etnopsiquiatría tendría un primer campo de trabajo en esta adaptación al medio particular en el que pretenda desarrollarse; los países que toman modelos médicos occidentales y los aplican al interior de sus culturas pueden usar esta herramienta como forma de reconstruir el modelo occidental de acuerdo con los requerimientos específicos de la sociedad en la que son adoptados; pero la única manera de poder hacerlo es soportar la idea de universalidad psíquica y de universalidad de conflicto social y hasta aquí el planteamiento de Debereux, la segunda alternativa requerirá un trabajo independiente.

Antes de aproximarnos a la segunda alternativa, es decir a los choques culturales provocados por los movimientos migratorios, quisiéramos plantear una pregunta ¿existe una universalidad psíquica o cultural? Con la intención de pensar dos cuestiones: ¿es posible adaptar los modelos de tratamiento psíquico a cualquier cultura en cualquier lugar y tiempo? Y ¿es posible, desde esta misma perspectiva, recibir a cualquier paciente en cualquier servicio psiquiátrico?

²⁰⁰ *Ibíd.* P. 13.

Los problemas no dejan de ser grandes desde esta perspectiva ya que hablar de universalidad cultural o psíquica desde una cultura que ha pretendido universalizar todo lo que encuentra con una cantidad muy amplia de fines, puede resultar en una sordera para las diferencias que hacen de cada grupo un universo particular y ajeno a todos los demás. Pero quizá la apuesta de Debereux no queda tan fuera de lugar si podemos acompañarlo en su lectura de Freud a quien le debemos el descubrimiento de las pulsiones y la sublimación como el fondo de la producción humana²⁰¹.

Desde lo individual existen las pulsiones, pero éstas deben ser leídas en toda su dimensión. La pulsión no es más la provocación de lo humano en el hombre, es decir, éstas nacen como impulso relativo a una carencia²⁰², ésta provocada precisamente como una instauración del deseo en un hombre: al infante humano se le desea, pero en ese deseo que le atrapa se encuentra igualmente una carencia, la falta que produce ese deseo. El hombre tiene un lugar porque en ese lugar existe un vacío y, si las cosas marchan, ese será adoptado como motor para el resto de la vida.

El cómo se inserta a ese infante en el cultural mundo del vacío es lo que cambia grupo a grupo y –diríamos con más precisión- de modelo familiar a modelo familiar, de persona a persona; diferente entre esquimales americanos y aborígenes australianos, diferente entre indígenas chiapanecos y clase media regiomontana, pero también diferentes entre capitalistas actuales, griegos clásicos o familias feudales. Cada cultura genera las formas de apropiación de sus miembros y después les brindará igualmente alternativas para enfrentar la carencia por medio de la cual los empujan a asumirse dentro de ella, eso es la diferencia construida sobre un fondo de similitud. Si, además seguimos lo planteado en la primera parte de esta tesis, existen elementos de universalidad cultural que están más allá de las formas propias de un grupo, sean éstas cuales quiera que sean.

Llegamos pues a plantear cierta universalidad que podría permitir dar unos cuantos pasos más en la construcción de una psiquiatría que tenga consideraciones culturales; pero no dejemos que el engaño vele nuestras reflexiones tan rápidamente, el modelo terapéutico de readaptación, ayuda y reinserción social es un modelo occidental y no necesariamente preparado para ingresar en cualquier grupo, de hecho el modelo mismo podría resultar un modelo contrario e incluso descalificador de los modelos propios de un grupo.

En la universalidad pensable de lo psíquico y lo cultural podemos encontrar alternativas para limitar los prejuicios de aquel que recibe en tratamiento a alguien

²⁰¹ Cf. Freud, S. (1998). *Más allá del principio del placer*. En Obras completas, Tomo XVII. Argentina, Amorrortu.

²⁰² Freud, S (1998), *Pulsiones y destinos de pulsión*. En Obras completas, tomo XIV. Argentina, Amorrortu. Pp. 105-133.

de distinto grupo cultural, esto no resuelve el problema de insertar un servicio psiquiátrico en comunidades ajenas al contexto de estos servicios; sin embargo, este último problema es un problema de la expansión cultural de occidente a partir de la figura capitalista que lo caracteriza. Una discusión sobre la guerra y la conquista podrían tener lugar en este momento, occidente ha demostrado que la figura del dominio, la expansión y el sometimiento no lo han abandonado del todo. Sin embargo, intentaremos observar el otro costado, es decir, el sitio en el que son esos otros los que se ven envueltos en ambientes culturales diversos y a esto Debereux mismo lo llamará psiquiatría intercultural.

4.3.1 Primer modelo: La psiquiatría intercultural

Uno de los productos importantes de la migración es esta figura de la psiquiatría intercultural, quizá el modelo con la problemática más grande ya que tras él se encuentran una serie de figuras que están más allá de las representaciones culturales a las que se hará frente en los espacios clínicos; por ejemplo, las cuestiones históricas serán planteadas a la interculturalidad, pero también las cuestiones económicas y políticas. Es importante no perder de vista que la psiquiatría intercultural nace en el seno de los problemas migratorios que afectan a varios países europeos, es decir que el problema de fondo no se centra sólo en las diferencias culturales sino en las cuestiones sociales que posibilitan y provocan los movimientos migratorios por todo el mundo, es decir que la psiquiatría tiene que enfrentar problemas que se producen a raíz de la migración y que probablemente no existieran en el seno de los países occidentales en donde el fenómeno migratorio deviene un problema de diferente constitución.

La psiquiatría intercultural no deja de construirse sobre los mismos problemas que Nathan ya había planteado, pero parece ser una manera de solucionar diferente las cosas. El problema es el mismo: ¿cómo construir un servicio psiquiátrico que sea capaz de recibir y enfrentar a personas de culturas diversas? La solución sigue necesitando construirse sobre un modelo conocido, a saber, la universalidad psíquica; pero éste es quizá el inicio de un debate que hasta hoy no está terminado pero en el que los modelos de psiquiatría cultural inscriben sus bases teóricas.

Nuevamente vemos que la universalidad psíquica está en el tintero de la investigación psiquiátrica, psicológica y –principalmente- antropológica. Jean Benoist se pronuncia a favor de esta investigación y coloca a la antropología en beneficio de la psiquiatría ya que ésta, en su estructura fundamental, es capaz de considerar muchos aspectos ante los que la psiquiatría no tiene muchas herramientas de trabajo y comprensión. Dice que

“La antropología encuentra a la enfermedad como uno de los eventos de la vida humana, entre otros, mezclada con los otros...”²⁰³

Así pues, manteniendo la actualidad de Devereux, la ciencia antropológica hace su aparición en un campo al que los esquemas médicos tradicionales no pueden acceder, a saber, ese campo en el que la enfermedad misma se encuentra relacionada y mezclada con otros fenómenos culturales. Esta simple consideración genera una situación muy diferente y nuestro interés está fijado en este pequeño detalle: la enfermedad como un fenómeno cultural y no como un fenómeno netamente orgánico.

El movimiento que podemos observar es de una proporción mayúscula, el hecho es que el objeto mismo parece sufrir una transformación y que tanto psiquiatría como antropología encuentren en este objeto un sitio común es prueba de un problema encontrado directamente en la contradicción científica que colocaría a la medicina y a la antropología en dos campos de trabajo absolutamente diferentes.

El texto de Benoist inicia precisamente hablando de lo peculiar que resulta que se haya invitado a un antropólogo a dictar una conferencia entre psiquiatras, un pequeño acto que resulta sintomático del hecho de que la psiquiatría reconoce un campo de imposibilidad; pero también donde se traza la aparición de un nuevo objeto ajeno a la organicidad y cercano a un fenómeno que igualmente no acaba de definirse pero que es considerado bajo el término cultura.

La psiquiatría intercultural resulta este problema planteado en la práctica clínica; más que una solución al mismo es la puesta en juego de él como un enigma y como una necesidad pendiente de solución, de ahí que no haya una base fija de trabajo sino una serie de ensayos que duplican una y otra vez el enigma que la cultura misma plantea detrás de la enfermedad mental.

Hacemos este primer trazo porque resulta importante –antes de mostrar las diferentes salidas que hemos encontrado en París- dejar claro que una nueva disciplina no es necesariamente una respuesta a una pregunta que se plantea sino, quizá, una nueva forma de hacer una pregunta; además, lo encerrado detrás de esta nueva manera de realizar una pregunta sea toda una nueva construcción de modelo científico, con todas las implicaciones adyacentes.

El cuerpo y la universalidad de la fisiología no pueden seguirse manteniendo; en tanto que la medicina había tenido que enfrentar a la organicidad en general le había resultado sencillo desarrollarse prácticamente sin mayores estudios etnológicos o simplemente con modelos estadísticos que representaban generalidades poblacionales. Sin embargo, la psiquiatría deja caer una serie de

²⁰³ Benoist, Jean (2003). *Une constellation d'offres de soin et des itineraries multiples: aspects de pluralism medical*. *Psychiatries, revue de recherché et d'échanges*. Abril 2003; No. 140. P 163-167.

impases de otro tipo, ya que desde sus inicios se había topado con el pobre respaldo orgánico detrás de ciertas enfermedades mentales y, al enfrentar el fenómeno migratorio, la importancia cultural en el desarrollo, evolución y *cura* de ciertas enfermedades mentales forzó a la reesquematización del campo de trabajo de la ciencia psiquiátrica. No se trata sólo de la consideración del hombre en el sentido de lo bio-psico-social, sino de verdaderamente una reconsideración del cuerpo como blanco y efecto de la cultura y no como causa de individualidad.

Siguiendo lo planteado en el primer capítulo de esta tesis el cuerpo habría sido el blanco y el eje de una consideración individualista del hombre. Éste habría sido la primera propiedad privada, el patrimonio fundamental sobre el que se constituye el hombre-individuo y toda la medicina clínica estaría ahí para sostener esta figura histórica²⁰⁴. Al considerar la antropología, todo un campo ajeno al médico, como una forma de enfrentar al objeto que habría sido propiedad de la medicina durante por lo menos dos siglos no sólo se reconsidera la constitución fundamental de este objeto sino que se replantea todo el discurso occidental corriente que respaldaba al trabajo médico. ¿Será posible que el hombre-individuo esté por desaparecer?

Es posible que la respuesta sea no por el momento, y es que un discurso no puede reconstruirse desde sí mismo, es decir que las figuras individuatorias pueden mantenerse incluso detrás del discurso antropológico que acompaña hoy a la psiquiatría. En el último capítulo de esta tesis intentaremos leer a través de la experiencia psiquiátrica, psicológica e institucional que tuvimos en Francia, si existe un movimiento o simplemente una reescritura de un mismo discurso.

Sin embargo, que una pregunta cambie de forma puede ser la respuesta que buscábamos a las dificultades encontradas en Foucault y Levi-Strauss con respecto a la muerte de los mitos o al cambio histórico, quizá éste sea el elemento que nos había hecho falta hasta aquí. Por ahora sabemos que las respuestas ya no son orgánicas, es decir, que el medicamento ya no es la base de una solución frente a la enfermedad mental. El doctor Jean Garrabé, en una entrevista responde a la pregunta

E. ¿...y después de la primera entrevista ustedes [los psiquiatras] deciden qué tipo de tratamiento seguirá el paciente?

JG. *No, el tratamiento ha comenzado desde la entrevista; escucharlo es ya el tratamiento...*²⁰⁵

La pregunta –no poco cargada de prejuicio- se habría construido sobre el modelo organicista anterior, conocido; la respuesta muestra una figura diferente: la

²⁰⁴ Agregamos con Foucault los sistemas carcelarios y escolares. Cf. Foucault Michel. *Vigilar y castigar*.

²⁰⁵ Entrevista realizada el 9 de Marzo de 2010 al Dr. Jean Garrabé Lara como parte de la estancia de investigación sobre la que se construye la segunda parte de esta tesis.

escucha como tratamiento. Este elemento ya muestra la inclusión de técnicas que originalmente no son psiquiátricas y que, de hecho, pudieran encontrarse más en el costado de la psicología, ciencia joven que ha hecho de la palabra su principal eje de trabajo.

Lo que resulta finalmente es el claro movimiento interno de la psiquiatría, no hay organicidad en la respuesta, hay organicidad en la pregunta pero no en la respuesta

“...si es necesario medicamento se considerará la medicación...”²⁰⁶

Además el medicamento no es el eje de trabajo; más bien existe primero un posible trabajo terapéutico anterior incluso a cualquier consideración de medicalización de un paciente. Agreguemos que, aun así, los modelos de base se mantienen, la individuación sigue siendo el eje de trabajo: la consulta es individual primeramente y el tratamiento también; por otro lado tampoco hemos hablado de la importancia cultural hasta este momento, pero, como hemos dicho en este apartado, queremos mostrar un problema que se escribe solo y que lo hace en todo el ambiente en el que este estudio ha sido trazado.

Además de este problema de consideraciones psicoterapéuticas que podría haberse planteado desde Freud con suma claridad, las consideraciones culturales no se hacen esperar, las instituciones tienen que hacer frente al problema, los gobiernos deben encarar la necesidad “real” de trabajo intercultural y la preparación de los psiquiatras deberá moverse en el sentido terapéutico como marca el primer cambio, pero también en el campo de la *competencia cultural*, herramienta indispensable para cualquier trabajo de consideraciones interculturales.

El modelo que trazaremos a continuación tiene más forma de respuesta que de planteamiento de problema, sin embargo la línea es la misma, es decir, una duplicación de aquello que abre el campo a la psiquiatría como técnica intercultural de trabajo.

4.3.2 Segundo modelo: La etnopsiquiatría

Los planteamientos netamente etnopsiquiátricos determinan un modelo totalmente distinto, no se trata de los pacientes recibidos en servicios de salud mental occidentales o de implementar estos servicios dentro de comunidades ajenas al pensamiento médico-antropológico detrás de ellos. La etnopsiquiatría constituye todo un campo nuevo no sólo de trabajo sino de concepción de objeto.

²⁰⁶ *Ibíd.*

Tobie Nathan es, en Francia, un representante sólido de esta forma de trabajo; primeramente siendo un crítico severo de las formas occidentales de intervención psiquiátrica y después siendo el creador de toda una serie de técnicas que implican consideraciones culturales severas al interior del trabajo.

Nathan partirá de una premisa fundamental: los modelos de conocimiento de sí y del mundo no son compartidos por todas las culturas; sin embargo, el malestar cultural, el padecimiento social y la enfermedad mental existen universalmente aunque sus manifestaciones sean diferentes entre grupos culturales, además de la constitución psíquica que es producida independientemente del contexto cultural en el que se forme.²⁰⁷

Entonces, los modelos de trabajo psiquiátricos pueden resultar incompatibles con modelos *de cura* existentes al interior de sociedades no psiquiatrizadas, es decir, no sólo los modelos de salud-enfermedad, normal-anormal pueden ser incompatibles, sino las formas de hacer frente a estos pueden resultar diametralmente opuestas entre sí ya que ideológicamente son mundos ajenos mutuamente; psiquiatra y paciente no necesariamente comparten rituales y mitos y por ello el médico está incapacitado para comprender.²⁰⁸

Para Nathan los pacientes serían portadores de una cultura que les permite o les fuerza a enfermar contextualmente, es decir, de aquello que la cultura misma produce como enfermedad y, al llegar a un servicio psiquiátrico ajeno a las construcciones étnicas específicas del paciente, éste no es capaz de hacerle frente fenomenológicamente por dos razones: primeramente porque el servicio médico psiquiátrico habrá recibido a un individuo al que sólo podrá ver con sus propias referencias culturales, es decir, acorde con todo aquello que ya de entrada conoce; en segundo lugar porque el paciente mismo no se encontrará enrolado en el sistema al que es forzado a entrar y, por lo tanto, no compartirá representaciones, posiciones o dispositivos²⁰⁹.

Pero Nathan no deja de observar la inevitabilidad del fenómeno migratorio y por ello planteará una alternativa de trabajo que permita hacerle frente. En el mismo artículo propone la creación de una “psiquiatría metacultural”²¹⁰ que consiste en

- 1.- Un servicio previo al etnopsiquiátrico en el que el paciente no enfrente al psiquiatra y, por lo tanto, a occidente sino a una evaluación cultural.

²⁰⁷ Cf. *Supra*

²⁰⁸ Nathan Tobie. *La consultation d'ethnopsychiatrie. Problemes techniques*. Revista Synapse No. 11. Año 1985. P. 67.

²⁰⁹ A lo que podríamos añadir el fenómeno histórico., si algo nos ha enseñado Francia es que las historias de colonización, discriminación, guerra, jerarquización se plasman en las posiciones que ocupan tanto paciente como clínico en los dispositivos de consulta occidentales.

²¹⁰ P. 68.

2.- Hacer saber al paciente que, por un lado, el psiquiatra desconoce tanto de él como de su cultura; por otro que puede hablar libremente de ello.

3.- Remitirlo al lugar adecuado, es decir, con aquel profesional que conozca la necesidad de escuchar la cultura en el paciente.²¹¹

Para lograr esta forma de trabajo Nathan trabaja en grupo la consulta, es decir, no es persona a persona como se haría en las clínicas convencionales, sino con un número de personas que incluye gente de varias culturas y profesionales en psiquiatría y psicoterapia. La importancia de esta forma de trabajo es, primeramente, contener al paciente, después analizar el caso desde varios costados tratando de que la cultura del clínico no sea un punto ciego en el trabajo (de ahí la cantidad de personas), es decir, analizar con una gran diversidad de ideas el caso. Pero una función fundamental del trabajo en grupo analizar las *contratransferencias*, lo que cada caso provoca en los miembros del equipo.

Sin ser profesionales en este autor trataremos de ejemplificar el trabajo con un caso que él mismo utilizará de ejemplo en este mismo artículo. Se trata del señor B²¹², obrero francés que lleva 25 años de habitar en este país pero que es originario de Kabyle (comunidad del norte de Argelia con población exclusivamente Berbere). A la muerte de su hijo, B realiza un viaje a Kabyle y al retornar a Francia presenta *afecciones en todo el cuerpo*²¹³. Después de una sesión relata haber estado con un brujo quien le ha asegurado que tres miembros de su familia lo habían envenenado; al parecer existe una disputa familiar y cierto resentimiento que contextualizan la posibilidad de envenenamiento y que al mismo tiempo la confirman.

El trabajo de Nathan y su grupo consistirá en recrear la escena del envenenamiento, razones de éste y momento del mismo lo que permite al paciente comenzar a hablar, dentro de la contención del grupo a hablar de los contenidos culturales del evento, lo que permite el trabajo etnopsiquiátrico. Y Nathan llegará a la conclusión de que

“[No es posible interpretar el discurso cultural como si éste fuera el discurso del paciente], ya que el material cultural es el continente y no el contenido del discurso; *es eso que permite la palabra, no es la palabra.*”²¹⁴

Lo que Nathan propone es reconstruir las condiciones de posibilidad de elaboración discursiva; al generar la situación en la que el paciente mismo se ha visto contextualizado para enfermar, también genera la posibilidad de que él mismo pueda hablar de ello y enfrentarse a ello, pero en el mismo terreno, no en

²¹¹ *Ibidem*

²¹² Censura del autor

²¹³ No hay más detalles en el texto de la afección corporal.

²¹⁴ *Ibid.* P. 70. Subrayado mío.

el terreno occidental sino en el terreno mismo en el que se ha generado. La última frase parece contener la idea principal del autor: así como la cultura es generadora de posibilidades de enfermedad propias, también es el origen de la posibilidad de hablar de ello, otorga las palabras para apropiarlo, conocerlo y trabajarlo; si se trata de restablecer la condición en la que la enfermedad misma ha sido adquirida es para poder, en ese mismo lugar, plantear posibilidades culturales de cura.

El problema es que Nathan da mucha importancia a la escenificación, es decir, supone que la parte imaginaria de la escena es suficiente para permitir una simbolización de la misma y le quita fuerza a la posibilidad discursiva misma, es decir, a la alternativa narrativa de la escena misma en donde también puede encontrarse todo un despliegue imaginario y simbólico y que no necesariamente está entregado al replanteamiento visual de la escena sino a la recomposición discursiva de la misma.

El síntoma histérico que ha descrito Freud es un ejemplo claro de reescenificación simbólica de un evento aparentemente ocurrido, él mismo ya implica la escena sobre la que se soporta y la palabra permitirá una posible reescritura de ello. Las palabras se posicionan sobre la falta de escena y permiten la reescritura de la misma sin la vivencia, este fenómeno descubierto en las histéricas freudianas parece no ser tomado en cuenta por Nathan quien intenta la escenificación de la experiencia como medio de salida.

