

La razón moderna, la razón hechizada. Psicopatología de la superstición en el orden contemporáneo

ZENIA YÉBENES*

Los ojos: *Un paciente de mi hospital insiste en arrancarse los ojos. Una vez casi lo logra; lesionó gravemente sus párpados y los globos oculares [...] Asegura que los ojos no son suyos. Son de alguien más. De un robot. Se los pusieron con una máquina. Se los incrustaron con una operación. Piensa que no son suyos porque al mirar hacia arriba y a la izquierda aparecen rostros que jamás ha visto, espectros, fantasmas. Esos rostros no son parte de su vida. Los ojos son de otro, de alguien más.*

Jesús Ramírez Bermúdez,
Breve diccionario clínico del alma.

¿Tú crees en los fantasmas? — me pregunta —. No — contesto — ¿Y por qué no? Porque no son cosa científica. No contienen materia y no tienen energía, y por lo tanto, según las leyes de la ciencia, no existen salvo en la imaginación de la gente. Claro está que las leyes de la ciencia tampoco contienen materia ni tienen energía, y por consiguiente no existen, salvo en la imaginación de la gente. Es mejor ser completamente científico en todo y negarse a creer tanto en los fantasmas como en las leyes de la ciencia. Así, uno puede sentirse seguro. No deja gran cosa en la que creer, pero también esto es científico.

Robert M. Pirsing, *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta.*

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

La palabra “esquizofrenia” apareció por primera vez hace más de 100 años, en la obra de Eugen Bleuler intitulada precisamente *La demencia precoz o el grupo de las esquizofrenias* (1911). Hay que señalar que apenas existen descripciones claramente compatibles con su síndrome nuclear, anteriores a las primeras décadas del siglo XIX y que su misma formulación clínica se remonta al tránsito del siglo XIX al XX.¹ Tal y como advierte Janis Hunter Jenkins:

Lo que sabemos a comienzos del siglo XXI es lo siguiente: la cultura es fundamental en casi cada aspecto de la esquizofrenia: en la identificación, definición y el significado de la enfermedad; en las fases prodrómica, aguda y residual, en la periodicidad y el tipo de inicio, en la formación de los síntomas en términos de contenido, forma y constelación; en el diagnóstico clínico [...] en la experiencia personal de la misma; en la respuesta social, el apoyo y el estigma, y, quizá más importante, en el curso y en el pronóstico.²

La esquizofrenia no es sólo uno de los cuadros clínicos más emblemáticos de la psiquiatría contemporánea, sino una severa perturbación de la conciencia del yo, la vivencia del cuerpo y la vida social, que hunde sus raíces en el potencial de alienación que comportan las estructuras de la subjetividad moderna. Este yo moderno refleja, y a la vez se traduce en, cambios culturales y nuevas formas de vida. Así, habría que destacar la gran transformación de la comunidad tradicional en la sociedad de los individuos, debida al proceso de urbanización e industrialización, por completo coincidente con el surgimiento de la esquizofrenia.³ De pronto las ciudades se poblaron de individuos desvinculados de sus estructuras comunitarias, en buena medida emigrantes del campo, lo que seguramente no es ajeno a la definición en la misma época del siglo XIX de la *hebefrenia* y la *demencia precoz*, identificaciones antecesoras de la esquizofrenia.

¹ Para una revisión de la historia de la esquizofrenia véase Enric Novella y Rafael Huertas, “El síndrome de Kraepelin-Bleuler-Schneider y la conciencia moderna: una aproximación a la historia de la esquizofrenia”, en *Clínica y Salud*, vol. 21, núm. 3, 2010, pp. 205-219.

² Janis Hunter Jenkins, “Diagnostic Criteria for Schizophrenia and Related Psychotic Disorders: Integration and Suppression of Cultural Evidence in DSM-IV”, en *Transcultural Psychiatry*, núm. 35, 1998, p. 357.

³ J. Cooper y N. Sartorius, “Cultural and Temporal Variations in Schizophrenia: A Speculation on Importance of Industrialization”, en *British Journal of Psychiatry*, núm. 130, 1977, pp. 50-55.

No me interesa, sin embargo, enfatizar una relación de *causalidad* entre la cultura moderna y una forma de locura. *La causalidad objetiva encuentra aquí serios límites*. Tampoco me interesa defender que las sociedades tradicionales, no industrializadas y no urbanas, son paraísos en los que los sujetos *no enloquecen*. Lo que me interesa subrayar es que posiblemente la forma en que lo hacen es significativamente distinta. Es difícil encontrar descripciones o diagnósticos de nuestro tiempo y nuestra cultura —eso que genéricamente solemos denominar modernidad—⁴ que no permitan trazar *paralelismos y analogías* con esa forma particular de enloquecer que parece ser la esquizofrenia. Sin embargo, esta relación a menudo se ha visto soslayada por un *modelo primitivista* en el que el analista percibe en la esquizofrenia el aumento de las fuerzas instintivas del *Id* en un yo debilitado; y el neurocientífico una liberación de las funciones cerebrales subcorticales inferiores (*y arcaicas*) debido a la falta de inhibición que ejercen normalmente las funciones corticales superiores. Incluso la antipsiquiatría refuerza el modelo al celebrar en la esquizofrenia la liberación de un supuesto deseo *primigenio* que la civilización habría negado. Uno de los indicadores de este modelo se urde a partir del así llamado *pensamiento mágico*. “Buena parte de los pacientes que presentan síntomas psicóticos tienden a lo mágico como temática de sus tendencias delirantes”.⁵ El pensamiento mágico ha sido interpretado como una regresión a los estadios inferiores de la función infantil, en que los límites entre el yo y el mundo se debilitan y prevalece una lógica primitiva, según la cual se produce una conexión causal entre eventos que no están efectivamente relacionados como causa-efecto.

En este artículo me propongo lo siguiente. En primer lugar, examinar el *modelo primitivista* como la manera en la que la sociedad moderna otorga un contenido específico a formas de representarse a sí misma y su relación con la alteridad. En segundo lugar, desvincular esta asociación entre *primitivismo* y locura a través de otro

⁴ Como veremos, la categoría “magia” ha servido para la “autoconstrucción de la modernidad, pero ha probado ser demasiado elusiva e indeterminada para ser una herramienta [...] útil. La modernidad misma ha sido desde siempre fragmentaria, contestada y en última instancia ilusoria como Bruno Latour declara enfáticamente: nunca hemos sido modernos”; Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, 2004, p. 17. Habría que añadir sin embargo que esta “ilusión” tiene efectos reales en los sujetos y en su manera de constituir y percibir el mundo.

⁵ Marco Fierro Urriesta *et al.*, “Psicosis y sistemas de creencias”, en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 32, núm. 3, 2003, p. 289.

modelo que enfatiza, de manera más incisiva, que una descripción más atinada de la experiencia de la esquizofrenia se puede lograr mediante la sustitución del primitivismo por lo que se considera su opuesto. Así, en lugar de una disminución de la función cognitiva, la esquizofrenia se caracterizaría por una *hiperreflexividad* que dificultaría una relación práctica, pre-reflexiva, con los otros y con el mundo. En lugar de la inmersión en los instintos y las emociones, lo que se presentaría entonces sería una *disminución de la autoafección*, una experiencia de desapego, de separación, o de alienación. La hiperreflexividad y la disminución de la autoafección no son características de una supuesta forma de conciencia primitiva, sino *formas potenciales de una subjetividad específicamente moderna*. Desde nuestra lectura —como habremos de ver— con la materialización de actos discursivos y prácticas “mágicas” o “supersticiosas”, el paciente confirma y materializa esta hiperreflexividad y esta disminución de la autoafección. Es decir confirma no su supuesto primitivismo, sino su *condición de sujeto moderno*. Lo hace además desde el modo de significar “mágico, supersticioso”, provisto por el orden sociocultural para indicar referentes “sobrenaturales, misteriosos” que no pueden identificarse con los de la religión tal cual se establece en la modernidad —a través de una fe progresivamente interiorizada y de organizaciones de culto cuyo alcance está estrictamente delimitado—; y en tanto que presentan interés por procesos constitutivos de la realidad material, de una manera que tampoco puede identificarse estrictamente con la forma en que éstos son entendidos por la ciencia. A este respecto, la experiencia de los pacientes con los relatos que en la modernidad legitiman el sentido —la religión como horizonte privado y opcional, y la ciencia como horizonte público— es ambigua. Hay que recordar que la magia es *una categoría histórica, forjada en el siglo XIX*, para señalar o caracterizar creencias y/o prácticas que deben ser cuidadosamente separadas tanto de la religión como de la ciencia.⁶

La centralidad de la magia no radica en un contenido específico, aunque se materialice en él, sino en su carácter *de operador de la diferencia*. La magia no es un asunto de los *otros* sino de *nos-otros*. La esquizofrenia “surge en la época moderna con la emergencia del

⁶ Antes del siglo XVII la superstición, la hechicería y las artes mágicas se consideraban prácticas idólatras. No se ponía necesariamente en duda su eficacia, el reclamo era que eran prácticas no cristianas y por lo tanto demoniacas. A nosotros nos interesa la constitución de la magia como categoría moderna y secular entre ciencia y religión

discurso científico y la declinación de la omnipotencia divina. Estos dos hechos interdependientes supusieron nuevos tipos de experiencias respecto a las relaciones con el universo, con los otros y con uno mismo”.⁷ La magia es la categoría que por oposición se hace cargo de las dos posibilidades de fundamentación de la realidad que la modernidad legitima. Como “eso” que no es ni religión ni ciencia, sirve para indicar un límite. El límite entre lo “normal” y lo “patológico”; “lo racional” y “lo irracional”. En la tercera parte del artículo exploraré los procesos de subjetivación que realizan los sujetos diagnosticados de esquizofrenia a través de sus discursos y prácticas “mágicas”. Me interesa mostrar entonces dos cuestiones: *a*) que los sujetos se manifiestan en el modo de significar, igualmente moderno, que la cultura les ha provisto —el de lo mágico, lo supersticioso—, y *b*) que ese modo de significar tiene que ver *con aspectos* del orden contemporáneo.

Primitivismo, locura y magia

El 22 de diciembre de 1903, el padre de la psiquiatría moderna Émil Kraepelin (1856-1926) viajaba a Java y a Singapur. Su propósito era descubrir si el incremento de pacientes de *demencia precoz* en las ciudades europeas se debía a “las heridas que el progreso de la civilización y sus acompañamientos indeseables infringen a la salud mental”. Para descubrir si había una forma de locura propia de la sociedad civilizada, Kraepelin acudía a lo que consideraba simultáneamente parecido al loco y opuesto a la civilización: *el primitivo*. Así, en Singapur encontró “cuadros clínicos” que le parecieron muy semejantes a los de la demencia precoz. En Yakarta “cuadros mórbidos” que debían “pertenecer a la demencia precoz a pesar de sus diferencias que son bastante señaladas”. Para Kraepelin era innegable que “la ausencia relativa de delirio entre los javaneses podría estar relacionada con el menor estadio de desarrollo intelectual que habían alcanzado”. La demencia precoz implicaba la liberación instintiva y el deterioro progresivo e irreversible de las facultades mentales. Aunque hubiera pacientes en Java que respondieran al cuadro, los síntomas en ellos pasaban más inadvertidos que en los pacientes

⁷ José María Álvarez y Fernando Colina, “Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad”, en *Frenia*, núm. 9, 2011, pp. 15-16.

Europeos porque, a diferencia de los primeros, en éstos, en un principio los pensamientos no habían tendido “a estar gobernados por imágenes sensoriales”.⁸

La relevancia de este episodio se ilumina si consideramos que uno de los rasgos más característicos de la condición moderna consiste en presuponer “un acto de autodistanciamiento consciente de un pasado o una situación que se contempla como *naif*”.⁹ La noción misma de “moderno” depende de un modo de oposición frente a lo que a su vez se caracteriza como *primitivo*. El *primitivismo* es un cuerpo de ideas, imágenes y vocabularios en el que a través de una *supuesta* caracterización de los otros, la modernidad intenta conjurar lo impreciso de sus contornos, y definirse a sí misma. Lo primitivo tiene que ver con la construcción y el uso de una constelación de discursos y prácticas que indican inquietudes *propias* en torno a la diferencia. Hay que recordar que la modernidad, al disolver los viejos órdenes de la experiencia basados en la jerarquía y el rango, al movilizar al individuo y pretender hacerlo partícipe de la identidad abstracta del ciudadano, se entiende a sí misma como un horizonte histórico y cultural destinado a problematizar la cuestión de la alteridad.¹⁰ Tal y como James Clifford ha señalado sobre su rol en la literatura y el arte, el primitivismo es una de las maneras a través de las cuales la modernidad conoce y contiene sus propias prohibiciones y tabúes y produce, asimismo, su propia fascinación por la diferencia.¹¹ La alteridad que el primitivismo visibiliza intersecta, a este respecto, dos imágenes recurrentes: la del *salvaje* y la del *loco*.

A mediados del siglo XVIII la corte y los salones parisinos acogían, con una extraña combinación de arrogancia y fascinación, la exhibición de indígenas reclutados por naturalistas y viajeros al tiempo que londinenses ociosos se acercaban al viejo hospital de Bedlam a contemplar, por un módico precio, el grotesco e inefable espectáculo de la locura. Pocas décadas después el conocimiento empírico de los pueblos, las

⁸ Emil Kraepelin, “Comparative Psychiatry”, en S.R. Hirsch y M. Shepherd (eds.), *Themes and Variations in European Psychiatry*, 1994, pp. 3-6.