Sin embargo, y diciendo algo a favor de la idea nathaniana, la pretensión es regenerar el ambiente cultural en el que se ha constituido la enfermedad y desde ahí permitir el despliegue mismo de la cultura para que éste permita la realización de la cura. Finalmente, el resultado es una parcialización cultural que impediría el contacto de dos culturas en un acto clínico.

Es bastante interesante este planteamiento porque al final es cierto que una cultura no puede, de ninguna manera abordar a otra sin deformarla y forzarla a entrar en los patrones dentro de los que la primera establece. Pero quizá si nos inclináramos a la idea de la constitución subjetiva universal las posibilidades serían totalmente otras.

La salida de Nathan se detiene ante un hecho evidente: no importa cuánto se busque la escenificación y la reconstrucción del ambiente cultural, el objetivo es la cura y ésta es la mirada occidental; el progreso, la salud y el reordenamiento del organismo o de la vida individual y social de una persona no son más que repeticiones de un discurso occidental capitalista al que se verá llevado el paciente. Por decirlo coloquialmente, se monta un documental etnográfico en una pantalla occidental.

Pero, antes de dar por terminada la lectura de este autor es necesario considerar los problemas que él mismo ha sido capaz de ver y no las soluciones que podemos criticar con cierta facilidad. En primer lugar, es cierto que el gran

problema de la psiquiatría (y de cualquier servicio social público) es que ha sido construida sobre un modelo plenamente capitalista y que, además, este modelo tiende a modificarse para mantenerse, igual que cualquier otro. Éste es el gran problema: vencer una visión construida sobre un modelo parece ser una labor titánica o –quizá- imposible; si nos sostenemos un poco más con Tobie Nathan es porque ahí donde parece cometer un exceso de imaginario, descubre quizá el punto débil de las representaciones culturales occidentales.

Nathan dice que la dureza teórica de las terapias en general únicamente puede producir modificaciones aparentes, es decir, visibles únicamente desde el interior del modelo médico, pero que no fácilmente terminarán en modificaciones estructurales en aquella persona ajena a la figura cultural occidental. Su propuesta es encontrar la manera de silenciar ese discurso occidental y permitir que las representaciones culturales del paciente sean ejes rectores en su mismo trabajo. Hasta aquí el problema está excelentemente planteado ¿cómo deshacerse de occidente cuando se trabajará con una persona no occidental?

Europa tiene muchas salidas; cada una un esfuerzo por resolver este problema y todas centradas en la particularidad cultural de aquel o aquellos que son recibidos en los servicios de salud pública (salud mental, nos compete a nosotros). La competencia cultural es una de ellas; figuras como el mediador cultural intentan resolver el problema y, en el caso de Tobie Nathan, el tratamiento etnopsiquiátrico apuesta por ser una solución.

El servicio etnopsiquiátrico, como hemos dicho antes, consiste en transformar el ambiente occidental en un ambiente neutral o cargado hacia las representaciones culturales del paciente²¹⁵. En algunos casos serán un grupo de participantes de diversas culturas quienes no sólo recibirán al paciente, sino que interpretarán desde sus puntos de vista propios el suceso clínico transferencial y contratransferencialmente.

Éste es, tal vez, el costado más criticable en la apuesta nathaniana, ya que la prevalencia de lo imaginario no es una solución a la falta de comprensión sino un pasar por alto la imposibilidad de comprensión. Sin embargo, no deja de ser una denuncia: existe un hueco que la psiquiatría no puede llenar y en el dispositivo que él mismo plantea encontramos, por fin, franqueado el problema.

“Ya que el espacio técnico debe ser redondeado con la teoría constituyendo el núcleo de las interpretaciones, hemos sido conducidos a modificar la manera en que recibimos a los pacientes...”²¹⁶

²¹⁵ Nathan, Tobie (1993). ... *fier de n'avoir ni pays, ni amies, quelle sottise c'était: principes d'ethnopsychanalyse*. Francia; La pensée sauvage. P. 46 y sigs.

²¹⁶ P. 50.

Esta modificación toca dos puntos: La lengua en la que se construyen espontáneamente los pensamientos de una persona y el complejo proceso de demarcación de sí mismo y del otro²¹⁷. Ésta es la denuncia del problema en Nathan y, más allá de sus soluciones posibles, podemos encontrar una coincidencia con aquellos problemas que el psicoanálisis mismo había planteado.

La lengua y el pensamiento habían sido problemas lingüísticos durante mucho tiempo, problemas que, sin embargo, son verdaderos problemas culturales. No intentamos colocarnos sobre el debate acerca de si es la lengua lo que modela el pensamiento de los hombres o ésta es sólo una forma de expresarlos²¹⁸, sino dejar en claro que Nathan ha sido capaz de notar que en la lengua existe no sólo un problema sino una posible forma de enfrentarlo. El idioma, la lengua hablada por un paciente es la primera y fundamental manera de permitir que su ambiente cultural esté presente ahí donde él mismo se encuentra. La posición – demarcación dice Nathan- de sí mismo y del otro, el juego relacional entre estos dos elementos coincide con aquello que desde Freud podemos llamar transferencia, es decir, qué y quién es el paciente para sí y quién o qué es el analista también para el paciente; qué posición ocupan ambos en un discurso que se construye como parte de un trabajo posiblemente terapéutico.

Plantear un problema no es resolverlo y las soluciones no siempre tienen el nivel del planteamiento mismo, así que Nathan ha dejado el problema escrito y con él un despliegue de otras dificultades que deberán ser tomadas en cuenta; claramente después de él y junto con él, se han escrito un sinnúmero de alternativas de las que hablaremos más adelante. Pero también se ha escrito una alternativa para generar una nueva manera de pensar los problemas culturales en los servicios psíquico-terapéuticos y hasta aquí es a donde decidimos y podemos acompañar a Nathan, más allá sabremos seguir la línea de los problemas antes de pronunciarnos por una solución; sin embargo, aún es necesario conocer algunas alternativas actuales.

4.3.3 Convergencia de la problemática en ambos modelos

No es difícil observar los puntos de encuentro entre estos dos modelos; evidentemente no nos enfrentamos a discrepancias en la práctica sino a convergencias en la problemática. Tanto en Devereux como en Nathan vemos un reconocimiento primordial de la imposibilidad psiquiátrica occidental; ambos denuncian la pobreza de un ambiente psiquiátrico occidental ante un individuo culturalmente ajeno. El punto de partida de los dos es éste y sus desarrollos posteriores responden a un intento de solución que, como estamos acostumbrados a ver, redobla el problema.

²¹⁷ *Ibíd.* P. 50-52.

²¹⁸ Esta segunda alternativa no deja de parecerse de una pobreza extrema y esgrimirla no es más que un acto de desconocimiento del hombre.

Si seguimos con cierta fidelidad ambas propuestas, podemos observar que la dificultad radica en la diferencia y en la falta de herramientas para franquearla, eso es, en el caso de Nathan, lo que se intenta resolver por medio de su modelo etnopsiquiátrico. Nosotros diremos que este esfuerzo se queda corto por desconocer aún otros elementos determinantes de lo que podríamos llamar constitución psíquica, por ejemplo, desconocer el mundo simbólico por dar mayor importancia al diseño imaginario de un ambiente aparentemente familiar para el paciente. Pareciera que se trata de conformarse con una apariencia sin seguir la huella absoluta de la determinación lingüística de toda posibilidad simbólica. El intento de solución es una repetición del mismo problema, a saber, la “verdadera” dificultad cultural del individuo sometido a la práctica etnopsiquiátrica.

Éste es el problema que se replantea una y otra vez ante los nuevos modelos de abordaje psiquiátrico: no es el problema de un individuo enfrentándose a una nueva cultura, tampoco es el problema de una cultura que recibe a un huésped al que no insertó desde la primera infancia en sus dispositivos específicos; no es la dificultad de una ciencia para hacerse cada vez más universal ni es la dificultad de un profesional para ampliar su campo de trabajo; lo que no encuentra solución en estos primeros esbozos prácticos es el enfrentamiento de un hombre, cualquiera, con la forma cultural a la que hace frente con su propia existencia. Es decir, el problema radica más bien en aquello que un hombre ha adquirido como residuo particular de las formas culturales en las que se ha visto inmerso y a partir de las cuales se constituyó tanto psíquica como socialmente; porque, como ya hemos esbozado a lo largo de este trabajo, la cultura no se hereda más que estructuralmente, todas sus formas, variaciones, desviaciones y modificaciones no se adquieren más que a partir de una interpretación de las mismas o como ya dijimos, de una manera residual específica, única y concreta.

Si podemos hablar de conflicto es a partir de esta discrepancia entre cada hombre y la cultura que lo determina –nunca las culturas receptoras, éstas reciben los resultados de aquella primera determinación; esta conjunción no lograda o lograda parcialmente es lo que hace imposible la representación de un ambiente cultural específico, ya que resulta imposible conocer, por un lado, la totalidad de una forma cultural²¹⁹ y por otro, los puntos de discrepancia entre ésta y un individuo cualquiera proveniente de ella. Por lo tanto, se tiene una doble distancia del problema y esto es lo que, desde la psiquiatría no habría podido resolverse.

Lo que se puede observar en los dos modelos es que el primer problema es perfectamente visible: la psiquiatría occidental está incapacitada, por su constitución cultural primordial, para hacer frente a fenómenos culturales distintos

²¹⁹ Sabiendo que los nativos viven esta imposibilidad, un observador externo tiene una dificultad mayor aún porque no sólo tiene que observar una totalidad imposible sino que debe haber observado sus discrepancias culturales propias y conocer los puntos ciegos que provocan las referencias personales.

para y ante los que resulta ajena. Pero, en ambos casos, al tratar de resolver el problema se plantea la segunda cuestión que resulta irresuelta hasta el momento, a saber, el problema de la aprehensión y apropiación de una forma cultural específica.

La solución, hasta el momento, pone de manifiesto un problema que no había sido observado hasta ahora: el verdadero problema de las psiquiatrías culturales o, quizá el problema de la cultura y la personalidad tal y como se produce una y otra vez en cada hombre.

La cuestión que quizá no había permitido observarlo de esta manera es que había habido un enfoque directo hacia los casos límite, es decir, las situaciones en las que una persona cualquiera provocaba desequilibrios visibles en un entorno social concreto, básicamente en el enfrentamiento con las culturas occidentales y, más concretamente, con el fenómeno de la migración y la “enfermedad mental”. Sin embargo, siguiendo estas dos propuestas, podemos comenzar a suponer un camino que resuelva el problema superando los puntos débiles de las posturas psiquiátricas de consideración cultural.

Para resolver este problema es posible seguir la línea de algunas instituciones que lo enfrentan en la actualidad y conocer sus propuestas teóricas y las posibles soluciones que efectúan. El siguiente capítulo estará enfocado a mostrar algunas alternativas y los fundamentos teóricos que las respaldan.

Capítulo 5 Algunas instituciones construidas sobre estos modelos

No estaba previsto que este trabajo pudiera convertirse en un trabajo de observación participante por encima de un trabajo de registro auditivo de los discursos corrientes en el ambiente médico psiquiátrico; sin embargo, es un hecho que al formar parte de una institución de trabajo intercultural en el área de la salud mental se puede obtener más que puras entrevistas y grabaciones auditivas de lo que ahí sucede. Participar activamente en una institución, en un ambiente al que podemos llamar en todo caso antropológico y con intereses antropológicos, permite entrar profundamente al ambiente, a las creencias, a los soportes a los puntos ciegos y, básicamente a todo ese discurso que no puede decirse con plena conciencia.

Originalmente no pretendíamos llevar este estudio más allá de lo que nos podría ofrecer la posibilidad de entrevistarnos con los actores principales de este cambio científico que reposa tras la etnopsiquiatría; sin embargo, ellos mismos son quienes nos han abierto las puertas no sólo de sus saberes sino de eso que no saben e ignoran de sí mismos y de su trabajo, de sus instituciones y de su joven ciencia.

Es por esto que, más allá de entrevistar y conformarnos con citar y citar los saberes de nuestros hoy amigos médicos, hemos decidido grabarlos en acción, sentarnos al lado de ellos a mirarlos trabajar, a escucharlos hablar y conocerlos en el campo, frente a esas personas con las que pretenden relacionarse más allá de las cuestiones culturales que los separan, que les generan un abismo de comprensión a veces infranqueable. Este trabajo no es únicamente una recopilación de saberes etnopsiquiátricos ni una reunión de relatos acerca de una práctica ni de historias que justifiquen la existencia de un campo de conocimiento sembrado en dos terrenos diferentes; este trabajo es el producto de una observación rigurosa que ha encontrado un sustento firme en la buena voluntad de aquellos que nos han abierto las puertas de sus instituciones y de sus discursos.

Así pues queremos hablar del trabajo que realizan estas instituciones en parte desde los datos obtenidos a partir de algunas entrevistas y de la observación y el registro sonoro que realizamos de algunas sesiones clínicas, conferencias, presentaciones públicas, discusiones inter e intrainstitucionales y, principalmente, gracias a la posibilidad que tuvimos de participar activamente y como parte de los equipos de trabajo en una de ellas.

5.1 Programa de psiquiatría transcultural del Hospital Val d'Hebron, Barcelona, España.

En Barcelona fue posible conocer a algunas personas del área de psiquiatría de este hospital donde existe un programa muy fuerte de trabajo con migrantes en el que no sólo brindan el servicio público a gente de otros países que lo requieren

sino que además forman clínicos en mediación cultural y realizan constante investigación en temas de transculturalidad.

Lamentablemente no fue posible profundizar más en la labor de esta institución debido a que las visitas a este país fueron esporádicas y el cuerpo fuerte de nuestro estudio de campo se realizó en Francia; sin embargo se obtuvieron algunos datos importantes en materia conceptual para introducir un tema que es constantemente discutido en los países marcados por el fenómeno migratorio.

En una entrevista con parte del equipo de trabajo de esta institución y en un intercambio realizado con el centro Minkowska, obtuvimos elementos para desarrollar las siguientes premisas en torno al trabajo de este hospital español.

El trabajo principal en materia transcultural es la formación y utilización de una figura clínica especializada que poco a poco se ha ido desarrollando con más fuerza y aceptación dentro del medio hospitalario. El *Mediador cultural*, es un profesional que participa en ciertas sesiones clínicas en las que sea el paciente o el clínico requieren su presencia; su función es

“...[en primer lugar] responder al principio ético de igualdad. Todos los usuarios deben tener los mismos derechos y responsabilidades vistas al sistema sanitario. Si un usuario no puede entenderse con su médico o ciertas diferencias culturales entre el profesional y el paciente impiden abordar un caso concreto, el mediador intercultural puede facilitar la comprensión y encuadrar el mensaje de uno para que el otro lo entienda. El mediador intercultural facilita que el usuario tenga una atención de calidad y que el profesional sanitario pueda hacer su trabajo de forma más efectiva al trabajar con minorías étnicas...”²²⁰

Básicamente se habla de un personaje que participa en la sesión clínica no haciendo el papel de clínico sino de *mediador* entre el clínico y el paciente para traducir sea ya sea para uno o para el otro de los actores la perspectiva cultural del cada uno; es decir, que tiene la función de “facilitar” la comunicación entre los dos personajes que constituyen el ejercicio clínico con la finalidad de ofrecer a cada usuario las mismas oportunidades de recibir un tratamiento adecuado a su necesidad específica.

La premisa principal de esta consideración es que la comunicación adecuada entre paciente y clínico posibilita no sólo el entendimiento sino el tratamiento adecuado a cada caso. Cuando en este hospital se habla de transculturalidad parece que también se habla de trato idéntico para cada usuario del servicio médico público sin sesgos de ningún tipo, incluidos los culturales y para ello se

²²⁰ Entrevista realizada como parte de la estancia de investigación que da cuerpo al trabajo de campo de esta tesis con la Mtra. H-W. Revollo psicóloga del programa de Psiquiatría Transcultural en el Hospital Val d’Hebron, Barcelona, España, Primer semestre de 2010.

genera esta figura que intentaría vencer las barreras culturales que pudieran provocar un trato diferenciado dentro de la clínica hospitalaria.

La formación de este profesional debe tomar en cuenta diversos factores entre los que se destaca, en primer lugar, el uso de la lengua del paciente (además obviamente de la lengua del clínico y de la institución en general) y en segundo el conocimiento tanto de la cultura del paciente como de la del clínico. Ambas consideraciones tienen un fin interpretativo, es decir, gracias a la lengua se cubre la necesidad de traducción pero al conocer las dos culturas se cubre otra necesidad, a saber, la de interpretación cultural por medio de la cual el mediador puede hacer saber tanto al clínico como al paciente exactamente qué y en qué sentido uno y otro se expresan en el marco de la relación clínica.

Su trabajo, como su nombre lo indica, consiste en mediar la relación clínica intercultural con la finalidad de homogenizar los criterios de los dos principales actores y poder, de un lado, hacer que se comprenda el padecimiento en su contexto cultural y del otro hacer que se conozca y entienda el curso del tratamiento, generar consciencia de la situación y facilitar el vínculo y la continuidad del tratamiento.

Detrás de estos planteamientos existe una definitiva aseveración respecto al papel de la cultura sobre los hombres. Al considerar la necesidad del mediador cultural, al mismo tiempo se define al hombre como determinado por la cultura; el mediador cultural no es más que la prueba clara de la idea de que hay dos culturas diferentes en oposición en un encuentro clínico intercultural, cada uno de los personajes de este ejercicio estaría determinado por su propio contexto y esto podría hacer que no se logre transmitir un mensaje cuya recepción adecuada favorecería el tratamiento del usuario.

Pero visto de esta manera este programa define la cultura como algo que se puede conocer, el lenguaje no es lo único en lo que se pretende preparar al mediador cultural sino que se le requiere un vínculo cercano con algunos elementos culturales que permitirían generar la comunicación más allá de las dos culturas.

El papel sería más o menos el de un traductor cultural que no sólo sirve para cambiar de una a lengua a otra la información sino que cambiaría los contextos culturales de manera que haría, a cada uno de los actores de este ejercicio, conocer en su propio contexto la situación planteada por el otro.

El mediador cultural es la marca de una concepción cultural específica. Es cierto que no sabemos exactamente qué elementos de las dos culturas debe conocer un mediador ya que en la entrevista no se obtuvo esta información, pero sabemos que sean los que sean son elementos que pasan al mediador en la forma de conocimientos y este conocimiento es posible precisamente por que dichos elementos se caracterizan por ser aprehensibles en el sentido de la razón.

La competencia cultural en este caso consiste en estar preparado en una cultura específica, desde la lengua hasta los usos y costumbres del contexto regional de una persona cualquiera; un mediador entonces debe prepararse más como antropólogo que como médico o servidor sanitario ya que su trabajo implica el conocimiento profundo de una cultura para ser capaz de moverse entre uno y otro contextos dentro de una sesión clínica y ésta pueda efectuarse sin inconveniente.

El trabajo atribuido al mediador cultural nos revela también la necesidad específica tan concreta que tiene este personaje ya que su preparación sólo puede ser muy extensa antes de ejercer como mediador cultural. La lengua, en este sentido, no sólo sería insuficiente, sino que sería sólo un paso hacia un conocimiento mayor. Es probable que por esto los mediadores culturales encuentren un beneficio al ser migrantes ya que desde ahí podrían asegurar que conocen la cultura de algún paciente de la misma cultura de ellos.

Más adelante observaremos que éste no es la única manera de concebir al mediador pero antes dejemos en claro que al generar esta función clínica el programa en el que ha sido implementado y desde el que se desarrollan programas de formación en mediación cultural, tiene dos definiciones implícitas que marcan los caminos posibles a los que se entrega la práctica. En primer lugar la definición de cultura como signo, es decir como *algo de lo que se puede decir algo* o como dijimos en el tercer capítulo de esta tesis, *lo que dice algo a alguien*²²¹. Por ello es que la cultura es tan interpretable que se puede formar a un mediador en la cultura de otra persona o en la comprensión de la propia (en el caso de terapeutas inmigrantes) de manera que una persona en clínica sea el reflejo de su propia cultura y la puesta en obra de la misma. Justo aquí encontramos la otra definición implícita en esta función de mediador cultural, a saber, el hombre como determinado o por lo menos influido por *la cultura*, es decir, que sus experiencias culturales son la causa de su distancia con el clínico y al mismo tiempo el medio de abordaje de los casos; entonces es posible hacerle saber no sólo en su lengua sino en sus concepciones del mundo culturales en qué situación se encuentra y cuál es el camino a seguir.