⁹ Gustavo Benavides, “Modernity”, en Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, 1998, pp. 187-188

¹⁰ Enric Novella, *La ciencia del alma: locura y modernidad en la cultura española del siglo XIX*, 2013, p. 12.

¹¹ James Clifford, “On Collecting Art and Culture”, en R. Ferguson et al. (eds.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, 1990, pp. 141-169.

costumbres o las razas se había convertido en uno de los ejes fundamentales [...] mientras el alienista acudía al encuentro del loco movido por un novedoso afán reeducador, disponía para él del nuevo espacio disciplinar del manicomio y se proponía esclarecer de forma concluyente el asiento de su mal. Ambos casos son muy indicativos de la naturaleza esencialmente inclusiva (y totalitaria) del proyecto moderno [...] cuya invención de “humanidad” resulta inseparable de un sofisticado programa de gestión de la diferencia por medio de complejos dispositivos de saber/poder.¹²

El primitivo es el otro que procede de un lugar ignoto, pero también es la fuerza primaria e instintiva al interior del sujeto moderno. Como presencia en el interior del yo, el primitivo puede ser el impulso instintivo que emerge bajo la forma de la violencia o la locura; o la fuerza que nos pone en contacto con “la naturaleza”. Rodney H. Lucas y Robert J. Barrett han puesto de manifiesto cómo estas ideas estructuran todavía hoy las investigaciones psiquiátricas y las percepciones en torno a la esquizofrenia, y modelan la metodología, la retórica y las estrategias a partir de las cuales los datos son interpretados.

Según ambos autores, la identificación de lo primitivo como fuerza instintiva y desestabilizadora es evidente en las formulaciones psicoanalíticas de la psicosis que la contemplan como una regresión a un estadio que se caracteriza por el predominio de las imágenes arcaicas, y los procesos primarios de pensamiento.¹³ Desde Hughlings Jackson la neurología asimismo ha conceptualizado el cerebro en términos de centros *superiores* —que representan desarrollos evolutivos más recientes— e *inferiores*, considerados *más arcaicos o primitivos*, tanto a nivel embriológico como filogenético. La idea de que los daños en los niveles corticales superiores conducen a la liberación de los niveles subcorticales —y *primitivos*— subyace en numerosas formulaciones de trastornos psiquiátricos y neurológicos.¹⁴ En la esquizofrenia, explica Nancy Andreasen, una de las más insignes

¹² Enric Novella, *op. cit.*, p. 12.

¹³ No puedo detenerme en ello, pero creo que esta versión que ciertamente se sustenta en ciertos elementos de la obra freudiana es más clara en la *ego psychology* y en la perspectiva kleiniana.

¹⁴ Rodney H. Lucas y Robert J. Barrett, “Interpreting Culture and Psychopathology: Primitivist Themes in Cross-cultural Debate”, en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 19, núm. 3, 1995, pp. 287-326.

investigadoras sobre la cuestión: “los síntomas positivos representan aberraciones en un sustrato *primitivo* (tal vez límbico) que por alguna razón ya no es supervisado por las funciones corticales superiores”.¹⁵

Esta lectura, en la que se identifica el primitivismo con la locura de manera *negativa*, afirma implícitamente la racionalidad y eficiencia moderna. Lo *primitivo* es sinónimo de inferior y deficitario. Esta visión ha tenido varias ramificaciones entre las que destaca la idea de *degeneración*, que en el siglo XIX se comprende como un deterioro hereditario constante, producido a lo largo del tiempo y a través de cuatro generaciones, en el cual se produce una regresión a estados inferiores de desarrollo hasta llegar a la extinción del grupo. En las concepciones de la esquizofrenia formuladas en el siglo XX, y que operan actualmente, la degeneración es un marcador *individual* que cobra relevancia en la fisiopatología en términos de gliosis o de imagimática cerebral, y se transforma así en neurodegeneración. Margaret Lock ha explorado cómo ciertas construcciones biomédicas han devenido simultáneamente “naturales e inmutables” al ser localizadas en “el terreno neutral y amoral de la biología”.¹⁶ Sin embargo, lo que me interesa señalar es que esta asociación negativa entre primitivismo y locura postula, además, que el loco y el salvaje comparten *un tipo de pensamiento que deviene sintomático: el pensamiento mágico*.

El *yo primitivo* se define como el que cree que se fusiona con la naturaleza; el que es incapaz de establecer los límites entre el yo y su medio. El *yo del esquizofrénico* se asemeja al yo primitivo porque supone “un debilitamiento del ego, una pérdida de posesión de sí, una vulnerabilidad a la influencia externa, o una indistinción en relación a los otros”.¹⁷ El concepto de “pensamiento mágico” o *atribución a un acontecimiento (o acción o idea), una influencia causal que, de hecho no tiene nada que ver con él*, funge como indicador de trastornos de personalidad a través de la “escala de ideación mágica”.¹⁸ Se

¹⁵ Nancy Andreasen, “Positive and Negative Symptoms: Historical and Conceptual Aspects”, en Nancy Andreasen (ed.), *Schizophrenia: Positive and Negative Symptoms and Syndromes*, 1990, p. 3.

¹⁶ Margaret Lock, “The Concept of Race: An Ideological Construct”, en *Transcultural Psychiatric Research Review*, vol. 30, núm. 3, 1993, p. 220.

¹⁷ H. Koehler, “First Rank Symptoms of Schizophrenia: Questions Concerning Clinical Boundaries”, en *Journal of Psychiatry*, núm. 137, 1979, pp. 234-238.

¹⁸ M. Eckblad y L. J. Chapman, “Magical Ideation as an Indicator of Schizotypy”, en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 5, 1994, pp. 215-225; E.V. Subbotky y

considera que los pacientes adultos diagnosticados con esquizofrenia tienen una tendencia mayor al pensamiento mágico que la población normal,¹⁹ o incluso que otros pacientes psicóticos.²⁰ A este respecto, el pensamiento mágico ha sido contemplado como uno de los factores predictivos más influyentes de un desarrollo posterior de la esquizofrenia y ha sido vinculado a la aparición de las alucinaciones visuales y auditivas.²¹ El pensamiento mágico se considera común en los niños hasta la edad de once o doce años —edad en que, según Piaget, comenzarían a distinguir claramente entre la fantasía y la realidad—, y supuestamente sólo se encontraría en adultos de las llamadas sociedades primitivas y en el consultorio de los psiquiatras de las sociedades occidentales modernas.²² En la cuarta versión revisada del *Manual diagnóstico y estadístico de trastornos mentales* (DSM-IV), que constituye el sistema más utilizado en la práctica psiquiátrica hoy, el pensamiento mágico es una de las características que definen *el trastorno esquizotípico de la personalidad*:

Estos sujetos pueden ser supersticiosos o estar preocupados por fenómenos paranormales ajenos a las normas de su propia subcultura [...] Pueden sentir que tienen poderes especiales para notar los hechos antes de que sucedan o para leer los pensamientos de los demás. Pueden creer que tienen un control mágico sobre los demás, que puede ser utilizado directamente (p. ej., creer que el que la esposa saque el perro a pasear es el resultado directo de que uno pensase que debía hacerlo una hora antes) o indirectamente a través de realizar rituales mágicos (p. ej., pasar tres veces por encima de un determinado objeto para evitar que ocurra alguna desgracia).²³

G. Quinteros, "Do Cultural Factors Affect Causal Beliefs? Rational and Magical Thinking in Britain and Mexico", en *British Journal of Psychology*, núm. 93, 2002, pp. 519-543.

¹⁹ R. Tissot y Y. Burnard, "Aspects of Cognitive Activity in Schizophrenia", en *Psychological Medicine*, núm. 10, 1980, pp. 657-663.

²⁰ L. George y R. W. Neufeld, "Magical Ideation and Schizophrenia", en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 55, 1987, pp. 778-779.

²¹ P. Chadwick y M. Birchwood, "The Omnipotence of Voices. A Cognitive Approach to Auditory Hallucinations", en *British Journal of Psychiatry*, núm. 164, 1994, pp. 190-201; H. Close y P. Garety, "Cognitive Assessment of Voices: Further Developments in Understanding the Emotional Impact of Voices", en *British Journal of Clinical Psychology*, núm. 37, 1998, pp. 173-188.

²² José M. García-Montes, Marino Pérez Álvarez, Louis A. Sass y Adolfo J. Cangas, "The Role of Superstition in Psychopathology", en *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 15, núm. 3, 2008, p. 229.

²³ American Psychiatric Association, *DSM-IV R, Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, 1995, p. 658.

Hay, sin embargo, otra asociación entre primitivismo y locura, que para contrastar con la anterior llamaremos *positiva*, pero sigue manteniendo intacta la vinculación entre salvajismo, locura y pensamiento mágico. En esta segunda versión el loco, como el primitivo o el salvaje, encarna la relación libre con la naturaleza que se ve negada por una civilización que atrofia los instintos vitales. Es la figura emblemática de la pasión liberada. Los trabajos pioneros de la antipsiquiatría, entre ellos el de Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (1964); R.D. Laing, *La política de la experiencia* (1967); o el de Deleuze y Guattari, *Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia* (1973), fueron profundamente inspirados por esta visión. Foucault, por ejemplo, describe a la locura como: “un estado *salvaje*” de una “inaccesible pureza *primitiva*”.²⁴ Laing se refiere a ella como la liberación de la restricción y el retorno a la “naturaleza primigenia” para “remediar el terrible estado de alienación que llamamos normalidad”;²⁵ Deleuze y Guattari celebran la esquizofrenia como la verdadera “producción del deseo” y añaden: “Laing está por completo en lo cierto al definir el proceso esquizo como un viaje iniciático, una experiencia trascendental de la pérdida del Ego que pone en boca de un sujeto: ‘En cierta manera había llegado al presente a partir de la forma más primitiva de la vida’”.²⁶ Primitivismo y locura, al escapar de las constricciones de la racionalidad, son fuentes de diferencia e innovación. Para el primitivo ello se expresa a través de una forma colectiva de pensamiento mágico que es el mito. En el loco este pensamiento mágico se presenta, de forma más idiosincrásica, a través de la capacidad de establecer conexiones inesperadas entre diferentes ideas y conceptos acercándose así a la figura del *genio*: “La esquizofrenia es [...] un estado de hiperestimulación que [...] en algunos individuos es producto de un tipo de creatividad de la que la humanidad depende para el progreso cultural o científico”.²⁷

²⁴ La cita aparecía en la p. vii del prefacio a *Historia de la locura* de 1961. Foucault eliminó dicho prefacio en ediciones posteriores. Puede consultarse Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, 1989, p. 55.

²⁵ R.D. Laing, *La política de la experiencia*, 1977, p. 145

²⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, 1985, p. 90.

²⁷ J.L. Karlsson, “Genealogic Studies of Schizophrenia”, en D. Rosenthal y S.S. Kety (eds.), *The Transmission of Schizophrenia*, 1968, p. 94.

Modernidad, locura y magia

El modelo que acabamos de describir, y que predomina implícita o explícitamente en las percepciones sociales sobre la locura, en la psiquiatría y la antipsiquiatría, ha sido criticado de manera contundente por Louis Sass. Desde la psiquiatría fenomenológica —y en la tradición inspirada por Karl Jaspers, Eugene Minkowski y Wolfgang Blankenburg— Sass propone un modelo distinto centrado en las características formales o estructurales de la experiencia más que en la explicación etiológica, somática o psicológica de los síntomas.²⁸ Para él la esquizofrenia “se deriva de una intensificación más que de una disminución de la conciencia y de una alienación no de la razón, sino de las emociones, los instintos y el cuerpo”.²⁹ La experiencia de la esquizofrenia, argumenta, “se puede caracterizar menos por la fusión, la espontaneidad y la liberación del deseo que por la separación, la constricción, el cerebralismo exagerado y la propensión a la introspección”.³⁰ Hay un aire de familia entre un tipo específico de locura —*la esquizofrenia*—, una forma específica de conciencia, *la conciencia moderna*, y una forma particular de sociedad, *la sociedad occidentalizada*. Desde esta lectura Sass critica la asociación primitivismo/locura.

La neurobiología asume una línea unidireccional en la que los trastornos psíquicos son siempre provocados por alteraciones fisiológicas y no a la inversa. El modelo neurobiológico de la esquizofrenia se basa además en una identificación entre el sistema límbico y las funciones *primitivas* del cerebro. Pero “el sistema límbico no puede ser pensado como una suerte de *Id* freudiano [...] [la evidencia] sugiere que la activación del hipocampo tendría como efecto primordial [no la liberación de los instintos sino] la generación de ansiedad ante la falta de certidumbre en actividades prácticas, la reticencia y la indecisión”.³¹ El psicoanálisis asimismo “ha comprendido a la esquizofrenia como fijación o regresión a las primeras etapas del desarrollo psíquico, como lo que es pre-edípico, pre-ego, y pre-civilización. Esta narrativa teleológica localiza la esquizofrenia

²⁸ Louis Sass, “Some Reflections on the (Analytic) Philosophical Approach to Delusion”, en *Philosophy, Psychiatry, Psychology*, núm. 11, 2004, p. 75.