En este sentido podemos reencontrarnos con el planteamiento nathaniano que consiste en montar una escena que asemeje el sitio y el trabajo clínicos al contexto cultural del usuario de un servicio clínico psicológico o psiquiátrico. Evidentemente en este hospital no se plantea la necesidad de montar una escena íntegramente igual a la del contexto de la persona pero sí se pone en marcha la idea de que ese que habla conoce y está inmerso en su cultura y que al conocerla competentemente se abren vías de comunicación definitivas que ayudarán al paciente a asumir, aceptar y comprometerse con el tratamiento al que sea remitido.

²²¹ Cf. *supra* capítulo 3

Sin embargo, estas dos definiciones no son absolutas en los sistemas de trabajo psiquiátrico inter y transcultural, en este texto por lo menos expondremos una más que se constituye de manera diferente y que, por lo tanto, muestra estos dos conceptos definidos de forma muy diferente.

5.2 Centre Françoise Minkowska

El Centro Françoise Minkowska de psiquiatría transcultural es un centro creado en París, Francia con la finalidad de recibir a migrantes de cualquier región del mundo sin delimitar estratos de ningún tipo, sea social, económico, político o de cualquier otra índole. No hay preferencias raciales y ni siquiera las situaciones irregulares en materia migratoria son un impedimento para la atención de cualquier persona que lo requiera.

En el Centro es posible acceder a servicios de tipo psicológico, psiquiátrico, trabajo social e incluso consejería legal. Ahí laboran una gran cantidad de profesionales en estas áreas que se caracterizan por provenir de diversas naciones, es decir que el Centro es incluyente no sólo en el servicio público sino que lo es también con el personal que brinda el servicio. Esta cualidad es una ventaja por la diversidad de culturas que se encuentran cada día conviviendo e intercambiando conocimientos con respecto al mundo migratorio y al mundo psíquico.

Además de todas estas funciones el Centro Minkowska realiza algo más que una función pública terapéutica o de consejería; una buena parte de sus funciones consisten en la formación terapéutica, la investigación, el desarrollo académico y la producción de conocimientos en los ámbitos en los que se involucra la institución.

Así pues existe un grupo de *terapeutas en formación* (sobra señalar que de diversas culturas) a quienes se les asignan ciertos casos, es decir algunas de las personas que solicitan el servicio a la institución. Estos terapeutas se encuentran asesorados por los psicólogos y psiquiatras que laboran para el Centro y se busca formarlos no sólo en competencia clínica sino competencia cultural, lo que es definido de una manera particular en esta institución²²². También existe un grupo de *Investigadores asociados* que son estudiantes de diversos niveles o investigadores que realizan sus propias líneas de trabajo al interior del Centro. Estas investigaciones, que no necesariamente son generadas por el centro, se ven apoyadas por los recursos académicos, bibliográficos y poblacionales de la institución; así un investigador asociado tiene acceso a pacientes, a expedientes clínicos, a terapeutas, psiquiatras y consejeros, además de todas las actividades académicas (seminarios, cursos, conferencias, congresos internos), a la biblioteca

²²² Cf. la conclusión de éste capítulo.

interna, a las publicaciones y a cualquier producto de la institución a cambio de colaborar sea clínicamente o en investigación con la misma.

Finalmente, están todos los servidores públicos del centro que son quienes reciben y trabajan directamente con los usuarios del mismo y quienes, a la vez, son los formadores de las siguientes generaciones de profesionales. Gracias a toda esta gente la institución se encuentra preparada para enfrentar con muchísimas herramientas cualquier situación en materia de migración y, principalmente en lo referente a situaciones que impliquen cuestiones psíquicas; para ello existe todo un dispositivo que está especialmente diseñado para conocer y atender las necesidades de prácticamente cualquier usuario.

5.2.1 MEDIACOR

La principal herramienta de esta institución es el servicio de MEDIACOR (Mediation, accueil, orientation; mediación, recepción y orientación), que está dedicado, como su nombre lo indica, a recibir por primera vez a la gente que solicita un servicio a la institución. El principal trabajo de este servicio consiste en brindar una primera entrevista a cualquier solicitante de los servicios y trabajar una sesión con él para escuchar exactamente la demanda con la que se presenta y saber, en primer lugar, si el centro es capaz de responder a esta demanda, es decir, si se encuentra en el lugar adecuado para brindarle un servicio propio de acuerdo con sus necesidades.

El área se compone por un grupo interdisciplinario formado por trabajadores, estudiantes e investigadores de la institución, dedicados sea la psiquiatría, la psicología, al trabajo social y a la orientación jurídica, pero principalmente a este grupo lo caracteriza la diversidad cultural y lingüística, lo que deviene la primer herramienta multicultural del Centro.

De inicio MEDIACOR tiene dos objetivos primordiales, primero sondear al paciente y detectar sus necesidades; es muy común que inmigrantes que no tienen papeles o que no consiguen trabajo se acerquen al Centro en la búsqueda de una solución a estos problemas, sin embargo, aunque se les puede brindar orientación en estos sentidos, no es parte de las funciones institucionales resolver problemas de esta índole, así que estos pacientes son redirigidos a otras instituciones capaces de ayudarlos en estas otras cuestiones. Si el servicio requerido finalmente es psicológico o psiquiátrico entonces se da paso a la siguiente fase.

La segunda actividad dentro de MEDIACOR consiste en detectar el tipo de problemática de la persona para posteriormente canalizarla al servicio y con el profesional adecuado. Lo que se considera en este momento es una primera aproximación diagnóstica, es decir, evaluar de primera mano el posible padecimiento del posible paciente y darle un diagnóstico de primera vista con la finalidad de dirigirlo al lugar óptimo.

Aunque los criterios diagnósticos de los manuales estadísticos (DSM IV y CIE 10) son considerados en una primera evaluación con los pacientes de MEDIACOR, otros criterios como los psicoanalíticos o los producidos por las psiquiatrías de consideración cultural son tomados en cuenta antes de decidir respecto a las líneas de trabajo clínico; pero la principal consideración de esta área es la lengua en la que habla el paciente y toda una concepción del hombre y de la psique reposan detrás de ello.

5.2.2 La metáfora más allá de la cultura

Es lógico pensar que una institución que está enfocada a trabajar con migrantes en el plano de la salud mental considere, antes que cualquier otra cosa, la cultura y todas las relaciones de ésta con la constitución psíquica o con cualquier problemática en este nivel. Es evidente que un gran motivo de consulta en una institución de este tipo sea el *choque cultural*, es decir, el enfrentamiento súbito y brusco al que se ve sometida una persona que proviniendo de una cultura distinta se enfrenta a las diferencias y las exigencias de otra cultura absolutamente nueva; de hecho, grandes hospitales producen demasiada investigación a este respecto, sin mencionar la generación de profesionales especializados en este sentido²²³.

Sin embargo, Minkowska no parece hacer central el asunto del choque cultural en el primer servicio sino que considera la lengua como factor fundamental de trabajo; más allá de un asunto netamente comunicativo existe un asunto epistemológico que respalda esta primera decisión.

Después de la primera entrevista el grupo interdisciplinario se queda en la sala a discutir una serie de temas vinculados con el caso y el primero de ellos es a dónde debe ser dirigido, pero más allá de pensar si el caso es un caso psiquiátrico o psicológico, se considera si el paciente debe ser enviado con algún clínico que hable la misma lengua o si el paciente es capaz de llevar un tratamiento en la lengua receptora, es decir, en francés; si esto es posible será dirigido, dependiendo de la complejidad del caso, a alguno de los especialistas en psicología o psiquiatría del centro o también con alguno de los investigadores asociados que estén formados en clínica si es que estos se han ofrecido para recibir pacientes o, dado el caso, con alguno de los terapeutas en formación que llevará el caso supervisado por uno de los clínicos del Centro.

En caso de que la lengua sea una dificultad para el paciente y sólo pueda llevar la consulta en una lengua cualquiera que no sea francés, entonces será dirigido hacia uno de los posibles clínicos que sean capaces de acompañar el trabajo clínico en la lengua específica del paciente. En los casos en que ninguno de los clínicos domine o conozca esta lengua, entonces se busca en un listado de

²²³ Cf. *supra*, Mediación cultural.

trabajadores externos alguno que sea capaz de llevar el caso en el idioma requerido y si finalmente no existe algún clínico con este dominio, entonces se recurre a un traductor preferentemente formado en clínica o con nociones de mediación cultural.

Puede observarse que la insistencia consiste en hacer el trabajo enfocándose a la capacidad lingüística del paciente y principalmente a ésta. Pero ¿por qué no hacer centrales las determinaciones culturales? Muchos teóricos han escrito al respecto como puede verse en la discusión teórica previa a este desarrollo, sin embargo Minkowska parece proponer una situación diferente: la metáfora.

Este concepto puede ubicarse dentro del discurso psicoanalítico lacaniano del que hemos hablado²²⁴ y consiste, básicamente y en palabras concretas en *poner una cosa en lugar de otra*; en este caso la metáfora consiste en poner en palabras aquello que en acto funciona en el día a día, es decir, poder hablar de aquello que se padece. Pero no basta con estas rápidas definiciones para comprender el fondo posible de este trabajo institucional: ¿En qué punto la metáfora está más allá de la cultura?

5.2.3 Posible hipótesis de la cultura: La imposible cultura

La única manera que encontramos para soportar la idea de una entidad que se encuentre más allá de la cultura es considerar que la cultura no es determinante de las individualidades que se gestan en ella; el problema es que en este punto muchas críticas pueden realizarse a este planteamiento; pero es posible sostenerlo tomando distancia de la relativización que nos podría hacer pensar que la cultura influye aunque no determina a los individuos que la habitan.

El problema aquí es el que encontramos planteado en Foucault y Levi-Strauss; los aparentes órdenes lógicos que subyacen a una cultura no se pueden ver reflejados en la profundidad de los individuos; por ello el problema del etnólogo siempre es un problema irresuelto: éste, enfrentado a una cultura de la que no es miembro, sólo puede describir los hechos desde sus sesgos personales; intentar objetividad en sus descripciones no es más que un esfuerzo banal por parecerse a las ciencias naturales de las que no puede extraer un método útil para su disciplina.

En este punto se revela el segundo gran problema disfrazado de solución, a saber, la figura del informante; el etnólogo confiado en que el informante es sabedor de *algo* relativo a su comportamiento cultural, le pregunta y en el mejor de los casos toma nota textual de lo que este personaje le relata y supone haber obtenido información de aquello que, de otra manera, no sería sino observación pura. Pero

²²⁴ Cf. *Supra De una ternaridad lacaniana y la solución al problema signo-cultura.*

al haber creado la figura del informante, el antropólogo cae en una trampa como aquello que observamos en Peirce y Saussure, es decir, su(b)pone un saber al o los informantes, un saber que sólo tiene un nombre: Cultura.

Extraordinariamente vemos que aquí, sin decirlo, el antropólogo define cultura de una manera simple: como algo de lo que se puede saber. Probablemente en este momento se pueda pensar que sobran pruebas de que acerca de la cultura se puede saber algo, por ejemplo toda la imposición de de cuestiones políticas y religiosas hechas por mediación de figuras culturales específicas (como la Tonantzin en México), pero ésta no es sino una estrategia de sometimiento, no más que una fórmula de guerra que lejos de imponer una figura cultural dentro de otra, provoca una apropiación y una interpretación acorde a modelos existentes y que no por eso son transmitidos a cada uno de los individuos por igual.

Si la cultura fuera definible como un saber, su falla fundamental no existiría. En *De cómo mueren los mitos*²²⁵ Levi-Strauss se topa con el fenómeno de la intransmisibilidad de la cultura; sea porque el contexto natural no puede soportar una figura mítica específica, sea porque el orden social requiere modificaciones de las historias o por cualquier otro motivo, existe una imposible transmisión de ese saber cultural que se supone detrás de los productos de un grupo cualquiera, un saber intransmisible que se refleja en cada individuo que fracasa frente a la adquisición cultural y se convierte en un síntoma de la misma.

Nuevamente quisiéramos pensar que la cultura entonces sería lo que permite ciertos síntomas en ciertos momentos y que cada cultura genera sus síntomas específicos²²⁶, pero entre dos esquizofrénicos, entre dos asesinos seriales, entre dos embrujados, entre dos histéricas o dos guerreros, siempre hay diferencias tan radicales que es imposible decir que existió la misma determinación para ellos aunque provengan de la misma cultura por pequeña que ésta sea.

Así pues la cultura concebida como algo de lo que se puede saber es imposible desde esta óptica y el resultado es entonces una imposibilidad de trabajo si el fondo es un saber, incluso si, a la manera de Freud, este saber es interpretativo.

Ahora hablemos de la cultura en sentido positivo. Es innegable que hay mitos y actos que parecen concretamente productos de un momento cultural específico, desde una jornada en Wall Street, hasta un bautizo o una ceremonia para comer peyote o cortar el clítoris a una niña africana, estos actos existen y muchas personas se ven afiliadas a ellos día a día; si la cultura es imposible entonces, lo que sucede con ellos es de otro orden.

²²⁵ Cf. Capítulo 3

²²⁶ No podemos evitar pensar en Durkheim y la fuerza con la que plantea esta hipótesis. Durkheim, Émile. *El suicidio*. México; Colofón, S. A.

La alternativa nuevamente nos la brinda el psicoanálisis, desde la teorización del estadio del espejo de Lacan²²⁷ sabemos que existe una tendencia yoica de constitución uniana²²⁸ y que esta constitución más que tener un fondo simbólico interpretable tiene una función simbólica, es decir que no es que exista un fondo concreto como hace pensar Freud en sus constantes interpretaciones²²⁹ sino que existe una función vacía de sentido enganchada a las posibilidades de sentido dadas a partir del tránsito por el espejo. Lo simbólico es un vacío que soporta y se soporta en lo imaginario, por ello lo imaginario es siempre una metáfora fallida del vacío.

Si estas figuras culturales –recordando que no hacemos más que una hipótesis– son continentes de un vacío, entonces eso explica la imposible adquisición de la cultura como un saber incluso si éste fuera inconsciente; no hay un saber detrás de estas figuras culturales sino un vacío y por ello, al adquirirlo, cada hombre reformula la cultura, la replica sin sentido y la corta, la sesga con cierta arbitrariedad determinada –prolongando nuestro juego hipotético– por la adquisición del vacío y por ello cada hombre es diferente.

Por lo tanto, si la cultura se ve determinada porque es posible saber de ella, entonces la cultura es imposible, pero si ésta se caracteriza por ser un vacío, entonces es perfecta y cada hombre no es más que su puesta en acto y *no hay relatividad cultural*.

5.2.4 La transferencia como puesta en acto de la metáfora de sí

Otro descubrimiento crucial del psicoanálisis y que es fundamental en el trabajo dentro del Centro Minkowska es la transferencia. Nuevamente es posible perseguir una definición de ésta en la obra de Freud²³⁰ o en el seminario de Lacan, e incluso en muchos autores que hoy siguen escribiendo y teorizando sobre la misma²³¹; nosotros seguimos lo que ya en el capítulo sobre el signo

²²⁷ Lacan, Jaques (2005). *El estadio del espejo como formador de la función yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En Escritos I. México; Siglo XXI.

²²⁸ En psicoanálisis el término *uniano* se refiere a la constitución del Yo (moi) como unidad imaginaria, utilizado en contraposición del término unario que se refiere a una unidad simbólica primordial prueba de la subjetivación del hombre. Cf. Le Gaufey, Guy (2009). *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Argentina; Ediciones literales; en especial el último capítulo titulado *Escolio. Un abuso de metáfora*, Pp. 197-216.

²²⁹ Freud, Sigmund (1998). *La interpretación de los sueños*. En Obras completas tomo IV y V. Argentina; Amorrortu. Para este tema en específico Cf. Pp. 578 y sigs.

²³⁰ Es posible encontrar un amplio resumen de la transferencia en Freud en nuestra tesis de licenciatura que fue hecha más con ímpetu que con consideraciones eruditas y que resultó un trabajo hipotético que hasta hoy no he podido dejar atrás. Atala, Jorge (2003). *¿Acting out o transferencia?* Tesis de licenciatura presentada en la Universidad de Londres, México.

²³¹ Un gran texto de fácil lectura y acceso es el recientemente aparecido de Gloria Leff (2007). *Juntos en la chimenea. La contratransferencia, las “mujeres analistas” y Lacan*. México; EDELP.

habíamos planteado: una transformación del signo en significante, un repliegue de sí y su desaparición como insistencia²³².

Lo que se pone en juego en la transferencia es la insistencia del fracaso de la transmisión cultural, es decir, que cualquier persona que se encuentra en un servicio clínico psiquiátrico o psicológico y que logra ser enganchada al mismo²³³ montará una escenificación de sus formas de adquisición y puesta en juego del vacío²³⁴. Lo que hay pues en un contexto clínico no es una cultura ni una serie de determinaciones o influencias culturales sobre un individuo, sino la maneta en la que éste recortó y remendó las formas que tuvo frente a sí mismo y las utilizó como soporte de ese vacío constitutivo. A favor de esta tesis diremos que de todos los migrantes que existen en el mundo, de todos los indígenas absorbidos por sociedades mayores, más fuertes y dominantes, solo algunos “enferman” y lo hacen de las mismas cosas que aquellos que “enferman” dentro de su propia cultura.

Así pues, si la transferencia se hace el fondo de trabajo con una persona es porque no importa de qué cultura provenga, lo que importa es lo que esa persona arrastre como cultura y esto no es más que la puesta en juego de sí mismo y de nada más. Minkowska es congruente con su interés lingüístico al hacer del trabajo individual el eje de toda posibilidad institucional, la hipótesis de que el hombre no es reflejo de una cultura y de que no son las culturas lo que choca en los hombres sino sus recursos lo que choca con las sociedades puede mantenerse en el estilo de trabajo de esta institución y toda una teoría de hombre puede derivarse de ello.

5.2.5 La lengua, herramienta de *realización* discursiva

El trabajo individual, soportado por la transferencia y realizado por la metáfora a través de la lengua, éste es el plan de trabajo de un centro que parece verdaderamente haber superado las limitaciones culturales al haber prescindido de la cultura en el trabajo individual. Lo que resta ahora es ver qué hombre puede quedar definido por este trabajo.

Regresando a la cuestión lingüística podemos ver ahora por qué ésta es una herramienta indispensable en el trabajo clínico dentro de una institución como

²³² Cf. *Supra De una ternaridad lacaniana y la solución al problema signo-cultura.*

²³³ Lo que verdaderamente requiere de técnica y sensibilidad del clínico quien debe seducir transferencialmente a una persona para que ponga en juego sus formas sintomáticas frente a él siempre a un precio específico que en el mejor de los casos es dinero.

²³⁴ Estamos frente al fin de la patologización de los hombres, hoy seríamos capaces de saber que cada hombre es la puesta en juego de un vacío fundamental y que lo que hoy llamamos patológico es un producto de la incomodidad social con respecto a ciertas formas provocadas pero no soportadas por los grupos estándares en toda sociedad. Sin embargo falta tanto para que la hegemonía médica de nuestro tiempo permita que palabras como éstas tengan un valor social importante.

Minkowska. Nathan pretende, por ejemplo, recrear condiciones para resolver problemas en personas de diversas culturas²³⁵; el DSM IV incluye un apartado de investigación relativo a padecimientos asociados a la cultura, pero Minkowska propone hablar la lengua del paciente y escuchar en esa lengua, así es posible permitir la metáfora y la realización discursiva de cualquier persona. En este centro el único saber supuesto es el que pueda poner en juego aquel que hable de sí ahí, aquel que se realice en ese sitio, que se permita y a quien se le permita poner en juego ese vacío fundamental que toma la forma o las formas de sí.

La lengua es la herramienta y la forma de poner esto en juego. La gente habla, las escenas forzadas de Tobie Nathan no pueden ser verdaderas ya que son creadas por aquellos occidentales u occidentalizados que pretenden jugar a la comprensión del *otro*, es decir, que se constituyen suponiendo un saber cultural al que renuncian pero que pretenden provocar en las escenas que montan para “aliviar” al otro en su propio contexto.

La escena de sí se monta en el acto transferencial y este acto, desde Freud, es un acto de habla, una ejecución de un discurso inacabado que encuentra su muerte en el discursar mismo; si la transferencia es escuchada tal como Lacan la mostró, entonces ésta debe ser la tendencia hacia la muerte de una insistencia, de una palabra no dicha que al realizarse se lleva consigo las escenas externas: la palabra mata y por eso la palabra cura.