²⁹ Louis Sass, *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, 1992, p. 4.

³⁰ *Ibidem*, p. 10.

³¹ *Ibidem*, p. 392.

en o antes del nacimiento de la subjetividad. Se da la bienvenida en el rebaño humano al paciente de esquizofrenia, pero sólo en la posición subordinada del *in-fans*".³² Finalmente, la antipsiquiatría enfatiza "el lado positivo de la regresión psíquica —exceso de pasión, vitalidad e imaginación— y sin embargo también asume, como los analistas más tradicionales, que el sujeto carece de [...] la reflexividad propia de la conciencia civilizada".³³ Los tres modelos se parecen en la conflagración entre *primitivismo* y *locura*.

La esquizofrenia, sin embargo, es un trastorno del sujeto y la subjetividad, de la experiencia de sí mismo y el mundo. Tiene que ver con un "yo" que se percibe de manera *individualista* e *interiorizada*. Mientras la tendencia *individualista* consiste básicamente en una separación creciente entre el individuo y la sociedad, la tendencia a la *interiorización* consiste en la separación, dentro del individuo, entre el interior y el exterior. La esquizofrenia, a su vez, se caracteriza por dos tipos de distorsiones básicas pero complementarias de la actividad psíquica: la *hiperreflexividad* y la *disminución de la autoafección*.³⁴

Por *hiperreflexividad*, Sass entiende una forma exagerada de autoconciencia que en su forma más extrema provoca que los sucesos mentales, interiores o subjetivos sean experimentados de forma similar a los objetos del mundo físico. Por ejemplo, las alucinaciones verbales consistirían en una ruptura del silencio habitual con el que se desarrolla nuestro incesante diálogo interno debido a esa objetivación mórbida que sufren los contenidos de la conciencia hiperreflexiva. Los propios pensamientos se hacen sonoros y se convierten en voces extrañas. Por su parte, *la disminución de la autoafección* implica un debilitamiento de lo que Merleau-Ponty llama la vivencia *prerreflexiva* vinculada al cuerpo como modo de existencia, de apropiación y transformación.³⁵ En la experiencia esquizofrénica el sujeto tiende a percibir como *explícitos* elementos del campo perceptivo que habitualmente suelen permanecer *implícitos* —y de ahí, por ejemplo, su perplejidad frente a hechos que habitualmente no son objetivados por nuestro pensamiento, como respirar o sentir que mi mano es efectivamente *mi* mano—, y es incapaz de acceder a esa

³² *Ibidem*, p. 20.

³³ *Ibidem*, p. 22.

³⁴ Louis Sass y J. Parnas, "Schizophrenia, Consciousness, and the Self", en *Schizophrenia Bulletin*, núm. 29, 2003, pp. 427-444.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1997.

“dimensión tácita”³⁶ en que mayormente se desenvuelve nuestra vida psíquica y de relación —por ejemplo, el desempeño secuencial de roles sociales o la presentación pública del yo—. Hay que advertir que aunque Sass considera a la esquizofrenia como un estado de “autorreflexividad excesiva [...], esto no significa que los síntomas sean volitivos o que el sujeto disponga de ellos”.³⁷ Estos factores se relacionan con la emergencia del sujeto moderno y la progresión de lo que genéricamente podemos definir como la conciencia psicológica. Tal y como aseveran Novella y Huertas, en línea con el planteamiento de Sass:

La esquizofrenia se convirtió en una condición culturalmente posible en cuanto los seres humanos se vieron forzados a asumir lo que Anthony Giddens ha denominado el “proyecto reflexivo del yo”[...] En concreto, esta exigencia implica una serie de operaciones emblemáticas de la conciencia moderna en las que [...] el esquizofrénico naufraga de forma característica [...] La primera de ellas concierne la *objetivación* de los contenidos de conciencia que [...] se deriva de la sistemática (y necesaria) asunción por parte del sujeto moderno de una posición de tercera persona ante ellos [...] La segunda se relaciona con la tendencia a la *reflexividad* y la observación de segundo orden que impregna numerosas facetas de la vida moderna [...] la conciencia [...] no ve el mundo, sino que observa la percepción que hace de él; no percibe las cosas, sino que medita sobre las impresiones que éstas le producen. Y, por último, la tercera tiene que ver con [...] el alto grado de escisión o *fragmentación* que la conciencia moderna ha de ser capaz de sobrellevar para ejecutar sus operaciones y que, en última instancia, le obliga a verse continuamente confrontada con algo (pensamientos, sensaciones, etc.) que no es ella misma, pero que, sin embargo, se aloja en su interior.³⁸

Para Sass la esquizofrenia ofrece —como he señalado— un *insight* particular sobre las estructuras, no de una *conciencia primitiva*, sino de una *conciencia moderna* en la que convive la exigencia de instituirse como un sujeto que, a su vez, se objetive a sí mismo, atienda a sus propias operaciones y fragmente su conciencia. Su

³⁶ Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, 1967.

³⁷ Louis Sass, *op. cit.*, 2002, p. 240.

³⁸ Enric Novella y Rafael Huertas, *op. cit.*, p. 214.

estrategia para afianzar esta hipótesis radica en comparar la descripción fenomenológica de la experiencia de los pacientes de esquizofrenia con ciertas obras literarias y artísticas modernistas que manifiestan o ponen en evidencia ciertas formas de autoconciencia. Dicha estrategia es doble. En primer lugar, comparar la esquizofrenia con el modernismo permite no soslayar la dificultad, y aparente impenetrabilidad, que aleja ambos fenómenos de otras manifestaciones menos singulares de la cultura moderna. En segundo lugar, y por la misma razón, señalar que las complejidades de la esquizofrenia, como las del modernismo, pueden hacerla aparecer como ininteligible —pero ello no significa que necesariamente lo sea, o que carezca de significado—. Sin embargo, lo cierto es que, fructífera como es esta comparación, la mayoría de los pacientes que he conocido no habla de su experiencia en términos de Kafka, Joyce o Baudelaire, incluso aunque conozcan alguno de los autores mencionados.

La *hiperreflexividad y la disminución de la autoafectividad* que, según Sass, caracterizan a la experiencia esquizofrénica, se manifiestan a través de lo que podríamos considerar modos de significación que incluyen actos discursivos y, como habremos de ver, prácticas caracterizadas como “*mágicas, esotéricas o supersticiosas*”. La experiencia esquizofrénica cuya singularidad y, simultáneamente, cuya relación con la cultura moderna Sass intenta defender vía el modernismo, puede ser comprendida a través de la magia. Es la manera de manifestación de los propios pacientes la que nos permite aproximarnos a la articulación *cultural* de la psicosis sin traicionar la singularidad radical de su experiencia, ni transformar lo aparentemente incomprendible en lo perfectamente inteligible.