Qué lejanía de la cultura como eje de un trabajo multicultural, qué aparente distancia de la competencia cultural que se propone en otros sitios. Aquí el trabajo no ignora las influencias del entorno pero no hace de ellas algo de lo que se pueda y se deba saber, sino algo que se puede realizar y, por lo tanto, puede dejar de pesar, de determinar y de limitar a personas que no encuentran recursos para salir de ello.

Si hubiéramos encontrado en Minkowska un centro de investigaciones culturales que desarrollara investigación específica respecto a figuras culturales determinadas, no hubiéramos descubierto que cuando nos detenemos demasiado en la macrofigura de la cultura nos hacemos asesinos de hombres, los ignoramos en eso que llamamos individualidad y los hacemos síntoma de nuestra creencia en un saber ordenado existente en otro lado. Cuando es la cultura lo que nos interesa como eje del trabajo clínico es un fondo transferencial lo que nos determina, una creencia en el saber y el resultado es la esclavitud de los hombres a quienes intentamos conservar como ejemplos de saberes culturales que insistimos en corroborar en ellos.

La lengua como eje del trabajo del centro Minkowska es el resultado de una figura concreta de relación con gente de culturas no occidentales, a saber, el respeto al individuo y a su existencia como tal.

²³⁵ Cf *Supra*, capítulo anterior.

5.2.6 Eje teórico del Centro Françoise Minkowska

Después de cada entrevista de MEDIACOR el equipo de trabajo se mantiene reunido y toman las decisiones pertinentes respecto al caso: una mujer, M., de origen cubano y un hombre, C., del mismo origen se presentan con un pequeño niño que parece no hablar a pesar de tener una edad avanzada; el equipo resuelve –después de haber observado la dinámica familiar- recibir en consulta no sólo al pequeño B. sino a los tres miembros del grupo. Sin imponer esta decisión se les recomienda esta forma de trabajo y M. acepta inmediatamente pero C. definitivamente se resiste y dice que quiere pensarlo.

Tanto B, como M. son dirigidos con psicoterapeutas diferentes en el Centro, uno dedicado a niños y el otro enfocado en adultos en general; ambos en francés ya que el niño había crecido en este idioma y la madre era capaz de manejar la lengua perfectamente por vivir en este país.

Poco tiempo después el padre solicita la consulta personal y es enviado con un psicoterapeuta del grupo de investigadores asociados que habla español pero que también domina el francés. La razón de esta decisión es únicamente que los horarios de los que dispone C. son horarios en los que la gente del Centro se encuentra ocupada y este terapeuta del grupo de investigadores no ha recibido pacientes en ese momento; sin embargo existe un segundo criterio para seleccionar a esta persona.

Durante la primera entrevista se nota que C. es un hombre *duro* que parece ejercer un dominio absoluto sobre su familia; el grupo de trabajadores discute y determina la posible influencia de este hombre sobre los otros dos miembros del grupo y por ello es que se decide escucharlos por separado, tratando de prever esta influencia en el trabajo personal de madre e hijo. También se opina de manera generalizada que este hombre parece ser muy agresivo y tratar de encubrir esta agresividad con la apariencia comprensiva y amable que trata de mostrar en la entrevista, pero notoriamente parece tratar de ocultar algo.

Así pues, el terapeuta encargado de trabajar con C. es un psicólogo con cierta experiencia y capaz de soportar la tendencia dominante del paciente y que, además cuenta con dos herramientas claras para escuchar ese más allá de la apariencia que este hombre busca mostrar.

El trabajo, más que cultural, es un trabajo que se ha adaptado a la situación familiar de un grupo que tiene por síntoma el padecer de uno de sus integrantes y que, más allá de su origen cultural, muestran una dinámica con la que se debe romper para poder trabajar con los miembros como individuos y no como una familia producto de un estilo de vida producto de una sociedad específica.

En un segundo caso, una mujer V. de uno de los países de Europa del este se presenta. Ya de entrada, con una traductora no formada en mediación cultural, debido a que ninguna persona en el Centro era hablante de la misma.

En este caso se observa una mujer muy mayor, pasados los setenta años, encorvada, reticente a entablar conversación y si lo hacía era con un tono de voz sumamente bajo ocupado para a penas decir palabras breves y frase aisladas. Ella no asiste por voluntad, es llevada por una representante de un grupo social que trabaja con población adulta migrante en París, que no tiene servicio psicológico ni psiquiátrico.

La historia de esta mujer que había presenciado la guerra y había vivido el resultado de ésta, era extrema en muchos sentidos: hambre, abusos, tortura y demás calamidades que se pueden encontrar como resultado de un suceso como éste.

El trabajo con ella, desde la primera entrevista, consiste en intentar establecer un diálogo por mediación de la traductora y tratar de observar las capacidades de juicio, síntesis, ubicación espacio temporal y demás funciones intelectuales superiores de una mujer que de primera vista parecía estar desconectada del mundo. Evidentemente el trabajo en esta primera sesión resulta muy complejo ya que no se logra obtener mucha información de la paciente pero es posible notar que ella si sabe que se encuentra en una institución rodeada acompañada de un grupo de personas que dirigen su atención a ella.

A pesar del mutismo en el que se encuentra parece, en ocasiones específicas, reaccionar con su cuerpo (levantando el rostro, girando el cuerpo hacia el grupo) a ciertas intervenciones realizadas sea llamándola por su nombre, sea por medio de la intérprete. Así pues se decide enviar a esta mujer con un psiquiatra-psicoterapeuta con dominio de la lengua de esta mujer, intentando hacer de la figura de la mediadora algo de lo que se pudiera prescindir para realizar el trabajo sin triangulaciones que pudieran desviar los objetivos terapéuticos.

Este segundo caso aparentemente es de una dificultad mucho mayor que el primero. Los estragos hechos por una vida tan difícil como la que llevó a esta mujer al estado actual son fuertes y los resquicios de ello se notan en su actitud frente a la vida; la única verdadera posibilidad es prestarle atención directamente a ella, una vez más, individualizándola, escuchándola desde su particularidad.

La propuesta de Minkowska y del grupo de trabajo que conforma el MEDIACOR básicamente consiste en observar el padecimiento de cada persona desde tres ópticas principales: primero desde el costado diagnóstico, es decir desde una perspectiva clínica, sea desde el costado psiquiátrico o desde el psicológico, un diagnóstico enfocado a la patología posible de la persona en consulta, lo que en el

centro es llamado *Disease*²³⁶. El segundo costado es enfocado a cómo esta persona vive el padecimiento, cómo se relaciona con éste, si lo sufre, si lo vive como una forma normal de existencia, si le hace problema en la vida cotidiana o no y demás avatares relativos a las consideraciones patológicas, experiencia conocida como *Illness*. Finalmente la consideración social, es decir cómo es que el entorno de una persona vive el padecimiento de ésta, si la sociedad lo acoge, lo margina, lo denuncia, lo acepta, lo acompaña, lo reprime, lo encierra, lo tolera, es decir la inserción social de lo patológico, a esto se le conoce como *Sickness*.

Estos tres términos engloban nuevamente la concepción de hombre como individuo, pero esta vez dejan ver no sólo el influjo social y cultural de un ambiente sobre una persona sino que, además, permiten ver que cada sociedad recibe la patología de alguna manera y que la patología se vincula con el entorno en muchos sentidos. Observando detenidamente este modelo de trabajo puede notarse que la concepción individualista del hombre se mantiene pero que las determinaciones de esta individualidad quedan claramente señaladas sin hacerlas las razones o motivos del padecimiento en sí.

El término *Disease* permite comprender la patología de una manera universal; de ahí que el costado médico sea tan importante ya que la psiquiatría ha intentado observar la enfermedad psíquica del hombre en sus fundamentos esenciales de manera que lo que es verdaderamente patológico no sea únicamente el producto de un entorno social específico que marca desviaciones grupales y no verdaderas enfermedades del hombre²³⁷. El diagnóstico en Minkowska es crucial por este primer abordaje que determina el proceso terapéutico general.

Cuando se habla de de la experiencia de la enfermedad del paciente se puede nuevamente escuchar el fondo individualista de la concepción de hombre en esta institución; cada hombre hace experiencia de sí en el mundo y ésta es crucial porque el hombre ante su propia experiencia reacciona de manera personal, usa mecanismos que lo protegen del entorno de las experiencias que él vive con la intensidad que le permite sus propios recursos adquiridos a lo largo de su existencia. Como cada persona se concibe y concibe su entorno determina todas las reacciones que caracterizan su transitar en la vida y en muchos casos, aunque éstas no son aceptadas o valoradas socialmente, son las alternativas que cualquier ser humano tiene para vivir.

²³⁶ El término en inglés para enfermedad, aquí considerado junto con *illness* que podemos traducir por padecimiento y que está asociado a la experiencia que hace la persona de su propia "enfermedad" y, finalmente el término *sickness* que considera este padecimiento en el ámbito social desde el malestar o la desadaptación social que puede observarse en una persona, hasta las interpretaciones de un grupo social respecto a la misma (por ejemplo la *locura* que es una forma social de describir una serie de padecimientos clínicos que van desde ciertas histerias hasta esquizofrenias e incluso la indigencia de algunas personas).

²³⁷ Cf López-Ibor Aliño, Juan J. & Valdés Miyar, Manuel (dir.) (2002). *DSM-IV-TR. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. Texto revisado*. Barcelona: Masson.

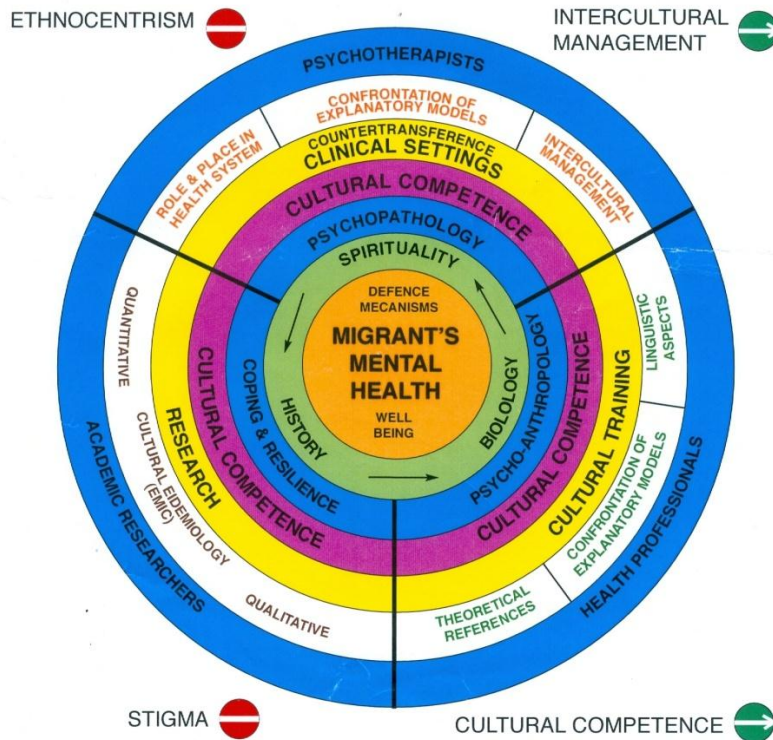
El respeto a la diferencia que marca a cada ser humano, que determina su existencia, es fundamental en Minkowska y considerar a cada individuo detrás de su propio padecer es prueba de ello. El concepto de *Illnes* hace a un lado la preeminencia de lo médico sobre lo *espiritual* y también el sobrepeso de lo cultural sobre lo individual; los ojos en el trabajo clínico de esta institución hacen énfasis en un hombre que se constituye y que lo ha venido haciendo a lo largo de la vida, más allá de la cultura en la que fue criado o en la que reside, cada hombre es el resultado de una no-apropiación de ésta y algunos buscan o encuentran lugares dónde poner en juego las formas propias que han sido parte de sus vidas.

Pero la inserción social no es descuidada, el entorno, la recepción del actuar de los hombres, la marginación, el racismo, el apoyo, todo aquello que resulte de los grupos estándares de hombres en sus relaciones con aquellos desviados, diferentes, extraños, ajenos o extranjeros en el sentido del desconocimiento de las costumbres o normas reinantes en un medio específico. Sin embargo, extranjeros hay en todo medio, no sólo entre naciones sino también en grupos juveniles, dentro de las escuelas, en círculos intelectuales o religiosos, extranjeros ideológicos y extranjeros de comportamiento y estos últimos son el objetivo de un grupo de personas que no apuestan por la determinación sino por las dificultades para crear nuevas formas de relación consigo y con el mundo.

El fondo teórico de Minkowska es igualmente un fondo epistemológico preciso y una concepción teórica concreta que tiene un modelo de hombre caracterizado por ser único y en esta unicidad es posible trabajar con y para él, así finalmente tenemos el siguiente esquema de modelo de trabajo en el que el centro es notoriamente la particularidad de un individuo²³⁸.

Esquema 1:

²³⁸ Este esquema fue presentado durante el Segundo Congreso Mundial de Psiquiatría Cultural: Cultural Brain and Living Societies, bajo el título de *New approaches within medical anthropology applied to the field of migration*, por el Dr. R. Bennegadi; Dr. C. Paris y Dra. U. Kalil. Agradecemos al Centro Françoise Minkowska habernos proporcionado la información aquí reproducida íntegramente como parte de la inducción a la institución.



La línea violeta del centro del círculo debe ser leída como la división entre dos entidades diferentes; por un lado y hacia el centro del círculo, encontramos al paciente quien es determinado por una serie de factores, por otro la parte que corresponde tanto al clínico como a la institución hospitalaria o de servicio social. El primer factor que llama la atención del círculo interior es la condición de migrante que caracteriza el núcleo de este esquema; es importante considerar que esta institución brinda servicio a migrantes asentados en Francia, aunque no por esto el esquema no podría extenderse a cualquier persona. A partir de ahí los próximos círculos serán las determinaciones individuales del paciente-migrante, punto en el que podemos ver que las determinaciones culturales no están definidas en ningún sitio como lo estaría la historia o la psicopatología, es decir que al interior del círculo de competencia cultural lo único visible es un individuo con sus propias características y determinaciones personales.

Para leer una determinación cultural con más peso en este esquema, habría sido necesario colocar un círculo haciendo referencia a dichas determinaciones, colocándolo entre la competencia cultural (*cultural competence*) y los elementos siguientes; sin embargo la única referencia que puede observarse en este nivel es un pequeño semicírculo que menciona la psico-antropología que realmente es más leído como una manifestación del paciente que como una determinación del mismo. La resiliencia y la psicopatología que son tomadas, una como las reacciones positivas con las que una persona resuelve conflictos dentro de su

medio y la otra como el padecimiento manifiesto en el paciente y en su contacto con el entorno, hacen juego con la primera figura siendo los elementos con los que contará el clínico en el primer abordaje de cualquier caso.

Así pues esta primera parte debe leerse de adentro hacia afuera partiendo de las determinaciones profundas de un individuo y alejándose hacia manifestaciones más superficiales del mismo. Gracias a esto es posible leer varias cuestiones teóricas en este esquema: Por un lado es posible observar que desde la psicopatología hasta la psico-antropología hay una distancia tal con lo fundamental del hombre que no parece considerarse esencial; es decir, que estas manifestaciones externas son prescindibles para un individuo porque no son más que manifestaciones externas de su estado mental primario. Teóricamente podemos, por lo menos, escuchar en el fondo una concepción del hombre un tanto esencialista que no considera las manifestaciones visibles como esenciales.

La segunda consecuencia teórica es en el sentido cultural, al parecer las alternativas de reacción ante el medio aprendidas en un entorno específico no son esenciales al hombre ni necesarias si se ha rebasado este nivel en el trabajo clínico directo; al ser colocadas a un lado de las reacciones sanas y las patógenas, vemos que las reacciones culturales son tan superficiales y tan prescindibles como las otras dos; el individuo se puede valer de ellas pero no necesariamente verse determinado por esto.

Hacia el exterior del círculo violeta y rodeándolo se encuentra el costado del clínico y las instituciones capaces de trabajar con estos pacientes. Es posible observar las figuras del investigador, el psicoterapeuta y los profesionales de salud, todos en una relación constante con el paciente que se encuentra bordeado por estos personajes. Esta nueva serie de círculos debe ser leída de una manera contraria la primera, es decir de afuera hacia dentro, partiendo de una visión generalizada hacia una relación específica; todos los círculos interiores están en el camino hacia la formación de capacidades culturales que derivarán en el trabajo específico y particular adecuado a cada paciente.

El área dedicada a la competencia cultural es la mediadora entre las dos entidades planteadas en este esquema. La preparación para enfrentar a un paciente consiste en conocer, en primer lugar los aspectos importantes de la cultura propia y en segundo lugar las herramientas de trabajo más importantes, a saber, los modelos de aplicación teórica a niveles prácticos y el uso de la lengua. Como puede observarse la formación en competencia cultural para este centro consiste en hacer conocer y vincularse a los clínicos con su propia cultura para poder trabajar más allá de ella.

La competencia cultural, por tanto, consiste en proteger al paciente de prejuicios de cualquier tipo en este sentido y así poder escucharlo desde sus manifestaciones personales específicas para finalmente realizar un tratamiento adecuado y específico para cada persona.

Éste es un ejemplo institucional de trabajo multicultural que al concebir la cultura y al hombre de una manera precisa puede otorgarnos herramientas para universalizar el trabajo con seres humanos y diferir de aquellos enfoques que hacen de la cultura un elemento crucial en la relación con los hombres y una tendencia a olvidar que cada acto humano es un recurso que constituye al hombre y lo hace único en un mundo del que se apropia también de manera siempre personal.

5.2.7 La competencia cultural

¿Qué aprendimos de Minkowska en este sentido? ¿Qué es la competencia cultural? ¿Para qué sirve en clínica? ¿Es Minkowska una teoría?

Repensar la competencia cultural es una consecuencia casi obligada de nuestra relación con el Centro Minkowska. En un principio resultaba muy seductora la idea de encontrar profesionales avezados en una cultura para poder trabajar con pacientes desde el interior de un universo aparentemente propio; sin embargo, no era notorio el prejuicio que subyace a la simple idea de creer que una cultura es la herramienta para acercarse a un hombre.

Los procesos de recepción y canalización de un paciente en el Centro están precisamente diseñados para frenar lo más posible este prejuicio; el grupo multicultural de trabajo permite a un grupo de personas de diversos países convivir día a día y discutir en cada ocasión los hechos concretos en las sesiones con personas de cualquier región, resultando, eventualmente, un grupo de profesionales que no se ven distinguidos por sus culturas, por sus antecedentes sociales o sus historias contextuales; al final sólo son un grupo de profesionales que acuerdan o discrepan por sus propias experiencias clínicas, por el conocimiento que tienen o no de un tipo de estructura o patología o simplemente de los rasgos de carácter de algún tipo de personalidad. Poco a poco las aparentes diferencias culturales desaparecen porque simplemente nunca existieron y el trabajo de estas personas, más allá de la práctica clínica consiste en borrar sus prejuicios culturales para adquirir la capacidad de trabajar más allá de la cultura.

No podemos decir ahora que ésta es la intención de Minkowska pero estar ahí ha sido toda una experiencia en este sentido, al final, la convivencia, las charlas, los constantes eventos académicos o incluso lúdicos organizados por el Centro, generaron un grupo muy grande de personas de prácticamente cada rincón de la tierra que comparten una lengua y una experiencia: el trabajo clínico.

La competencia cultural –decía constantemente el coordinador de MEDIACOR- consiste en ser capaz de trabajar con cualquier persona de cualquier cultura en cualquier momento y de acuerdo con las capacidades clínicas personales; no se

trata de volverse profesional en una sola cultura, de saber cómo funcionan las creencias religiosas o los mitos de una sociedad particular para poder trabajar con uno de sus miembros, esto es limitante en la práctica. La competencia cultural consiste en dejar a un lado todo prejuicio cultural, deshacerse de la creencia de una cultura propia y de los otros; la competencia cultural no es más que ser capaz de trabajar sin prejuicios culturales.

Quizá por esto es que la formación de terapeutas en competencia cultural no consistía en preguntar si estaban interesados en una cultura específica; tal vez, por la misma razón, es que se ponía especial cuidado en atender a las capacidades lingüísticas de tanto de los pacientes como de los clínicos, para no poner en juego un prejuicio al juntar a dos argelinos, uno paciente y otro terapeuta o a dos mexicanos, para no soportar la idea corriente de diferencias y similitudes culturales.

Aunque Minkowska no descuidaba hechos contundentes como la historia de dominación que existe entre Europa y África –por ejemplo- no hacía de este factor uno distinto del prejuicio que un paciente puede tener sobre un psicólogo o psiquiatra o hacia una institución como el Centro. Pero tener en cuenta no es darle la mayor importancia sino ubicar en su justa medida un hecho real pero no necesariamente definitivo.

Así pues queda definida la competencia cultural como una capacidad para funcionar más allá de la cultura, quitar toda sobrecarga intelectual puesta en ideas como la determinación o influencia cultural permitiendo que lo netamente humano sea lo que se ponga en la mesa de trabajo y por tanto sea éste el objetivo de la institución.

Al final se puede observar una mesa en la que se hablan diez idiomas distintos y por medio de uno o dos se discute la individualidad, la particularidad de un caso y las posibles vías de abordaje; diez, doce o quince personas de igual número de naciones y estratos se encaminan a tomar decisiones pertinentes para *una persona* y no para un afgano o una rusa o un colombiano, únicamente para alguien que en ese sitio no tenía más que un nombre y una situación en consulta y para la clínica esta es una de las principales *curas*, la del clínico que se ha quitado un enorme prejuicio. Este no es el fin sino el principio de una formación en clínica, lo siguiente es el trabajo personal que ubicará a cada clínico en relación consigo mismo y sus propias historias, fantasmas, prejuicios, sufrimientos y padecimientos, pero esto ya no es motivo de esta tesis que se enfoca en lo cultural y no en la formación de clínicos en psicología y psiquiatría.

Minkowska ha puesto de manifiesto un problema que no esperábamos al inicio de esta tesis. En el primer capítulo se habló de la individualidad como una forma occidental de pensamiento, individualidad marcada por la propiedad privada desde luego; pero el fundamento de trabajo en esta institución es el individuo más allá de la cultura, como si el punto común en todos los seres humanos fuera que

absolutamente todos se constituyen como individuos, como unidades resultantes de la imposibilidad cultural de la que ya hemos hablado antes. El hombre enferma individualmente, vive de esta manera y se encuentra siempre en este estado: solo.

Podríamos ahora notar que un eje de nuestro estudio podría ser este problema al que ya consideramos filosófico más que psicológico o social. Una de las vías de abordaje teórico es el estudio de la función yoica que ya interesó bastante a Hegel, Descartes o Kant y que puede verse esbozada desde Parménides hasta Aristóteles, que dio tema a Freud para muchos de sus textos y que encontró en Lacan una prolongación casi infinita, pero que más que nada puede resultar una tesis a realizar en la obra de Heidegger quien es –quizá- la cumbre del pensamiento filosófico en la actualidad.

Abrimos esta vía sabiendo que con sólo pensarla provocamos un agujero tremendo en nuestra tesis pero alegremente estamos dispuestos a soportar esta aproximación y considerarla el punto final del presente trabajo. Hasta aquí por ahora.

Discusión

No es la victoria de la ciencia la que caracteriza nuestro siglo XIX, sino la victoria del método científico sobre la ciencia.

F. Nietzsche.²³⁹

Construcción del proyecto teórico de la tesis

Antes de iniciar la discusión de esta tesis es importante ubicar perfectamente el proyecto teórico y la lectura hecha en y por este texto, las dos partes en las que se divide no son más que este proyecto puesto en marcha. En la primera se ha buscado construir una forma de interpretación discursiva que intentaría ser aplicada en la segunda y ahora intentaremos ver si se consiguió este objetivo.

En primer lugar se ha intentado mostrar que existe un discurso de fondo que respalda prácticamente a todo el occidente capitalista en el que vivimos, discurso que puede resumirse en dos palabras: propiedad privada. En el primer capítulo han quedado marcadas las huellas de esta figura en diversos sitios pero por necesidad de este trabajo se ha destacado la importancia cobrada dentro de las ciencias sociales.

No podríamos decir hoy en día si las ciencias sociales (o humanas como las hemos llamado) son producidas por este discurso pero sí que en el marco de éste ellas son posibles y ahí mismo se inscriben.

Así pues, esta primera parte más que un desarrollo teórico de antecedentes a nuestro trabajo, ha tratado ser un planteamiento de problema; la primera dificultad a la que nos hemos enfrentado es la capacidad o incapacidad que tienen nuestras ciencias para acceder a una serie de preguntas que subyacen a la apuesta teórica del presente texto.

No podemos decir que se haya resuelto el problema pero sí que encontramos algunas aproximaciones teóricas que al agudizarlo verdaderamente, nos empujaron por un camino sólido y claro. Así como el primer capítulo problematizó nuestras certezas, también arrojó luz sobre los siguientes pasos a trabajar.

Precisamente ahí es donde Foucault y Levi-Strauss se hacen necesarios, el capítulo dedicado al estructuralismo sostiene nuestra forma de leer el discurso occidental al hacerlo estructural. Si este apartado hubiera salido perfecto, no sólo habría dado fundamentos metodológicos contundentes a esta tesis sino que hubiera podido plantearse como la gran conclusión de esta obra: todo discurso es legible estructuralmente; incluso Foucault nos brindó los tres elementos que

²³⁹ Citado en Heidegger, Martin (2002). *De camino al habla*. España; Serbal

deberíamos perseguir tras cada discurso, a saber, el sujeto, la verdad y las relaciones entre ambos, sin embargo, esto no fue así.

La muerte de los discursos y su inaccesibilidad por parte de los dos autores volvió a poner el problema a trabajar; ya no se trata de leer el discurso occidental moderno y decir si este es individualista o sólo una reproducción constante de la idea de la propiedad privada, ahora se trata una y otra vez de ver cómo ese orden presupuesto se resquebraja en las arbitrariedades discursivas o míticas.

A partir de aquí ya no puede confiarse en ninguna interpretación, el orden y las certezas que buscamos detrás de los actos culturales o sintomáticos de los hombres quedan vacíos de todo sentido legible; después de Foucault vemos que ninguna idea se permea íntegra entre los hombres, que cada una se llena de contenidos particulares determinados por una actualidad y una particularidad perversas que no se dejan capturar. Después de Foucault y Levi-Strauss quedamos inmersos en un océano de formas respaldadas por formas y todos los contenidos se resbalaron entre nuestros dedos para no volver.

Así fue que echamos mano de nuestros antecedentes psicoanalíticos y de la cercanía con algunos lingüistas, así como de nuestros profesores en esta área y comenzamos a desarrollar ya no un método de lectura discursiva sino una técnica de muerte de los discursos. Posteriormente nos encontramos definitivamente con el problema mayor de esta tesis, a saber, que desde esta óptica no es posible hacer estudios de grupo, que ningún saber es posible o que lo es únicamente a precio de un engaño; es decir, que el precio por decir una verdad es perder *La verdad* y ésta segunda es inaprehensible porque no comparte la forma del saber²⁴⁰.

Pero una tesis en antropología no podría plantear con facilidad y aceptación que es imposible hacer una interpretación de un fenómeno que es aparentemente cultural sin poner en juego una serie de cuestiones muy difíciles de resolver, por ejemplo la definición de cultura, la utilidad de los estudios de campo y la importancia de los saberes de la ciencia misma.

Es muy ambicioso decir que un edificio teórico que hace más de cien años se ha estado construyendo puede fragilizarse con cierta facilidad, así que sólo podemos decir en nuestro favor que, como toda ciencia joven, la antropología, desde este costado etnológico de investigación, se perfila, en un futuro, a consolidarse como una ciencia que revele los elementos estructurales característicos a todo ser humano en cualquier tiempo, región o circunstancia, más allá de los estudios

²⁴⁰ En este punto sería posible acercarse a Martin Heidegger quien escribe varios textos refiriéndose a los fundamentos de lo humano y su inaprehensibilidad. Cf. por ejemplo Heidegger, Martín (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. España; Herder.

específicos que hoy son producidos con el rigor y cautela metodológica que no habrían conocido en sus orígenes²⁴¹.

De esta manera el planteamiento de problema expuesto aquí intenta eslabonarse en esa cadena progresiva no sólo de la etnología sino de las ciencias humanas en general y, no sin cierta ambición, pretende contribuir al desarrollo de una ciencia no del conocimiento sino del quehacer.

Sin embargo, es necesario que lo que en esta primera parte se ha planteado pueda verse reflejado en algún fenómeno y específicamente en el estudio que dio origen a esta tesis, por ello la segunda parte se ha vuelto una prueba clara y contundente de una serie de apuestas teóricas y prácticas que se suman a la idea de que los estudios grupales se agotan al tratar de convertirse en saberes y que la única salida práctica para una ciencia de consideraciones culturales es ser capaz de ver que cada hombre lidia con una ineficacia cultural y que todo investigador en ese sentido debe quitarse lo propio, ser capaz de observar lo universal y permitir a otros hacer lo mismo: éste es el origen y el fin de las ciencias *psi* que han volteado hacia la idea de la cultura.

El trabajo de campo: ¿Por qué México no alcanzó?

Si este trabajo inició por una inquietud psiquiátrica cultural fue por una experiencia de este tipo; sin embargo, un motivo así no puede ni debe ser el eje teórico de una tesis sino únicamente el principio antecesor de la observación, es decir que ni siquiera un planteamiento de problema serio puede derivar de una experiencia personal primera y, sin embargo, todo parte de ahí.

El estudio fue planteado para ser desarrollado originalmente en un ambiente psiquiátrico en el que se pudieran observar las diferencias posibles de trabajo con pacientes de cultura afín a la psiquiatría como práctica médica y culturas ajenas a este dispositivo. En primer lugar acudimos a los más grandes psiquiátricos de la ciudad de México y –con muchísima fortuna y cooperación- pudimos realizar algunas entrevistas con médicos del medio, entrevistas que tenían un eje básico y que buscaban respuestas específicas: ¿qué es la enfermedad mental? ¿a qué se debe? ¿cómo se trabaja con un paciente psiquiátrico? y ¿qué se hace con los pacientes que no comparten los esquemas culturales en los que se construye la psiquiatría como ciencia y práctica médica?

La gran dificultad de la investigación comenzó por ahí; ni siquiera en donde creíamos que existiría homogeneidad encontramos consenso; algunos médicos tienen consideraciones conductuales muy fuertes detrás de la observación

²⁴¹ Es posible encontrar esta idea en Levi-Strauss, en algunos de los textos de la antropología estructural, por ejemplo los artículos contenidos en *Perspectivas*. En *Antropología estructural*. Pp. 9-70.

diagnóstica de un paciente, pero otros, formados además en disciplinas como la psicología o el psicoanálisis, hacen observaciones de la enfermedad mental como producto de un montón de factores diferentes; incluso existe quien considera la enfermedad mental como un síntoma de varios y soportada por un grupo y no por un individuo.

La organicidad como eje central del trabajo médico psiquiátrico comenzaba a verse afectada por muchas de las respuestas que íbamos recibiendo en cada entrevista, la familia, el ambiente o la necesidad de escucha aparecían cuando lo que preguntábamos iba dirigido a conseguir respuestas como organicidad, medicamentos, problemas neuronales o bioquímicos. La congruencia entre uso de medicamentos y definición y orígenes de la enfermedad mental no se podían observar por ningún lado; la medicina ha logrado provocar efectos químicos que contienen la enfermedad, que la restringen, la paralizan o la inmovilizan, pero no han encontrado cómo deshacerse de ella.

Evidentemente las preguntas dirigidas hacia las consideraciones culturales no encuentran un lugar claro y concreto debido a que no son problema de los médicos, ellos se enfrentan a cuestiones epistemológicas verdaderamente complejas y, por lo menos en nuestra ciudad, lo cultural no es un factor que requiera atención especial.

Evidentemente se hace necesario preguntar qué se hace cuando una persona proviene de otro lado, de un grupo indígena, de otro país, cuando no comparte los mismos extractos culturales que nosotros los ciudadanos que estamos involucrados con el mundo médico por excelencia. Y algunas respuestas interesantes se obtuvieron de estas cuestiones.

Dr. E. - Buscamos un traductor; lo importante es poder comunicarnos con el paciente y explicarle la situación en la que se encuentra y que él pueda relatarnos lo que le pasa.²⁴²

Dr. R. - Lo más importante es poderse comunicar con él, para obtener información y establecer un tratamiento.

Sin conformarnos con este tipo de respuestas evidentemente empeñamos nuestras preguntas en buscar una problemática mayor que la del lenguaje, por ejemplo la del embrujamiento; sin embargo, las respuestas seguían siendo similares.

²⁴² Entrevista realizada en el hospital psiquiátrico San Fernando en noviembre, 2009. Asistimos durante dos semanas diariamente a este hospital reuniéndonos individualmente con algunos médicos en cada ocasión reuniendo varias horas de grabación llenos de información que reproducimos muy brevemente en este texto.

Dr. E. - Eso es diferente, si él o ella creen o consideran el embrujamiento, hay que hacerle saber que la enfermedad es una cuestión distinta a la creencia y a lo cultural, distinguir que si una persona está enferma psiquiátrica, entonces esto es totalmente ajeno a situaciones de creencia personal.²⁴³

Ésta fue la única ocasión en México que escuchamos que era posible distinguir la enfermedad de la cultura tan contundentemente y lo más importante, la primera vez que escuchamos un esbozo de universalidad de la enfermedad mental que vaya más allá de la cultura, la familia o las creencias personales de un individuo.

De esta manera parece que la medicina opta, por lo menos cuando deriva en la medicación, por ignorar los factores culturales o históricos determinantes de la fenomenología de forma psiquiátrica. Esto, para alguien que se vincula con la antropología, resultó inconcebible.

Hasta este momento no había más que una serie de ideas grabadas y desorganizadas totalmente, el fondo era uno: hay muchos factores que influyen e incluso determinan el curso de la enfermedad mental, pero una vez que un paciente ha sido puesto en manos de la institución psiquiátrica enfrentará dos situaciones primordiales, primero el médico con quien se encuentre y las consideraciones que éste tenga no sólo de la enfermedad sino de sus causas y su entorno o medio ambiente; en segundo lugar enfrentará que al final la medicación es un camino utilizado para contener y no para “curar”.

Ante esto no hay mucho qué hacer. La cultura queda fuera y aparece la aparente necesidad de un antropólogo en la institución psiquiátrica que llame la atención sobre la importancia de considerar factores específicos que más que determinar la enfermedad permitan ver que en ciertos contextos un fenómeno no es considerado enfermedad sino que es incluso propiciado y fomentado por el ambiente.

Lo siguiente volvió a ser trabajo de escritorio. Ahora era necesario saber si alguien decía algo respecto a este tema más allá de las instituciones en las que estábamos buscando respuestas. Algunos autores hicieron su forzosa aparición: Beneduce, Nathan o Devereux habían sido padres del trabajo de psiquiatría cultural en Europa y habían enfrentado los inicios de las oleadas de migración que hoy en día azotan toda la Europa primermundista; sin embargo, no hubo muchas respuestas ni mucha información accesible en español y en México.

También fue localizado en Guadalajara un grupo de psiquiatras investigadores dedicados a realizar investigación transcultural en materia psiquiátrica. El Grupo

²⁴³ *Ibidem.* Lamentamos no haber hecho la siguiente pregunta: ¿Cómo se distingue la creencia de la enfermedad? Aunque hoy tenemos respuestas tentativas no tenemos una prueba sólida registrada.

Latinoamericano de Estudios Transculturales (GLADET) es un organismo internacional fundado en México para continuar con el trabajo de los teóricos franceses e italianos que dieron origen a este movimiento pero en tierra latinoamericana con las costumbres regionales, sea por países, estados o grupos étnicos habitantes de América Latina.

GLADET realiza año con año congresos, conferencias, intercambios culturales y publicaciones encaminados a la formación de psiquiatras en materia transcultural; además mantiene un constante intercambio con los países europeos en varios sentidos, las investigaciones tanto de los países latinoamericanos como del viejo continente son compartidas y comparten revistas y foros de discusión sin mayor distinción que los tópicos mismos; tanto en una región como en otra se comparten los artículos y los expositores de temáticas que trascienden la regionalidad ya que intentan mostrar la problemática universal de la multiculturalidad en todo el mundo independientemente de los problemas sociales o políticos de un país u otro.

Así GLADET funciona como un centro de investigación y difusión de psiquiatría transcultural, siendo un buen punto de inicio para los psiquiatras interesados en acercarse a este costado de su disciplina y, por otro lado, una excelente manera de llamar la atención sobre un problema importante para una ciencia que trabaja tan de cerca con los elementos que influyen en el devenir psíquico de los seres humanos.

Gracias a este grupo y principalmente a su presidente nos fue posible hacer contacto con los grupos europeos, antecedentes del trabajo transcultural y fue así como pudimos aproximarnos a los teóricos vivos que hoy en día dirigen y proponen la investigación psiquiátrica de consideraciones culturales; finalmente la segunda y principal parte del trabajo de campo se realizó en París Francia con los resultados que ya hemos expuesto anteriormente.

México no alcanzó, no fue suficiente para esta tesis por dos razones: La más importante y verdadera limitante del trabajo fue la serie de prejuicios con los que iniciamos la investigación, siempre con una idea detrás de todas las entrevistas y la primera observación, la idea de que la medicina psiquiátrica era un monstruo dedicado a encerrar y deteriorar a los hombres como prueba del poder médico que caracteriza nuestro tiempo y nuestra "cultura". Este prejuicio tomó fuerza con las constantes diferencias en las respuestas de los médicos a los que entrevistábamos: "ellos están tan lejos de saber algo al respecto del costado espiritual del hombre que son incapaces de hacerle frente en su sufrimiento..."²⁴⁴

Y México se volvió un soporte del prejuicio o el prejuicio un soporte de un trabajo clínico mexicano que podemos ver más bien como un síntoma de una actualidad teórica que como un acto de ignorancia y uso de poder; precisamente aquí aparece la segunda razón por la que México resultó insuficiente.

²⁴⁴ Y qué difícil resultó superar esta idea.

El síntoma es el debate y el fondo es una problemática para definir al hombre con respecto a la ciencia médica. Si la psiquiatría no hace en ese ambiente consideración profunda y seria de la cultura no es porque la consideren sobrante (la prueba la tenemos en que todos los médicos aseguraron que hay factores no biológicos que influyen y en muchos casos determina tanto la enfermedad como su progresión), sino porque no han definido al hombre con el que se relacionan; es decir, no importa si es mexicano, ruso o árabe, si es huichol o no habla más que náhuatl o si simplemente es hijo de una familia adinerada de Santa fe, la psiquiatría a la que se entrevistó en estos primeros días no tiene un *hombre* definido en el fondo de su trabajo.

No considerar *el problema de la cultura* es síntoma de que aún no se considera el *problema fundamental de la psiquiatría*, a saber, ¿con qué hombre es posible relacionarse? Es decir que lo que hoy se puede afirmar gracias al encuentro con la psiquiatría de estos hospitales es que es una psiquiatría que no se autocuestiona sino que está en una fase de repetición constante y vacía de un modelo que ha servido de eslabón en la cadena psiquiátrica actual.²⁴⁵

Claro que GLADET se encuentra en otro contexto y en otro tenor al respecto, su cede en Guadalajara claramente muestra una distancia geográfica con la ciudad de México en la que, sin embargo, se encuentra situado el psiquiátrico más grande del país y de Latinoamérica y se esperaría encontrar mucha más fuerza en este lugar que la que apenas encontramos.

Por ello resultó necesario el viaje a París, precisamente para eliminar el prejuicio (cosa que no sabíamos hasta que en el día a día se iba haciendo más patente su existencia) y para conocer los siguientes eslabones de la cadena que no esperábamos se dirigiera hacia donde la encontramos.

Algunas diferencias entre México y Francia

Finalmente la gran diferencia entre los países del primer mundo y los nuestros es la cantidad de gente en relación con los recursos en general. Esto permite una mayor organización y distribución de actividades entre los habitantes. Estos países ya eran así cuando sus colonias comenzaron a independizarse y a buscar refugio posterior en quienes antes los habían sometido y explotado; por ello la migración es recibida con un cuerpo social e institucional muy sólido que acepta, incluye y posteriormente se cuestiona al respecto de *los otros*.

²⁴⁵ Algunos médicos se notan formalmente en la investigación, tenemos información que nos hace saber que el camino que muchos de ellos llevan es serio en el sentido de aprehender acerca de la enfermedad mental y de los hombres en sí pero hay un hecho contundente, nuestro país no hace de lo cultural un gran objetivo, no es nuestro tema o está relegado totalmente por cuestiones políticas y financieras o incluso por el constante tema *narcotráfico* en los intereses gubernamentales primordiales.