Lo primero que debe señalarse, sin embargo, es que la caracterización de ciertos discursos y prácticas como “*mágicos*” tiene que ver con dos cosas. En primer lugar, la radicalidad de la experiencia asigna culturalmente la referencia a elementos “*sobrenaturales o misteriosos*” que, sin embargo, y estrictamente hablando, no son los de la religión —entendida como organización de culto, fe interiorizada, y alcance público estrictamente delimitado—, precisamente porque aspiran a dar cuenta y a tener injerencia *en todos y cada uno de los ámbitos de la realidad*. En segundo lugar, esta misma radicalidad implica que a través de esos mismos referentes se establezcan relaciones causales que no son las de la ciencia.

Los evolucionistas decimonónicos forjaron la categoría magia y la identificaron como propia de las sociedades *primitivas* para dis-

tinguir la de la religión, que se identificaba con las sociedades *civilizadas*. Hay que aclarar que la religión ya no hacía referencia a la observancia ritual en el orden *externo*, se privilegiaba un modelo de *interiorización* que la transformaba en un asunto de *ideas y creencias* que el individuo debía mantener *sólo en el ámbito de la vida privada*. Los discursos y prácticas que no admitían esta interiorización —y privatización— y que invadían espacios que no eran los socialmente asignados, ya no eran considerados religiosos sino “patológicos”, “irracionales” o “supersticiosos”.³⁹ Gracias a la magia se definió asimismo la forma moderna y apropiada de ciencia. Tal y como Bruno Latour advierte, la Ciencia (*con mayúscula*) como forma de conocimiento exenta de contaminación social y axiológica no existe. Los factores que posibilitan la experimentación, reproducción y estabilización del conocimiento científico no dependen sólo de unas condiciones determinantes sino de las prácticas, del estado de la investigación, los intereses de los investigadores, etc. No obstante, debido a la centralidad de las redes científicas en la organización social moderna, la magia ha fungido discursivamente, a través del contraste, como la categoría que permitiría identificar a su opuesto, la ciencia, como un horizonte epistemológico exento de contaminación axiológica y social. El positivismo evolucionista denominó “salvajes” a los pueblos cuyas “supersticiosas” tentativas mágicas de controlar el mundo partiendo de bases asociativas se basaban en lo que describió como “sistemas espurios de leyes”.⁴⁰ En este sentido, la magia es una actividad identificable con las ciencias y la técnica, pero en su “fase infantil” dictaminaba, sin ir más lejos, Marcel Mauss.⁴¹

Lo central en estos planteamientos *no radica* en que en ciertas sociedades o en la sociedad mexicana contemporánea, por ejemplo, haya manifestaciones mágicas que ciertos grupos o individuos llevan a cabo cotidianamente. La cuestión radica *en qué es lo que hacemos al designar algo como mágico*. Al hacerlo apelamos a lo que puede ser

³⁹ La genealogía occidental del término religión y su progresiva interiorización han sido rastreadas efectivamente en Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, 1991, pp. 15-50; Michel Despland y Gerard Vallée (eds.), *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, 1992; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 1993; Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreamtime: The Question for the Origin of Religion*, 1993.

⁴⁰ James George Frazer, *La rama dorada*, 1965, p. 76.

⁴¹ Marcel Mauss, “Esbozo de una teoría general de la magia”, en *Sociología y antropología*, 1971, p. 149.

peligroso, ilegítimo o desviado. Muchos individuos se niegan a caracterizar sus prácticas como mágicas y caracterizan así las prácticas de otros. Incluso quienes reivindican la categoría, a menudo lo hacen enfatizando su condición irreal, imposible de aprehender racionalmente, peligrosa, o tienen que partir —para revertirlas— de las connotaciones de desconfianza y/o menosprecio que supone el término.

La magia en la modernidad surge porque la ciencia y la religión requieren de la diferenciación para su propia definición. Cualquier definición positiva requiere de otra implícitamente negativa, y cuanto más agudo sea el contraste mejor. Como categoría de diferenciación moderna, la magia es siempre *la religión o la ciencia menos* la presencia de alguna cualidad que se considera deseable; o *la ciencia o la religión en estado degradado*. Desde esta perspectiva, la singularidad de la magia *como categoría moderna* consiste en ser el *indicador de una dinámica diferencial que, a diferencia de otras categorías, no puede simular*. A través de la magia, la modernidad logra fijar la autoridad del orden social situando los discursos que cimientan el horizonte de sentido. Así, la magia sirve para subrayar el poder y la capacidad de la ciencia para explicar, predecir y transformar la realidad objetiva. La magia sirve para mostrar que la religión constituye un ámbito *privado* en el que el sujeto puede apelar a valores trascendentes que no han de materializarse en el orden natural, ni en el espacio público. Los discursos que no respetan esta distinción se señalan como supersticiosos. Ahora bien, los pacientes suelen materializar *actos discursivos, relaciones y prácticas* concretas designadas socialmente como supersticiosas o mágicas. La pregunta es por lo que desde un punto de vista —que sólo puede ser heurístico— nos parece que hacen al hacerlo. ¿Qué pasaría si sus modos “mágicos” de significar no estuvieran identificados con el irracionalismo, sino con una exacerbación de los procesos autorreflexivos ligados a la modernidad? ¿Cuál sería la relación que nos permitiría atisbar entre modernidad y magia?

La magia performativa de lo social

Hay dos tipos distintos de mago. El primero ve el mundo como un bullente caos y se esfuerza por imponerle un sistema que organice los fragmentos desordenados para convertirlos en un todo, mientras que el segundo encuentra un mundo ordenado y se dedica a examinarlo para descubrir el principio que mantiene sus ruedecillas y engranajes en armonioso equilibrio.

John Banville, *Los infinitos*

La hiperreflexividad y la disminución de la autoafección, que caracterizan a la esquizofrenia, suponen una alteración del sentido —pre-reflexivo y tácito— del *yo como centro* de la experiencia y de la acción, que a su vez se relaciona con una alteración del *contacto vital con la realidad*. La alteración de la experiencia de sí mismo consiste en una radicalización de la dualidad del yo moderno: entre un yo trascendental, fundamento de todo conocimiento, y un yo empírico, él mismo objeto de conocimiento. El paciente se siente simultáneamente como un yo omnipotente y grandioso, y como un yo-objeto, como una cosa más. Así, James Tilly Matthews, el primer caso descrito de esquizofrenia en 1810, se percibía a sí mismo como una *máquina* influida por la acción magnética de rayos debidos a un telar manejado por espías y a la vez como un *emperador* del mundo entero que arrojaba de sus tronos a quienes los estaban usurpando.⁴² Esta hipertrofiada dualidad del yo lleva pareja la desrealización del mundo. El mundo se ofrece falto de realidad y descontextualizado, de modo que las cosas pierden su sentido habitual: “Durante la clase, oía ruidos en la calle: el paso de un tranvía, gente discutiendo, el claxon de un coche, me parecían separados de su objeto y sin ninguna significación. A mi alrededor las compañeras me parecían robots o maniqués, accionados por un mecanismo invisible; sobre el estrado, el profesor que hablaba, gesticulaba, se levantaba para escribir en la pizarra, parecía también un títere grotesco”.⁴³

⁴² John Haslam, *Illustrations of Madness*, 1988, p. 2; Marino Pérez Álvarez, “Esquizofrenia y cultura moderna: las razones de la locura”, en *Psicothema*, vol. 24, núm. 1, 2012, p. 3.