Cuando los europeos enfrentan las constantes migraciones de personas del este de Europa, luego de hindúes y árabes para llegar a la actual recepción de centenas de africanos y latinoamericanos, ya tienen elementos para hacer frente a este fenómeno y es que ellos son los creadores de las ciencias sociales tal y como las conocemos; así que cuando hacemos la comparación con lo observado en México no podemos menos que resaltar que nuestra organización político-social-económica es un bache enorme que sortear si queremos relacionarnos con poblaciones de diferentes culturas a través de nuestras instituciones públicas, situación que aún estamos lejos de superar.

La gran diferencia no es sólo que los franceses, españoles, alemanes, italianos o ingleses estén preparados socialmente para la multiculturalidad sino que en estos países se cuestiona y se teoriza al respecto. Con mucha fuerza diremos que sus instituciones públicas no son sólo una manera de solucionar problemas regionales sino son soportes absolutos de teorizaciones con respecto de cada tema particular tratado en su interior.

Lo más importante de la experiencia europea fue poder observar que un edificio institucional es completamente un producto teórico, es decir, supera un escalón la respuesta a necesidades sociales y se coloca como una puesta en juego de modelos complejos de pensamiento; si, por ejemplo, existe una institución dedicada al trabajo con migrantes no es sólo porque existen migrantes y estos son causantes de una problemática social sino que, además, existe toda una teorización con respecto a la migración y a los migrantes y detrás de ésta un pensar acerca del hombre.

En lo poco que hemos podido observar y conocer de México las cosas marchan de manera distinta; no es sólo que el fenómeno multicultural sea absolutamente distinto sino que los elementos fundamentales sobre los que se construyen una serie de dispositivos sociales para hacer frente al fenómeno responden, en la mayoría de los casos a necesidades muy concretas. En nuestro estudio particular encontramos una serie de ejemplos contundentes.

A diferencia de París, en las entrevistas realizadas en México obtuvimos respuestas que sólo nos pueden llevar a pensar una idea concreta: a falta de programas de trabajo específicos en materia multicultural, la respuesta inmediata se vuelve la única alternativa. Por ejemplo, sin un programa de psiquiatría transcultural, las alternativas de trabajo con personas ajenas al ambiente cultural de la ciudad se reducen a lo *a la mano*, lo que puede derivar en una improvisación sintomática más que en el respaldo de un cuerpo teórico específico. Un ejemplo dejará más clara a la cuestión.

D. es un joven somalí de alrededor de los veintidós años de edad que una tarde es trasladado de la delegación, en la que había pasado algunos días, a un hospital psiquiátrico importante porque en todo ese tiempo no había comido y había

manifestado varias veces comportamientos muy agresivos. Ya en el hospital es ingresado a piso con una dosis de sedante suficiente para mantenerlo completamente dormido y le es asignada una cama en la que se mantendrá postrado los siguientes seis días bajo la misma medicación y sin ningún otro tratamiento.

Ahí es donde lo encontramos el día previo a un periodo largo de días feriados acompañado de un fin de semana; al sexto día volvemos a encontrar a D. en la misma cama y la misma posición, situación que nos llama la atención y suscita un interrogatorio al departamento de enfermería de donde obtenemos información alarmante en ese momento: el *paciente* no habla español y en el área, no hay nadie que hable inglés –idioma en el que él se expresa; por esta razón no ha sido entrevistado y se ha mantenido sedado durante este periodo de tiempo.

Inmediatamente nos dirigimos hacia el paciente y le realizamos una serie de preguntas a las que responde con claridad y principalmente con duda. Primero brinda su nombre y su nacionalidad y después una breve narración de los hechos que lo llevaron hasta el sitio: él cree que está en la cárcel.

Sin hacer de este ejemplo la narración de una historia diremos únicamente que a partir de ese momento inicia una relación de comunicación entre D. y algunos en el área que puede llevarse a cabo por la mediación de la lengua que pudimos realizar. Como era de esperarse no hay una medicación relativa a trastornos mentales y únicamente se le brindan ansiolíticos para controlar el nerviosismo causado por la incomunicabilidad en la que se encontraba; fue sacado del hospital cuando la embajada de Sudáfrica decidió hacerse cargo del caso.

Muchas irregularidades podrían hacerse patentes en torno a este caso, por ejemplo el trabajo de migración o la institución carcelaria que había formado parte del paso de D. por la ciudad; sin embargo quisiéramos destacar la falta de recursos a la que se enfrentó el paciente en su paso por el hospital psiquiátrico. Lo primero que salta a la vista es la cuestión de la lengua: nadie habla inglés y esto impide el abordaje de D. como caso clínico; en segundo lugar el caso pareciera primero en el servicio, es decir, que sin casos similares no existen elementos para hacer frente a la situación; finalmente lo que sucede es una improvisación en todos sentidos, la policía no sabe qué hacer con su falta de apetito (lo que después resultó ser únicamente un asunto religioso y que se resolvió con dieta especial), el servicio de urgencias que no pudo más que reaccionar a la entrevista con quienes presentaron al paciente y no con él directamente y finalmente el área de psiquiatría junto con enfermería que, sin recursos lingüísticos para diagnosticar y establecer un tratamiento para el paciente, recurrieron a sedar a D. hasta que otra cosa –indefinida- sucediera.

Y no fue sino un pasante que dominaba la lengua de D. quien sirvió de recurso para el trabajo clínico y posteriormente para conseguir la participación de una embajada africana que apoyara en el caso. Al no haber recursos establecidos

para enfrentar situaciones de este tipo no queda más que reaccionar en cada caso y tomar las alternativas presentes en el momento del hecho mismo; por lo tanto, este tipo de sucesos no son más que síntoma de una falta de capacidad en el ambiente psiquiátrico para hacer frente a situaciones ajenas a un estándar específico.

En consonancia con los planteamientos de esta tesis veremos que esto es un síntoma de una falta discursiva en todo sentido; en el ambiente hospitalario de la ciudad de México no hay un discurso corriente en torno a la multiculturalidad como no lo hay tampoco relativo a la diversidad lingüística, por ello no hay recursos inmediatos para enfrentar casos como el de D., porque de este tipo de temas no se habla y por ello –y esto es para llamar la atención- no se puede tener acceso a mucha información sobre diversidad cultural en la institución hospitalaria, por lo menos no a datos específicos que permitieran desarrollar un discurso de *competencia cultural*.

El problema al que nos enfrentamos ahora es el del huevo o la gallina ya que no podemos decir si este discurso no existe porque no es una necesidad patente en el esquema hospitalario de la ciudad de México o más bien es que al no existir este discurso es imposible ver una necesidad real de formación en competencia cultural de los profesionales de estos servicios.

Ciertamente es difícil decir si es un discurso el que forma necesidades o las necesidades las que forman un discurso o ambas determinaciones coexisten en la realidad social; lo que es un hecho es que en las entrevistas realizadas para este trabajo puede observarse que en torno a la enfermedad mental hay muchos minutos de charla, cómo es, cómo se trabaja, quién o quiénes son los usuarios de los servicios psiquiátricos, pero cuando el tema es la diversidad cultural muy pocas palabras recibimos al respecto: “...son factores que influyen pero no determinan...”, “...son casos muy aislados...”, “...la enfermedad mental es diferente de la creencia...” fueron algunas de las respuestas obtenidas y muestran esta falta discursiva que puede compararse en sentido inverso a la institucionalización del discurso multicultural en los países de Europa en los que realizamos la investigación.

Este problema discursivo puede llevarse muy lejos si pensamos que los discursos duros detrás de los servidores públicos o más allá, de los profesionales clínicos, son el eje del fracaso terapéutico y psiquiátrico en la mayoría de los casos. Un ejemplo un poco chusco podría mostrar mejor lo que tratamos de decir.

S. es un paciente varón de un pequeño hospital psiquiátrico al sur de la ciudad de México; internado con una serie de síntomas vinculados a la paranoia es retenido por algunas semanas hasta que su estado de euforia disminuye y aparentemente vuelve a centrarse en un ambiente social “normal” o por lo menos eso muestra dentro del hospital. Algunas semanas después es entrevistado por la médico que le fue asignada desde el inicio y que está dispuesta a darlo de alta por la notable

mejora en los síntomas y la aparente capacidad de volver a su medio cotidiano; durante la entrevista ella pregunta.

Dra. X - ¿S., cómo se siente de cara a ser dado de alta?

S. - Muy bien doctora, de hecho he hablado con Froi y él me ha dicho que me ve en excelente estado y que cree que pronto voy a salir...

Dra. X - ¿Así que ha usted hablado con Freud y lo encuentra mejor?

S. - Así es doctora...

Dra. X - Muy bien esperaremos una semana más para seguir observando su mejoría.

Una semana después y al haber sido llamada la atención de la médico por el hecho de que S. dijera tener contacto con el padre del psicoanálisis se realiza una siguiente entrevista en la que el tema inmediato es el contacto entre S. y Freud.

Dra. X - ¿Y dígame, ha hablado respecto a su situación con Freud?

S. - Claro doctora pues dice que le parece raro que me haya quedado una semana más...

[...]

Dra. X - Bien, esperemos unos días más sólo para estar seguros de que usted estará bien.

Parece contundente, el paciente tiene alucinaciones auditivas recurrentes y el medicamento no está teniendo efecto en ellas a pesar de que la dosis ha sido aumentada; es posible que sea necesario retener al paciente un tiempo más.

Algunos días después se realiza una siguiente cita y el tema vuelve a salir a la conversación.

S. - Froi dice que se le hace muy raro que M. haya salido antes que yo si a mí me ve mucho mejor desde hace muchos días.

Más con mucha curiosidad que con fines clínicos la médico dice:

Dra. X - Óigame, ¿quién es Freud?

S. - Pues Froilán, el muchacho de intendencia del piso...

El alta no se hizo esperar.

Es un ejemplo aparentemente ajeno a las cuestiones multiculturales que nos atañen en este trabajo, pero lo que es posible mostrar con él es el hecho de que una incapacidad discursiva, es decir, la imposición de un discurso duro, puede resultar en no notar la simpleza de una frase o en sobrecargar situaciones sin mayor sentido. En lo cultural funciona así, más que una serie de prejuicios, son discursos duros lo que imposibilitan observar la importancia de diversos factores que se encuentran más allá de lo que el esquema discursivo propio permite observar.

Nuestro estudio revela que en los psiquiátricos de la ciudad de México el discurso médico es mucho más pesado que el discurso antropológico –obviamente- y, por lo tanto, la enfermedad y los síntomas pesan mucho más que las particularidades culturales o históricas de una persona cualquiera.

Pero un poco más allá de esta observación nos atrevemos a decir que el discurso hospitalario impide escuchar y trabajar con el discurso individual de un ser humano; como institución el hospital está sostenido por un esquema específico de pensamiento y conceptualización del hombre. Finalmente como discurso médico que es, su respaldo no es más que la enfermedad y las relaciones posibles con esta²⁴⁶, el hombre en cuanto posibilidades lingüísticas, antropológicas o filosóficas no es un problema posible en la institución y los esquemas de normalidad-anormalidad aunados a la idea de *enfermo-propiedad privada-responsabilidad* que vemos florecer en la institución psiquiátrica, impiden que estas otras formas discursivas alcancen a ser vistas.

¿Discurso o no?

Parece no quedar muy claro si realmente existe un discurso o no; por un lado parece que en el nivel institucional sí existe y éste es el impedimento principal al trabajar con cualquier persona que quede fuera de este discurso; lo parece tanto en México como en París e incluso se puede realizar una comparación entre ambos. Por otro lado parece que en la aplicación particular de las premisas discursivas de una institución cada médico es diferente y cada caso es específico, entonces, ¿hay un discurso que respalde la idea de una cultura o no lo hay?

Sí lo hay pero no puede accederse a él y éste no puede realizarse completamente en ningún caso. Una institución se edifica sobre un discurso y los hombres se

²⁴⁶ La cura no es la única manera de relación con la enfermedad, la contención en el caso de las enfermedades mentales o la eutanasia en caso de algunas etapas en enfermedades terminales también son maneras de relacionarse con la enfermedad. Hoy en día agregamos la mercantilización de algunas enfermedades que no siempre han sido concebidas como tales, por ejemplo la insatisfacción sexual o la falta de atención en situaciones aparentemente generalizantes como la escuela, es de un tiempo reciente que estos son temas de medicalización.

enganchan a él sin poder nunca poseerlo, ¿Cómo entender esto? Volviendo sobre nuestro texto.

Lo que aprendimos con Levi-Strauss y Foucault y que después corroboramos con Lacan fue que los discursos pueden leerse una vez que están muertos, cuando se han realizado como signos completamente, entonces se agotan y dejan un vacío, un hueco del que la interpretación será una prueba.

Una institución (la psiquiátrica en nuestro caso) no se edifica como la prueba viva de un discurso específico sino como residuo de éste; esta manera de verlo explica perfectamente por qué los fundadores de una institución tienden a retirarse y una vez que ese retiro ha sido realizado las instituciones quedan en manos de hombres que adquieren la forma, el edificio, pero no la edificación, por ello pueden repetir su forma pero nunca su fondo. La institución es una huella de que el discurso estuvo ahí, surgió, se extendió y tuvo un resultado que es, al mismo tiempo, su fin, su término.

Tenemos dos pruebas de ello, por un lado contamos con una serie de entrevistas que están caracterizadas por la diferencia entre ellas y por otro con dos instituciones que son igualmente distintas. Lo que hay detrás es un camino muy simple pero tan grande que resulta invisible: hay un discurso médico, existe y durante mucho tiempo funciona hasta que produce su propia muerte; ésta se puede observar en las instituciones que se producen bajo el discurso médico y que no se pueden sostener, la psicología, la psiquiatría o las medicinas alternativas son residuos de la muerte de un discurso que ha terminado por existir en su acabamiento; las ciencias humanas aparecen en el mismo lugar²⁴⁷ y por ello no terminan de construir un método totalmente propio; en este sitio aparecen el Hospital psiquiátrico Fray Bernardino Álvarez y el San Fernando, de la misma manera que Minkowska o Saint-Anne en París, como residuos del discurso psiquiátrico que se agota en sus instituciones y al final aparecen los médicos, los “enfermos”, las farmacéuticas, los psicólogos y trabajadores sociales y la enfermería psiquiátrica en una serie de relaciones que cambian en cada caso y en cada momento y cambian porque fracasan como totalidades, no pueden sostenerse.

Pero cada médico, psicólogo, enfermera o terapeuta no son más que residuos de los discursos de sus propias vidas, de tendencias que los llevaron inconscientemente a estudiar ciencias de la mente o caminos circunstanciales que los empujaron a probar fortuna en la institución psiquiátrica, de la misma manera que un paciente fue llevado a la hospitalización por un tránsito casual en la existencia.

²⁴⁷ Cf. Foucault, Michel (2001). *El nacimiento de la clínica*. México Siglo XXI y (2006). *La historia de la locura en la época clásica*. México; FCE, además (2001), su curso sobre *Los anormales*. México; FCE.

Residuos de residuos que se recorriéramos hacia atrás no nos llevarían a un infinito inaprehensible sino a discursos mayúsculos de los que sólo hay unos cuantos: propiedad privada decimos del nuestro; y esta serie de grandes discursos sólo nos puede llevar a un origen común, la esencia del hombre de la que hoy sólo podemos decir que es el habla y ésta ya sólo puede remitir a una estructura, la estructura del hombre.

Y si hemos sido seguidos hasta este punto entonces ya podemos ver que en cada hombre esta estructura se repite íntegra porque ésta no tiene forma, su característica es otra, funciona y sus funciones no pueden menos que ser la condición fundamental de posibilidad para que todo sea posible. Y diciendo aún más, esta función básica esta estructura esencial del hombre no es otra que la muerte, porque el hombre, igual que todo lo que es, es para la muerte.

Lo que queremos demostrar en este punto es que todo discurso se caracteriza por *haber sido* o por *aún no llegar a ser*, Minkowska, igual que el hospital San Fernando son distintos en su *aún no*, distintos en su *forma de haber sido* pero idénticos en el hecho de *haber sido* y de servir como soporte para aquello que *aún no llega a ser*. Así mueren los mitos, cuando están tan lejos de ser tocados que hay que llenarlos con cualquier cosa, es decir, con la vida misma, mueren porque son intransmisibles porque son imperfectos porque no pueden ser más que en estas dos formas expuestas aquí, así mueren los mitos, las culturas, las tradiciones, las instituciones o las lenguas, porque únicamente son eso: una promesa para la muerte.

Conclusiones

El largo camino trazado hasta este momento no ha podido si no llevarnos a una serie de problemas que funcionan más como puntos de partida que como verdaderas conclusiones. Después de poco más de dos años de trabajo y una experiencia de campo que tocó nuestra vida por completo hoy sabemos que a los estudios del hombre les falta mucho camino por recorrer y es que hace mucho que el hombre ha sido olvidado y olvidado del peor olvido que puede existir, el olvido de sí.

En el diálogo de *Alcibíades*²⁴⁸, Sócrates se empeña en demostrar al joven ateniense que él está enfermo de la peor de las ignorancias, la ignorancia que se ignora; él no está anoticiado de su adolecer y por tanto no puede intentar aliviarse de este pesar. Es entonces cuando Sócrates le hace reconocer qué es aquello que ignora: a sí mismo.

La ignorancia de sí es posible porque el mundo, la sociedad, brinda una serie objetos, situaciones y dispositivos que alejan al hombre de lo que debiera ser su único objetivo, a saber, el cuidado de sí. Curarse de esta ignorancia es un trabajo que –según Sócrates- lleva toda una vida de cuidados y prácticas encaminados al embellecimiento del alma (para él el sí mismo).

Hoy en día nos atrevemos a decir que el hombre mantiene perdido el rumbo porque ha descubierto una manera de olvido de sí bastante engañosa: el saber. El hombre de nuestro tiempo ha contraído nupcias con esta figura incómoda de nuestra época; el saber se ha vuelto su posesión más preciada y más cuidada, tanto que ha olvidado cuidarse a sí mismo de la única manera que puede verdaderamente hacerlo, aproximándose a su ignorancia.

El saber se ha vuelto una posesión tan importante que el hombre está más preocupado por adquirir, poseer y mostrar saber que por verdaderamente pensar en los fundamentos de éste; por ello vemos tantos tratados de metodología llenos de sentido y vacíos de posibilidades, normatividades que cubren los ojos de los estudiosos y los dirigen en un solo camino. Paul Feyerabend²⁴⁹ insistió tanto en decir que “en ciencia *todo vale*” porque pudo mirar que la metodología es más una limitante que una forma de acceder a conocimientos verdaderos y sin embargo el falsacionismo de Popper sigue siendo una de las referencias más fuertes y a la vez más engañosas del quehacer científico.

²⁴⁸ Platón (2008). *Alcibíades I o de la naturaleza del hombre*. En Diálogos VII. España; Gredos. Pp. 15-86.

²⁴⁹ Feyerabend, Paul K. (1989). *Límites de la ciencia. Explicación, reducción y empirismo*. España; Paidós.

En esta tesis hemos tratado de sacudirnos una serie de saberes y métodos establecidos, hemos dejado que el transitar por la antropología sea una sorpresa y una experiencia que se funde no en los saberes duros de una serie de textos mayor o menormente serios, sino en la cercanía con gente que se compromete con ésta disciplina; nuestros compañeros formados en antropología y otras ciencias, nuestros profesores y sus líneas de trabajo, la institución que nos ha abierto las puertas y los dispositivos que funcionan dentro de ella, los teóricos invitados y aquellos otros a los que buscamos en sus institutos, sus cubículos e incluso sus países, a cada uno de ellos hemos tratado de escucharlo con seriedad y compromiso para hacer de la antropología una experiencia en un camino que siempre nos ha interesado, el camino hacia la esencia del hombre.

La disciplina y todos los avatares que alcanzamos a conocerle no nos han decepcionado, contrariamente nos han enseñado líneas de trabajo, puntos de partida, preguntas nuevas y formas de cuestionamiento que dos años atrás ni siquiera éramos capaces de concebir. Hemos transitado con fuerza y compromiso y hoy nos atrevemos a decir que en el camino solitario del pensamiento al que algunos hombres nos entregamos, la breve experiencia antropológica nos ha brindado una luz para seguir adelante con mayor claridad; ciertamente hoy hay más problemas que soluciones pero quizá la vida pensante esté hecha de eso.

Proponemos entonces los siguientes apartados conclusivos en las cuatro principales áreas que fueron tocadas en este texto.

La propuesta teórica

El recorrido teórico de este texto fue más una descomposición que una fundamentación de saberes, casi todo lo que precedía a la construcción de nuestro cuerpo teórico se fue derrumbando conforme se avanzó en el trabajo, incluso aquello que tenía mayor fuerza aparente.

El plantear un discurso social como punto de partida tenía la finalidad de mostrar sobre qué figura se podría construir no el desarrollo de este trabajo sino la o las lecturas posteriores que se realizaran del mismo. Finalmente pudimos demostrar que sí, efectivamente existe este discurso y ha sido la condición de posibilidad de las ciencias sociales tal y como las conocemos.

El problema fue que el trabajo posterior hizo que al leer los productos discursivos no pudiéramos más que leer los discursos como entidades muertas lejanas al acceso experiencial y que la interpretación actualizada de ellos fuera el único recurso, por lo tanto hoy decimos que *es imposible leer un discurso en un individuo* ya que éste último funciona únicamente como intérprete vivo de un cadáver en el que sólo encuentra vacío. Los discursos dejan huellas y cada hombre es la prueba de una hermenéutica imperfecta, de una semiótica imposible; todo ser humano es irrealización de una muerte e insistencia hacia la misma.

Levi-Strauss y Foucault demostraron que ahí donde no pudieron caminar más, se encontraba la clave de los estudios sociales o culturales: estos son posibles únicamente si se renuncia a su aplicabilidad práctica y si se busca que sean aplicables entonces se alejan hacia un infinito inaccesible.

El secreto se encuentra en la lectura que realizamos del signo. Separarnos de Peirce y Saussure leyendo a Lacan nos permitió ver las limitaciones de una semiótica formal: al signo le subyace una verdad²⁵⁰, se le su(b)pone una lógica que le respalda y el estudio de los signos pretende encontrarla; pero con el matema de la transferencia y su aplicación práctica en clínica psicoanalítica observamos que el carácter de esa verdad lógica es sólo ese, el su(b)ponerse y, por la misma razón, su acceso es imposible, porque lo supuesto no es existencia o sólo es existencia con esta característica.

Un saber del signo es imposible, lo ha demostrado la práctica psicoanalítica; la única posibilidad entonces es permitir la realización del signo, su completamiento en su fin y en su inaccesibilidad. *El signo es causa y no consecuencia*; como tal es el motor de la insistencia humana que tiende a buscar verdad y al mismo tiempo es duplicación de la misma; de ser consecuencia tendíamos que compartir las ideas generadas en las primeras experiencias freudianas, por ejemplo, que lo simbólico –como ha sido llamado por el psicoanálisis- es la deformación de ideas, sucesos, situaciones o determinaciones, misma que representa estos hechos de forma cifrada pero absoluta y que puede descifrarse por medio de una técnica analítica puntual y precisa.

Estos primeros esbozos del psicoanálisis hoy sirven de fundamento para diversas hipótesis hermenéuticas que cada día se ponen más en boga y que pierden el fundamento de aquellas primeras premisas, a saber, que eran hipótesis sobre las que se fundamentaba el inicio de una disciplina y no su conclusión. Pero el psicoanálisis habrá pasado por varias transformaciones y rupturas hasta llegar a lo que puede ser en la actualidad; la aparición de Lacan y su afirmación de que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje* nos aproximan a la imposibilidad de lectura hermenéutica de los síntomas psíquicos. La relación signo – saber es imposible desde Lacan y esa es la principal aportación para las ciencias del hombre.

Pero ligar al psicoanálisis con la antropología sólo nos fue posible porque el primero, desde Lacan está construido en parte sobre la semiología saussureana y la semiótica de Peirce, es decir porque está íntimamente relacionado con el lenguaje y, fascinantemente, la antropología desde Sapir y Whorf y ya de lleno en Levi-Strauss no puede, de ninguna manera ignorar la lengua como fundamento de la cultura. La antropología estructural de Levi-Strauss recurre siempre a los estudios de lingüística estructuralista, sean los de Propp o directamente los de

²⁵⁰ Se le su(b)pone una verdad como habremos dicho en el capítulo tercero de este texto.

Saussure²⁵¹; el antropólogo *no puede* ignorar el lenguaje y *cómo* éste se estructura.

Los estudios de Foucault no se quedan atrás en este sentido, sus últimos cursos son estudios lingüísticos en toda la extensión de la palabra y sus constantes comentarios acerca de Saussure y la lingüística así como de Levi-Strauss y la antropología estructural lo ponen de lleno en el mismo campo. Sin embargo tanto el historiador como el etnólogo quedan imposibilitados en el estudio macroscópico que está en el fondo de sus propuestas, dejando espacio para la principal apuesta de esta tesis, a saber, que los estudios grupales son imposibles si se pretende verlos vivos. Sin embargo con Lacan y con el Centro Minkowska hoy vemos otra alternativa: separar nuestra disciplina del saber.

El quehacer práctico

El centro Françoise Minkowska es el ejemplo más claro de cómo aterrizar este descubrimiento teórico en un área práctica específica; lo que obtuvimos de nuestra estancia en esta institución es una forma clara de renuncia al saber y, principalmente a la comprensión. Es evidente que el camino andado desde la etnopsiquiatría hasta la competencia cultural ha dado muchos virajes a lo largo de su historia pero parece haber derivado en una práctica de tintes fundamentalmente universales; en las prácticas *psi* realizadas dentro esta institución el trabajo consiste en hacer omisión de todo prejuicio cultural posible y así poder seguir una regla específica: *cada hombre es el producto de una fallida apropiación de una cultura*.

Nosotros diríamos que cada síntoma psíquico es un discurso que insiste en realizarse como muerte, un morir que no acaba de morir(se). Escuchar a cada hombre en cada ocasión es permitir que esta muerte se efectúe y que estos hombres se reconstituyan en sus relaciones siempre fracasadas con la cultura. Ésta, a su vez, es un fracaso en su forma *uniana*²⁵² y un éxito como transmisión estructural; después de este trabajo podemos decir que estructuralmente la cultura comparte la función enigmática del signo, es decir, se establece no como nada sino como un vacío causa de un solo y único movimiento, el dirigido hacia la muerte; el signo es muerte y los productos culturales la realización de la misma, signos acabados.

La conclusión más importante después del ejercicio de campo ha sido observar cara a cara el hecho de que *la cultura es inaprehensible*, incluso para un habitante de la misma y que los hombres estamos vivos por y para ello; el gran bache al que a veces nos enfrentamos es tratar de congelar esos discursos y convertirlos en el

²⁵¹ Cf. Levi-Strauss, Claude. *La antropología estructural. Op. Cit.* Pp. 9 y sigs.

²⁵² Término usado para hablar de la unidad imaginaria. Cf. Le Gaufey, Guy (2009). *El notodo de Lacan*. Argentina; EDELP.

fundamento de la existencia tanto de los otros como de nosotros mismos. Si creemos que podemos entender algo de un grupo cultural vivo por sus costumbres, comportamientos o disposiciones es porque ignoramos que en el cada uno, no importa cuán destinado esté a ser chamán, rey o rico, se efectúa el trabajo más difícil, a saber, llenar ese hueco que este destino arrastra consigo.

Todo saber es imaginario y toda ciencia que apunte al saber es igualmente imaginaria porque el verdadero trabajo de la ciencia desde siempre no es el saber a cerca de los fenómenos sino el saber preguntar, el saber agujerear el universo para situar en esos hoyos al hombre mismo, a la vida tal y como es posible. Hacer un estudio que derive en un saber sobre los hombres no sólo es imposible sino que es una falta de respeto absoluta hacia la tendencia al movimiento inherente a los seres humanos, es hacer zoológico de hombres para preservar en sus jaulas especies cuya única tendencia es a desaparecer, porque incluso en la idea de la adaptación la desaparición del estado previo es inminente.

Al final de este texto estamos menos dispuestos a hacer trabajos particulares con respecto a grupos o a fenómenos específicos de los seres humanos; hoy sabemos, gracias a la enseñanza de Minkowska, que toda práctica relativa a seres humanos debe prescindir de todo menos de la capacidad de observar la sorpresa y la originalidad de cada caso en cada ocasión.

Finalmente diremos algo respecto a lo que veníamos a buscar en esta investigación: *El papel del antropólogo no es necesario en la institución psiquiátrica* si éste es visto como una función especial, particular y enfocado a un tipo de casos en concreto; este papel es fundamental desde la perspectiva de que *cada psiquiatra, psicólogo, trabajador social, enfermero y demás miembros de los equipos hospitalarios y clínicos, debe ser un antropólogo formado en competencia cultural*, es decir que cada uno de estos personajes debe ser capaz de dejar atrás la idea de la determinación cultural, sea de sí mismo o de los otros así como intenta dejar atrás su historia y sus determinaciones personales cuando inicia su práctica clínica.

La competencia cultural es para todos y cada uno de los trabajadores de instituciones de este tipo, la única manera de relacionarse con cualquier ser humano más allá de su cultura, su estrato, su género, su posición social y económica, sus tradiciones, sus síntomas, sus normalidades y anormalidades, sus vicios, sus talentos, sus carencias y sus excesos y todo aquello que particulariza a los hombres y sus grupos, es eliminar cualquier saber previo, cualquier conocimiento que impida el flujo discursivo del que hemos hablado en esta tesis.

Y para concluir este apartado diremos que la única herramienta con la que se cuenta para llevar a cabo esta labor es el conocimiento de la lengua; ya Levi-Strauss demostró la importancia de considerar los descubrimientos lingüísticos en etnología y Lacan que la única manera de acceder al inconsciente en su forma pura es a través del lenguaje con el que comparte estructura, finalmente con

Minkowska vimos que la única regla de trabajo es poder hablar en la lengua en la que el paciente sea capaz de hacer metáfora y en nuestro paso por los hospitales mexicanos observamos que la base del trabajo es la comunicación con el paciente a quien habrá que hacer saber aquello que es observado en él. La lengua es el medio y la herramienta, pero hablarla no es todo, hay que saber usarla y esto es algo para lo que no conocemos hasta el momento ningún entrenamiento eficaz y confiable excepto la experiencia analítica a la que no le damos nuestra absoluta confianza pero en la que nos hemos apoyado para trabajar hasta el momento.

Así pues el trabajo práctico continúa, parece necesario hacer un recorrido mayor en el camino de la psiquiatría cultural y de los estudios etnológicos para obtener mayores pruebas de lo afirmado hasta el momento, trabajo que esperamos sea realizado en algún momento.

Separación con el saber: la aplicación de lo étnico llevo a la distancia de ello y a la verdadera competencia cultural

Algunas hipótesis desprendidas de este trabajo

Por razones prácticas preferimos dejar a nivel hipotético las conclusiones inéditas de este trabajo. En primer lugar nuestra definición de cultura: *Vacío estructural causante del acaecer psíquico en cada hombre*. En segundo sitio nuestra definición de los productos culturales: *Residuos acabados de discursos a los que sólo se tiene acceso como vacíos de verdad causa del movimiento psíquico*. En tercer lugar una afirmación: *La individualidad no es relatividad, esta segunda es producto del discurso capitalista de propiedad privada cuando la primera es el único y verdadero producto de la cultura*.

También quisiéramos exponer el esquema sobre el que se ha construido toda esta tesis y que también consideramos un modelo hipotético de abordaje en estudios de ciencias como la antropología, la historia o el psicoanálisis, es decir las ciencias que llamamos humanas. El modelo es el siguiente.

Después de este tiempo de trabajo hemos llegado a demostrarnos que al menos existen tres niveles de abordaje de los fenómenos humanos. El primero es el nivel macroscópico, el de los discursos mayores que aparentemente se encuentran detrás de un fenómeno, en nuestro caso el discurso capitalista; este nivel puede abordarse como mostramos con Foucault o Levi-Strauss, revisando los componentes esenciales de los sistemas discursivos, las relaciones sujeto-verdad en el caso del historiador, los sistemas de clasificación y los mitos en el caso del etnólogo; los resultados siempre serán *a posteriori* y sólo se quedarán en ese nivel, por ello es importante mantener la palabra historia detrás de este tipo de estudios, para indicar que se revisará algo acabado y aunque macroscópico no esencial.

El segundo nivel es el nivel individual, aquí sólo contamos con un elemento de trabajo, a saber el síntoma que es la manifestación de la individualidad de cada ser humano y que, aunque esté conectado y en constante determinación mutua con otros elementos de su entorno, el fenómeno propio puede ser trabajado aisladamente si se pone en marcha la clínica tal y como la heredamos del psicoanálisis. En este punto no se realiza un trabajo en el sentido del saber y por ello no es la historia el eje de estos estudios sino la *praxis*, es decir que es la ejecución constante de una serie de técnicas que permiten a un individuo relacionarse con los discursos en tanto que entidades vacías y no determinaciones absolutas.

El último nivel es el de la estructura y es el más complejo de los tres porque media entre los dos; si se persigue formalmente dicho nivel debe siempre ensayarse el acceso a la universalidad, es decir, buscar en cada caso los elementos estructurales que funcionan sin tiempo ni espacio determinados. Por ello este nivel media entre los otros dos ya que si seguimos la definición de cultura planteada en este apartado, el esquema estructural de la cultura y el del individuo son exactamente el mismo ya que en lo macro y en lo micro no existe ninguna diferencia estructural, los elementos son los mismos y si uno y otro de estos niveles existen es por la existencia del otro, es decir, si hay individuo es porque la cultura es estructura y si la cultura existe es porque el individuo encarna perfectamente su estructura. Además, como la forma no es la estructura sino una parte de ésta, todas las formas culturales y sintomáticas son figuras discursivas acabadas o en camino a su fin sin que esto afecte absolutamente en nada a la estructura como es planteada aquí²⁵³.

Llegar a conocer los elementos universales de la estructura cultural-humana requiere de los esfuerzos conjuntos de todas las ciencias humanas, desde los estudios etnológicos que pueden revelar elementos universales para todo grupo, en todo tiempo y lugar, como los sociológicos que pueden mostrar esos mismos elementos en fenómenos sociales muy específicos desde los institucionales hasta los políticos o también los estudios históricos que muestran aquello que más allá del tiempo impera en todos los hombres y hasta los estudios psicoanalíticos como aquellos en los que Freud deja la huella de una búsqueda de universalidad de su inconsciente.

Un día esta estructura será descubierta totalmente y una sola ciencia de lo humano será planteada, ¿cómo será? No podemos decirlo con total claridad pero hoy en día creemos que se parecerá mucho a un quehacer humano milenario y que en silencio sigue recibiendo en su listado de problemas todo aquello en lo que las otras ciencias no han podido poner claridad; su nombre, filosofía.

²⁵³ Y para la que nos separamos de la noción de sistema en la que los elementos interdeterminados se ven afectados siempre que cualquiera de ellos se modifica en algún sentido.

El camino por venir

Lamentamos haber llegado tan tempranamente en la vida a Nietzsche y más aún haber esperado tanto para que Heidegger comenzara a ser el eje de nuestro pensamiento, hoy nuestros anhelos teóricos se dirigen al segundo y se inspiran en el primero.

Hace mucho que pensamos en la esencia del hombre, quizá un poco platónicamente, quizá más allá de Platón. Hasta ahora lo único que teníamos como referencia era el papel de la estructura en todo lo humano posible y la contundencia de la práctica psicoanalítica como liberadora de cadenas discursivas aparentemente muertas. “Si el hombre sufre es porque está enganchado a un muerto” –solíamos decir- “desenganchémoslo y la estructura quedará liberada para que cualquier nueva forma sea colocada en ese lugar”; “hagamos al hombre creativo enseñándole a matar todas las formas que lo encadenan y las venideras, que no se conforme, que en cada ocasión se construya...”

Y después de mucho buscar en ese sentido comenzamos a encontrar lugares en los que estas palabras eran escuchadas, no sólo en los centros de reunión de psicoanalistas que son pocos y muy tendientes al enviciamiento, sino en otros sitios, cercanos a otras disciplinas y a otros pensamientos. Pero el sitio más grande en el que encontramos un lugar se llama Martin Heidegger; el filósofo alemán hizo lo que nadie a favor de nuestro trabajo, decidió pensar lo esencial no del hombre sino del ser, lo que nos lleva a notar que quizá el hombre no es esencial al *ser* –balde de agua fría para todos los antropocentristas- pensar todo lo pensado hasta Hegel y todo lo que no ha sido pensado más allá de él, quizá cercanos a Nietzsche, ese es ahora nuestro trabajo.

Al final de este recorrido hemos derivado o advenido en una propuesta filosófica, ya no hay más, el trabajo que desea pensar lo humano y que seriamente quiere hacerlo en su esencia, está destinado a volver al inicio de todo el pensamiento, a la filosofía.

Hoy no tenemos otra opción más que volver a guardar silencio ante la propuesta formal de Heidegger, empaparnos en sus textos, conocer su lengua, escuchar a quienes hablan de él, acercarnos a los que le precedieron: Husserl, Hegel, Kant, Nietzsche, Descartes, Parménides, Heráclito, Platón y Aristóteles, entre una infinidad de otros a los que apenas conocemos o recordamos; la opción es volver a escuchar antes de seguir diciendo cualquier cosa porque hay un camino que hace más de setenta años comenzó a trazarse y puede ser andado una vez más.

Hace tiempo, cuando comenzaron las ciencias sociales, fueron los intereses de los ricos, los capitalistas, los comerciantes, la nueva clase dominante después de la monarquía, los que marcaron la tendencia. Los primeros viajeros querían coleccionar artefactos y conocer regiones exóticas; los primeros misioneros querían conquistar mentes e imponer creencias; los estudiosos de sociedades

quisieron dominarlas interna y externamente; la clase económicamente poderosa fue la causa y el origen de nuestras ciencias que aparecieron para servirle más que para servir a aquellos otros que poco a poco sucumbieron a ante el poder de la burguesía occidental y hoy en día sigue sucediendo que las ciencias humanas – absolutamente todas- sigan sirviendo a esta clase en la mayor parte de los casos. Nosotros quisiéramos inscribirnos en otro lado y es por eso que llamamos la atención sobre la filosofía, única disciplina que ha sobrevivido íntegra al paso de los milenios de pensamiento occidental, única forma de pensamiento que puede observar desde fuera el devenir de nuestras ciencias y su utilidad, única que puede lanzar críticas formales y contundentes contra nuestro quehacer práctico y teórico y quizá el único punto de origen de una revolución intelectual que aún le quedamos a deber al mundo.

Quisiéramos decir que el anhelo mayor de esta tesis es aportar elementos para mejorar la institución psiquiátrica en nuestro país, pero creemos que mientras los discursos no se hayan dirigido hacia otro lado no habrá otra salida que mantenernos en el punto al que hemos llegado. Sin embargo, hoy tenemos una pequeña luz práctica en el camino, a saber el trabajo clínico capaz de liberarse de sí y permitir que el otro se libere de lo mismo. La vuelta sobre sí mismo que ha sido olvidada hace ya mucho tiempo y que algunos quisiéramos mantener viva en la práctica de la misma.

Anexo: La experiencia que da orden a esta tesis

Si habláramos totalmente de las limitaciones de este estudio tendríamos que hacer otra tesis al respecto. Todo tesista sabe al final que su trabajo no es más que un proyecto frustrante en toda la extensión de la palabra y es que el texto mismo es una prueba de todo o que no se puede decir, de todos los caminos que no se pueden seguir, de todas las puertas que se quedaron abiertas pero que por cuestiones prácticas no se pueden transitar en ese momento. Esta tesis es un residuo de todo lo que hoy forma parte de nuestro devenir teórico y personal; no es más que la huella de un trabajo que fue y de uno que está por venir, de una experiencia exquisita que lamentablemente termina con el punto final de este texto, que no puede volver a repetirse y ante la que estamos más que agradecidos. Aun así notamos limitaciones muy concretas que quisiéramos hacer patentes.

Primero en el curso de la maestría, nos gustaría llamar la atención sobre ciertas limitaciones que el diseño del programa mismo provoca sobre los estudiantes de este nivel. Es cierto que es necesario tener antecedentes y fundamentos de lo que es y ha sido la antropología a lo largo del tiempo y en sus diferentes ramas de trabajo, pero un semestre dedicado a antecedentes de cada una de las ramas de la disciplina son más una limitante que un apoyo para el trabajo de tesis posterior.

El problema principal radica en que hay que dedicar un semestre completo a resolver materias de cinco tipos diversos y que en muchos casos no se tocan entre sí, utilizando el tiempo, que podría ser la primera parte del desarrollo teórico de la tesis, para hacer lecturas y trabajos que en muchos casos quedaron en una nota y los créditos que le corresponden y por su temática no pueden integrarse como parte de las tesis de los estudiantes. Finalmente, este problema se traduce en seis meses de trabajo poco utilizados para la elaboración formal de una investigación seria con la cuál terminar el programa de maestría.