⁴³ Marguerite Sechehaye, *La realización simbólica y Diario de una esquizofrénica*, 2003, p. 124. Marino Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 3.

Ante lo extraordinario de su experiencia el paciente “puede privilegiar el poder articulatorio de las representaciones periféricas de la cultura o reinterpretar los idiomas culturales privilegiados, otorgando mayor peso a ciertos significantes que resuenan con lo que experimenta”.⁴⁴ A este respecto podríamos añadir que *el modo de significar de la magia y la superstición* le sirve, en primer lugar, porque al ser caracterizado en la modernidad como lo *periférico*, se refiere además a lo que el orden social moderno señala como descomposición y degradación de los valores racionales que lo sustentan, y cuya desintegración el psicótico experimenta *de manera efectiva*. “Todo se descomponía en partes y cada parte en otras partes, y nada se dejaba abarcar ya con un concepto” escribe, de manera ciertamente iluminadora, Hofmannsthal.⁴⁵ El delirio sería la tarea de mostrar esta experiencia y de simultáneamente imponerle un sistema que organice los fragmentos desordenados para convertirlos en un todo.⁴⁶ Al tratarse *de una puesta en cuestión radical de los cimientos del mundo y del propio yo*, los pacientes acuden a ciertos elementos de los grandes relatos legitimadores de *la religión y la ciencia*, pero lo hacen de manera absolutamente idiosincrásica; a la altura de la singularidad y radicalidad de una experiencia que ninguna instancia del orden social, ni religiosa ni científica, puede reclamar. Por ello su discurso, pensamiento y prácticas se caracterizan como *mágicos*.

Cierta lectura de Pierre Bourdieu puede, sin embargo, contribuir a iluminar desde otro lugar esta cuestión. Pese a que los relatos legitimadores pretenden fundar el orden moderno como algo “no mágico” y de suyo *evidente*, la evidencia también descansa en la magia. En este caso la magia de la correspondencia entre las estructuras objetivas del mundo social con las estructuras cognitivas de los agentes sociales. Esta *magia* consiste en que éstos al pensar el mundo, lo ven como natural y están por eso mismo sometidos al orden de las cosas tal como son. Hay “magia” porque no hay datos objetivos e inmediatos “dados de una vez por todas”, sino especificación histórica, contingencia, conformaciones conformantes que muestran que *todo orden socialmente instituido es performativo y supone cierto*

⁴⁴ Ellen Corin *et al.*, “Living through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India”, en J. Hunter Jenkins y R.J. Barrett (eds.), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*, 2004, p. 112.

⁴⁵ Hugo von Hofmannsthal, citado en José María Álvarez y Fernando Colina, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁶ Jennifer Radden, *On Delusion*, 2011.

grado de arbitrariedad. Si, por citar un ejemplo lo suficientemente ilustrativo, frente a la ciencia la magia se define como aquello cuyos principios carecen, en última instancia, de justificación objetiva, lo cierto es que:

[...] lo que llama la atención en el proceder científico es el inmenso esfuerzo que éste hace para negarse como discurso, es decir, el discurso científico se pretende el único discurso fuera del contexto humano, objetivo, esencialista, naturalista [...] la ciencia genera la creencia de que es ahistórica, acontextual y autofundadora. La ciencia en este proceder mágico, se convierte en una excepción a las construcciones humanas, como la cultura. Todo lo humano es construido excepto la ciencia. La ciencia sólo es descubrimiento.⁴⁷

La magia social consiste en los procesos a través de los cuales *incorporamos, naturalizamos y legitimamos* una visión histórica y contingente de la realidad como *la* visión de la realidad. El éxito de esta *magia* radica en que aun cuando uno pueda ser más o menos crítico al respecto, nos conforma y da forma a nuestra manera de percibir el mundo. La magia, sin embargo, no funciona siempre. Si —como habremos de ver— cierto grado de arbitrariedad es inherente a la constitución misma del orden social, los sujetos han de ser capaces de, simultáneamente, acudir al poder limitado pero estabilizador de los estereotipos y códigos sociales, pero también a la contingencia de la creación y la circulación de los significados sociales. Pierre Bourdieu habla de “la capacidad del cuerpo para tomar en serio la *magia performativa de lo social* que hace que el rey, el banquero, el cura sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia, hechos hombre”.⁴⁸ *La magia performativa de lo social* implica no sólo el reconocimiento de ciertas autoridades y roles, sino el que al ser investidos simbólicamente nosotros mismos de alguna propiedad, “la propiedad se apropia de su propietario: encarnándose bajo la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente conformes a su lógica y a sus exigencias”.⁴⁹ Ahora bien, el apego que sentimos hacia los predicados que aseguran nuestra identidad simbólica consiste asimismo en nuestra capacidad para internalizar

⁴⁷ Inmaculada Jaúregui Balenciaga y Pablo Méndez Gallo, *Modernidad y delirio: ciencia, nación y mercado como escenarios de la locura*, 2009, pp. 61-62.

⁴⁸ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 2007, p. 93.

⁴⁹ *Idem*.

identidades simbólicas nuevas, lo cual a su vez supone una “citación”, una “repetición” inconsciente de una autoridad social que garantice y legitime nuestro derecho a gozar de dichos predicados. Esta autoridad social “mágica” es la que parece naufragar en la experiencia de la psicosis y ello se muestra de forma característica.

Las figuras del delirio

Lo que sigue a continuación son viñetas de un trabajo de campo de tres años que inició a finales de 2008 en la ciudad de México. Mis reflexiones provienen de las impresiones que me suscitaron las relaciones con algunos pacientes diagnosticados de esquizofrenia. En el marco de unos talleres de lectura y escritura que, en algunos casos, dio pie al establecimiento de relaciones más estrechas que me permitieron acompañarlos en parte de sus rutinas, mi etnografía se llevó a cabo con pacientes que además de que viven con sus familias, o lo hicieron durante el periodo que duró la investigación, tienen acceso a antipsicóticos y a servicios de atención psiquiátrica y psicológica. Dadas las dificultades y el sufrimiento que enfrentan, no me siento cómoda considerándolos miembros de una “élite urbana de clases medias y medias-populares” con acceso a los servicios de salud en hospitales públicos en los que se concentra la investigación y la enseñanza realizada en el país y en algunos casos —la mayoría con un gran esfuerzo económico— con cierta ayuda de instituciones privadas. Aun así reconozco que los pacientes que aparecen aquí no son representativos de las últimas consecuencias de la desatención, el abandono abismal y la falta de recursos que experimentan las personas con padecimiento psíquico a lo largo y ancho del país, y que un sistema de salud absolutamente ineficiente produce y contribuye a reproducir.