Vamos ahora con las limitaciones personales. En el curso de la maestría fue necesario descubrir que el lenguaje científico no siempre es compartido, desde los autores que forman el cuerpo teórico básico de una disciplina hasta las definiciones principales de elementos aparentemente similares, por ejemplo el caso de hombre (y a veces hasta de mujer), de cultura, de campo o hasta de conciencia; estas diferencias esenciales entre disciplinas entorpecen en muchos casos el intercambio de ideas y la construcción de conocimientos generales en un grupo. En muchas ocasiones resulta muy difícil moverse dentro de un grupo de una disciplina diferente a la propia porque pareciera que no hay palabras para mostrar el fondo teórico-epistemológico que se plantea ni oídos capaces de escuchar.

Esta tesis se escribe con esa advertencia y con cierta cautela. Aquí no se encontrarán muchos de los autores ni de las teorías que forman parte del cuerpo básico de la antropología escolar, nuestro perfil apunta más a teóricos sociales y humanistas en general, desde Freud hasta Durkheim o desde Nietzsche hasta Saussure o Levi-Strauss; si nos acercamos a Sapir, Whorf, Mauss o Malinowsky entre otros fue porque se hicieron presentes a lo largo de los cursos y porque algunas de sus tesis llamaron la atención para nuestro trabajo. La necesidad hace al científico y a nosotros se nos impusieron teóricos de diversos tipos, por ejemplo, los etnopsiquiatras o los teóricos sociales como Marx y Foucault, así como los psicoanalistas que marcaron la pauta de las conclusiones de este trabajo o los filósofos que determinan su porvenir.

Quizá ésta sea la limitación más importante del trabajo, el lenguaje en el que escribimos y el modelo sobre el que construimos nuestro texto; sabemos que éste será el primer obstáculo que habrá que pasar en la aceptación de nuestra tesis pero creemos que una vez que encuentre su lugar las tesis principales podrán discutirse con fuerza y sostenerse por el fondo teórico y práctico que las acompaña.

La última gran limitación ha sido la experiencia francesa, a pesar de el gran estudio que logramos hacer y de la cercanía con las personas y los hechos mismos, sabemos que hay una limitación fundamental que está en el nivel de la comprensión y que prepararse para ello es una experiencia que supera a la etnología y al psicoanálisis juntos. El hecho de que los discursos sean inaprehensibles no quiere decir que no haya quienes están más lejos o más cerca y en muchos casos la distancia discursiva puede derivar en puntos ciegos para el investigador no advertido. Una experiencia puede explicar exactamente esta última idea.

A., es una mujer de un país en el que las mujeres llevan burka, desde que habita en París no la usa comúnmente y vive una vida como cualquier otra ciudadana francesa, tiene un trabajo, es doctorante en lingüística y colabora con su universidad en diversos proyectos además de estar casada y tener un hijo; fuera de este estado corriente, es una chica reservada con la que es difícil tener una conversación a profundidad y, además, no permite que se le fotografíe.

Este último detalle se vuelve un tema de conversación y broma constante y si en algún caso ella me permitió una fotografía juntos fue bajo condiciones muy específicas. Alguna vez charlando explicaba que el uso de la burka no era una obligación y que no tenía el fondo machista que yo creía, que ella podía decidir quién o quienes la veían y que su imagen no era para todo el mundo.

Incomprensible para alguien que piensa que la libertad está asociada al mostrar o al hacer cualquier cosa, que es libre quien en una playa no teme quitarse el sujetador y que no es libre quien cubre su cuerpo totalmente. La lección de ese día es que no es posible entender al otro nunca; éste es un ejemplo extremo de la

distancia pero ¿no es lo mismo con los adolescentes, con los amigos o la pareja? ¿Entender al otro es un asunto imposible y la aparente distancia cultural nos hace creer que entre iguales nos entendemos?

Mi compañera A. me obsequió una experiencia invaluable: cuando había discusiones de caso en Minkowska eran nuestras opiniones las que se compartían o se contraponían, en las calles de París eran nuestros gustos los que diferían o se asemejaban, en cuestiones teóricas nos enseñábamos como cualquier persona de cualquier cultura y en lo personal lo único que nos distanciaba verdaderamente era el prejuicio de diferencia cultural que me habitaba, ella no era una mujer que usaba burka, era un ser humano que se apropiaba de sí mismo en cada uno de sus actos, era A. y nada más, así como yo siempre fui quien fui para ella.

Al final queda claro que un prejuicio es una limitante y de este tipo hay muchas en un intercambio cultural o personal cualquiera y los prejuicios no sólo son en sentido positivo como este, sino también negativos en las cegueras inherentes a todo ser humano que sólo hace experiencia de su entorno inmediato. Veamos un último ejemplo.

La palabra racismo es una palabra corriente en París, lo es en torno a la policía, al trabajo, a las universidades, a las instituciones y a las conversaciones diarias en una mesa cualquiera. En Minkowska esta palabra surge una y otra vez, y Francia tiene y genera constantemente una serie de leyes encaminadas a terminar con cualquier posible acto racista dentro del país; sin embargo, comprender el racismo es algo que está fuera de nuestro alcance inmediato; la sutileza de éste funciona en cada lugar y a cada momento de una manera tan poco notoria que a veces es imperceptible, pero lo hay y lo hay en todos lados. A cualquier latinoamericano le llaman sudamericano por ejemplo y el gusto que nuestros países generan es en el sentido indígena y no en la diversidad cultural o arquitectónica que tenemos, el indígena como vulnerable, como primitivo, como *otro*, el exotismo de los no-europeos está vivo en todos lados y pesa, determina el día a día en una ciudad como París. No hay violencia, no hay grandes manifestaciones, únicamente hay mirada del otro como *otro*, como ajeno, como diferente.

Lo curioso es que ese discurso es un murmullo que habla en todos lados pero que no dice más nada; profundizando en una relación con cualquier europeo el discurso se esfuma, no hay otredad absoluta en la cercanía, todos iguales en lo privado, así que ese discurso no tiene más carga sino que es una carga, se soporta en las campañas antirracismo y en la enseñanza de la diferencia, en la ignorancia de los mapas mundiales y su división política, se sostiene pero no se vive y sólo aquellos cercanos a este discurso se pueden ver afectados por él, porque lo que puedan producir a partir de esta causa no lo podremos producir aquellos que no arrastramos el cadáver de un discurso viejo como el del racismo, nosotros cargamos nuestros propios muertos.

Hasta aquí las principales limitaciones y únicamente un par de sugerencias. Hemos dicho que hacen falta algunos estudios tanto individuales como grupales no encaminados ya a explicar una lógica inherente a un fenómeno, sino destinados a comparar la estructura de lo macroscópico y lo microscópico para obtener los elementos compartidos entre estos dos niveles distintos de abordaje fenoménico.

A nuestro parecer éste es el punto que le sigue a las ciencias humanas, la cooperación no en espacios multidisciplinares sino en la construcción de un modelo soporte de sus quehaceres por aparentemente diversos que parezcan. Poder pensar lo macro y lo micro de la misma manera es la forma que tendremos de acceder a la universalidad constitutiva de la cultura y de la *psique*; una ciencia de esta universalidad es el porvenir de un trabajo que hace bastantes años iniciaron algunos que fijaron su curiosidad en el hombre en cuanto producido.

La segunda sugerencia es el acercamiento a Heidegger; ciertamente se trabajó muy poco sobre este autor en esta tesis pero eso no resta importancia a su aparición a lo largo de la construcción de la misma y la influencia que tuvo para la lectura final del trabajo de campo. El futuro de toda ciencia es siempre su pasado, su origen y aquel que no pueda regresar a los orígenes que le dieron posibilidades y forma está condenado a repetirse como el murmullo lejano de un muerto que no acaba por encontrar descanso... ni vida.

Bibliografía

- Adohane, T. (1992). *Mélanges étiologiques et syncrétismes thérapeutiques. Approche ethnopsychiatrique des processus: l'ouvre dans les systèmes étiologiques traditionnels au Maroc*. Tesis de Doctorado en antropología, Universidad París VII.
- Aguado, Carlos (2004). *Cuerpo humano e imagen corporal. Notas para una antropología de la corporeidad*. México; UNAM, IIA, Facultad de Medicina.
- Allouch, Jean. *EL SEXO DEL AMO. El erotismo desde Lacan*. México; EDELP.
- American Psychiatric Association. (1994). *DSM-IV: Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, 4th Edition* Washington, D.C.: American Psychiatric Publishing.
- Atala, Jorge (2003). *¿Acting out o transferencia?* Tesis de licenciatura en psicología; Universidad de Londres, México.
- Barthes, Roland (2006). *Crítica y verdad*. México; Siglo XXI.
- Barthes, Roland (2008). *Mitologías*. México; Siglo XXI.
- Beneduce, Roberto (2006). *Enfermedad, persona y saberes de la curación. Entre la cultura y la historia*. Revista Anales de antropología Volumen 40-I, 2006. México; UNAM, IIA.
- Benoist, Jean (2003). *Une constellation d'offres de soin et des itinéraires multiples: aspects de pluralisme médical*. Revista Psychiatries. No 140, 2003. París; AFPEP. Pp. 95-107.
- Benveniste, E. (2007). *Comunicación animal y lenguaje humano*, en Problemas de lingüística general. México Siglo; XXI.
- Borges, Jorge Luis (2007). *El etnógrafo*. En Obras completas II. Argentina; Emecé
- Borges, Jorge Luis (2007). *El idioma analítico de John Wilkins*. Obras completas II. Argentina; Emecé
- Brennan, Robert, E. (1954). *Thomistic psychology: a philosophic analysis of the nature of man*. Mc Milland; Canadá.
- Brohm, Jean-Marie (2010). *Anthropologie de l'étrange. Énigmes, mystères*,

réalités insolites. Francia; Sulliver.

Cassier, Ernst (1968). *Antropología filosófica: Introducción a una filosofía de la cultura*. México; FCE.

De Saussure, Ferdinand (2005). *Curso de lingüística general*. Argentina; Losada.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1998). *Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona; Paidós.

Descartes, René (1998). *Discurso del método*. España; Fontana.

Descartes, René (2002). *Meditaciones metafísicas*. Colombia; Editorial panamericana.

Devereux, Georges (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. París; Gallimard.

Devereux, Georges (1980). *De l'angoisse a la méthode dans les sciences du comportement*. Francia; Flammarion, Nouvelle bibliothèque scientifique.

Disertori, Beppino; Piazza, Marcela (1975). *La psychiatrie sociale*. Francia; ESF.

Durkheim, Émile. *El suicidio*. México; Colofón.

Ellenberger, Henry F. (1976). *El descubrimiento del inconsciente: Historia y evolución de la psiquiatría dinámica*. España; Gredos.

Eribon, Didier (2004). *Michel Foucault*. España, Anagrama.

Eurípide (1976). *Ion. Tragédies*, t. III. París; Las belles lettres.

Feyerabend, Paul K. (1989). *Límites de la ciencia*. Barcelona-Buenos Aires-México; Paidós/ ICE-UAB.

Foucault, Michel (1980). *Subjectivité et vérité*. Paris; Seuil.

Foucault, Michel (1983). *Le gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité*. Paris; Seuil.

Foucault, Michel (2000). *Historia de la locura en la época clásica*. México, FCE.

Foucault, Michel (2001). *Dits et écrits I, 1954-1975*. París; Gallimard.

- Foucault, Michel (2001). *Dits et écrits II, 1976-1988*. París; Gallimard.
- Foucault, Michel (2001). *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2001). *Los anormales*. México; FCE.
- Foucault, Michel (2002) *La hermenéutica del sujeto*. México; FCE.
- Foucault, Michel (2002). *El orden del discurso*. España; Tusquets.
- Foucault, Michel (2003) *Prefacio a la transgresión*. En Obras esenciales 1. España; Paidós.
- Foucault, Michel (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. España; Paidós.
- Foucault, Michel (2005). *El nacimiento de la clínica*. México; Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2005). *La arqueología del saber*. México; Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2005). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México; Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2005). *Vigilar y castigar*. México; siglo XXI.
- Foucault, Michel (2006). *Historia de la locura en la época clásica*. México; FCE.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. México; Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México; Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 2 : El uso de los placeres*. México; Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2007). *Historia de la sexualidad 3:La inquietud de sí*. México; Siglo XXI.
- Foucault, Michel (2009). *Le gouvernement de soi et des autres*. Paris; Seuil.
- Freud, Sigmund (1998), *Pulsiones y destinos de pulsión*. En Obras completas, tomo XIV. Argentina, Amorrortu.
- Freud, Sigmund (1998). *La interpretación de los sueños*. En Obras completas

tomos IV y V. Argentina; Amorrortu.

Freud, Sigmund (1998). *Más allá del principio del placer*. En Obras completas, Tomo XVII. Argentina, Amorrortu.

Garrabé, Jean (1992). *Histoire de la schizophrénie*. París; Seghers.

Gloria Leff (2007). *Juntos en la chimenea. La contratransferencia, las “mujeres analistas” y Lacan*. México; EDELP.

Grupo Latinoamericano de Estudios Transculturales, A. C. (2008). *Psiquiatría, naturaleza y cultura: de lo singular a lo universal*. Publicación del Primer congreso internacional de psiquiatría transcultural. Compilación a cargo de Sergio Villaseñor Bayardo. Guadalajara; GLADET.

Guy Le Gaufey (2006). *El caso inexistente*. México; Epeeel.

Hegel, G. W. F. (2002). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo I. México; FCE.

Heidegger, Martín (2002). *De camino al habla*. España; Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin (2002). *Desde la experiencia del pensar*. España; Trotta.

Heidegger, Martin (2005). *Parménides*. España; Akal.

Heidegger, Martín (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. España; Herder.

Heidegger, Martin (2008). *¿Qué significa pensar?* España; Trotta.

Kohn, Robert; Wintrob, Ronald M. (2008). *Cultural competence in assessment and treatment of the psychiatric patient*. Publicado en *Psiquiatría, naturaleza y cultura: de lo singular a lo universal*. Publicación del Primer congreso internacional del Grupo Latinoamericano de Estudios Transculturales, A. C. A cargo del Dr. Sergio Villaseñor Bayardo. Guadalajara; GLADET.

Kuhn, Thomas S. (2004). *La estructura de las revoluciones científicas*. México; FCE.

Lacan, Jacques (1997). *La instancia de la letra en el inconsciente freudiano o la razón desde Freud*. Escritos 1. Siglo XXI, México.

Lacan, Jacques (2002). *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el*

inconsciente freudiano. En escritos 2. México, Siglo XXI.

Lacan, Jaques (1967). *Proposición del 9 de octubre de 1967*. En Ornicar? Petrel, España.

Lacan, Jaques (1997). *La instancia de la letra en el inconsciente freudiano o la razón desde Freud*. En Escritos 1. México; Siglo XXI.

Lacan, Jaques (1999). *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*. En Écrits I. París; Seuil.

Lacan, Jaques (2001). *Autres écrits*, París, Seuil.

Lacan, Jaques (2005). *El estadio del espejo como formador de la función yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica*. En Escritos I. México; Siglo XXI.

Le Gaufey, Guy (2009). *El notodo de Lacan*. Argentina; EDELP.

Le Gaufey, Guy (2009). *El notodo de Lacan. Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. Argentina; Ediciones literales.

Levi-Strauss, Claude (1997). *El pensamiento salvaje*. México; FCE.

Levi-Strauss, Claude (2004). *Antropología estructural: mito, sociedad, humanidades*. México; Siglo XXI.

Levi-Strauss, Claude (1969). *Las estructuras elementales del parentesco*. España; Paidós.

Levi-Strauss, Claude (2009). *Tristes tópicos*. Francia; Plon.

Lowie, Robert H. (1985). *Historia de la etnología*. México; FCE.

Maman, Moussa (2003). *Migrations et psychiatrie*. Revista Psychiatries. No 140, 2003. París; AFPEP. Pp. 63-76.

Marx, Karl (2002). *El fundamento de la crítica*. En Antología. Barcelona; Ediciones Península.

Marx, Karl (2002). *Los derechos del hombre y los derechos del ciudadano*. En Antología. Barcelona; Ediciones Península.

Nathan, Tobie (1985). *La consultation d'ethnopsychiatrie. Problemes techniques*. Revista Synapse, No. 11, 1985. París. Pp. 66-75.

- Nathan, Tobie (1986). *La folie des autres: Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Francia; Bordas.
- Nathan, Tobie (1993). *... fier de n'avoir ni pays, ni amies, quelle sottise c'était: principes d'ethnopsychanalyse*. Francia; La pensée sauvage.
- Palerm, Robert-Michel (2003). *De l'ethnopsychiatrie à la psychiatrie transculturelle*. Revista psychiatries, No. 140, 2003. París, AFPEP. Pp. 145-161.
- Patris, Michel (2003). *Quels sont les enjeux actuels de la transculturalité psychiatrique?* Revista Psychiatries. No 140, 2003. París; AFPEP. Pp. 163-167.
- Platón (2008). *Alcibíades*. España. Gredos.
- Propp, Vladimir (1970). *Morphologie du conte*. París, Gallimard.
- Rousseau, Jean Jacques (1993). *Contrato social*. México; Gandhi.
- Tokarev S. A. (1989). *Historia de la etnografía*. La Habana; Ciencias Sociales.
- Tom H; Lim, R. F. (2006). *The assessment of culturally diverse individuals*. En clinical manual of cultural psychiatry. Washington, DC; American psychiatric publishing.

Índice

Prefacio	2
Introducción	8

Primera parte

Capítulo 1 El nacimiento de las ciencias sociales

1.1 Las ciencias sociales	16
1.2 Consecuencias observables del capitalismo: La subjetividad y la diversidad cultural	19
1.3 Pensar al otro	27
1.4 El surgimiento de las ciencias sociales	30
1.4.1 Los primeros antropólogos	31
1.4.2 La diversidad cultural	33
1.5 El fracaso del pensamiento antropológico	37
1.6 La herencia de la individualidad	43

Capítulo 2 Sobre otro modelo de pensamiento

2.1 El pensamiento estructuralista	47
2.2 Claude Levi-Strauss	48
2.2.1 Clasificar-construir(se)	49
2.2.2 Una posibilidad metodológica	61
2.2.3 De cómo mueren los mitos	63
2.3 Discurso e historia (post-estructuralismo)	66
2.4 Michel Foucault	69

2.4.1	Las huellas del discurso	73
2.4.2	Historia y subjetividad	76
2.4.3	Con lo que tropezó Foucault	78
2.5	Del discurso al texto	88

Capítulo 3 El signo-muerte

3.1	Tres lecturas triádicas del signo	93
3.1.1	Definición de signo: premisa fundamental	95
3.1.2	Una lectura ternaria del signo: Peirce	96
3.1.3	La lectura dicotómica del signo en Ferdinand De Saussure	106
3.1.4	De una ternaridad lacaniana y la solución al problema signo-cultura	112
3.2	Del signo como base de la creación humana	124

Segunda parte

Capítulo 4 Un discurso que no se hace texto

4.1	La psiquiatría cultural	130
4.2	Situación	131
4.3	Un quiebre de la ciencia	133
4.3.1	Primer modelo: La psiquiatría intercultural	141
4.3.2	Segundo modelo: La etnopsiquiatría	144
4.3.3	Convergencia de la problemática en ambos modelos	149

Capítulo 5 Algunas instituciones construidas sobre estos modelos

5.1 Programa de psiquiatría transcultural del Hospital Val d'Hebron, Barcelona, España	152
5.2 Centre Françoise Minkowska	156
5.2.1 MEDIACOR	157
5.2.2 La metáfora más allá de la cultura	158
5.2.3 Posible hipótesis de la cultura: La imposible cultura	159
5.2.4 La transferencia como puesta en acto de la metáfora de sí	161
5.2.5 La lengua, herramienta de <i>realización</i> discursiva	162
5.2.6 Eje teórico del Centro Françoise Minkowska	164
5.2.7 La competencia cultural	170
Discusión	
Construcción del proyecto teórico de esta tesis	173
El trabajo de campo: ¿Por qué México no alcanzó?	175
Algunas diferencias entre México y Francia	179
¿Discurso o no?	184
Conclusiones	187
La propuesta teórica	188
El quehacer práctico	190
Algunas hipótesis desprendidas de este trabajo	192
El camino por venir	194

Anexo: La experiencia que da orden a esta tesis	196
Bibliografía	200