Aquí he decidido, más que narrar una historia, yuxtaponer fragmentos de varias en las que la identidad de sus protagonistas está protegida. En aras del propósito de este artículo, esta estrategia se basa en la necesidad de poder subrayar ciertos elementos que escapan a la “narratividad” y de poder mostrar la resonancia, convergencia y disonancia que los diferentes fragmentos articulan *estructuralmente* respecto a la relación modernidad/locura. No obstante, líneas posteriores de investigación deberían apostar por subrayar las singularidades y especificidades, y por dibujar no sólo

las semejanzas estructurales entre la modernidad y la esquizofrenia, sino además las relaciones que sostienen ambas con ciertas construcciones de género y raza, sin ir más lejos.

La experiencia psicótica parece vincularse con un *impasse* en esta capacidad de metabolizar la magia performativa de lo social. Para naturalizarse y legitimarse, el orden social necesita continuamente de la *repetición* de prácticas y de patrones de acción. Es fundamentalmente performativo desde que las regulaciones que nos constituyen han de ser “citadas”, reinvocadas, repetidas en contextos distintos. Desde el primer momento que se nos interpela como sujetos, no se está describiendo con ello un estado de cosas, sino que se pone en marcha una cadena de repeticiones, citas e invocaciones que van configurando nuestra identidad —desde la forma de vestir hasta la de hablar, sentarse, dirigirse a otras personas, mirar, modular la voz, etcétera—. Toda vida subjetiva se construye a través de un proceso obligatorio y necesario de repetición. Si el proceso de subjetivación sólo puede llegar a tener éxito mediante la repetición, es posible que esto se deba a que, en el fondo, todo su éxito no es sino la negación de un fracaso. Si para constituirse como unidad estable el orden social necesita de una performatividad que no se produce como un acto único, sino como una repetición incesante, esto sucede precisamente *por la inexistencia de una unidad tal*. La magia performativa de lo social consiste —siguiendo a Bourdieu— en nuestra capacidad para internalizar y disponernos a nosotros mismos de acuerdo con ciertos predicados simbólicos. Ahora bien, la hiperreflexividad que caracteriza a la esquizofrenia es una forma exagerada de autoconciencia que provoca que los sucesos interiores o subjetivos sean experimentados de forma similar a los objetos del mundo físico. Supone entonces una disfunción en lo que Bourdieu definía como *hábitus*, o la incorporación de ciertas disposiciones que nos estructuran y con las que a su vez estructuramos el mundo.⁵⁰ Para algunos pacientes este proceso de incorporación *se exterioriza* bajo la forma de un mecanismo repetitivo y ciego, que *literalmente los invade* sin que se perciba con él ningún vínculo. Los procesos sociales, los roles que asumimos cotidianamente, o los cambios de estatus ya no se perciben como parte “natural” y “obvia” del orden de las cosas, sino como producto de fuerzas misteriosas y arbitrarias que pretenden tener a su merced al sujeto. En el caso de A, dejó la

⁵⁰ *Ibidem*, p. 86.

escuela y el trabajo porque en ambas la repetición de ciertas acciones se le revelaba como algo profundamente perturbador: trabajar, estudiar, interactuar con otros era “repetir todo siempre, como a cámara lenta, me hacía lento y pesado”. L, que sufrió su primer brote psicótico cuando iba a cambiar de estatus en su congregación religiosa, señaló que fue en ese preciso momento cuando fuerzas enigmáticas comenzaron a intervenir en su cerebro y a intentar “robotizarla”. Para R que contemplaba la lectura de la prensa en la que se mostraban diversas opiniones, como índice de la arbitrariedad de un mundo en el que se ocultaba la Verdad (con mayúscula), la falta de orden y consistencia que advertía en el orden social sólo se explicaban desde la existencia, en el centro del Distrito Federal, de una red de túneles subterráneos que recorría todo el país, en la que “fuerzas oscuras” llevaban a cabo matanzas ligadas a cultos rituales. Como miembros de estas “fuerzas oscuras” señalaba a políticos, actores y actrices, y policías, aunque cualquiera podía trabajar a su favor. Ello se traducía en su necesidad de detenerse a analizar cada acto de interacción social. El saludo, los gestos más habituales habían perdido para él toda “naturalidad”, eran signo de intenciones oscuras que había que descifrar.

La repetición es, al mismo tiempo, la que garantiza la estabilidad y la que por la necesidad que hay de su existencia, pone en evidencia las fisuras: “Cualquier esfuerzo de interpelación o de constitución discursiva está sujeto a error, está acosado por la contingencia, puesto que el discurso mismo invariablemente fracasa en su intento de totalizar el campo social”.⁵¹ Los patrones repetitivos de acciones y prácticas a los que hemos hecho referencia revelan, en este sentido, esos momentos que subrayan la fragilidad de la articulación de nuestro mundo, y que pueden poner en riesgo la demanda de continuidad y cohesión. Estas fisuras que habitualmente ignoramos, aunque las exploremos en un ejercicio reflexivo, afectan radicalmente el meollo mismo de los pacientes que las perciben como abismáticas. T, un asistente a uno de mis talleres, no comprendía como él podía ser T y simultáneamente haber otros T. Buscaba en textos esotéricos un nombre absolutamente propio, una solidez, una objetividad y una permanencia que tampoco podía encontrar en la mutabilidad

⁵¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 2002, p. 136.

de los pronombres “yo” y “tú”, que dependían exclusivamente de quien los usara.

Judith Butler describe los procesos de materialización que constituyen a los sujetos como tales, como “el efecto sedimentado de una práctica reiterativa [...] [que] adquiere su efecto naturalizado”, pero añade que “sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma.⁵² Posteriormente ella misma introduce el término *restricción* para indicar que el proceso de repetición tiene que ver con el *poder*:

La performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iteración, un proceso de repetición regularizada y obligada de normas. Y no es una repetición realizada *por* un sujeto; esta repetición es lo que habilita al sujeto y constituye la condición temporal de ese sujeto. Esta iterabilidad implica que la “realización” no es un “acto” o evento singular, sino que es una producción ritualizada, un rito reiterado bajo presión y a través de la restricción, mediante la fuerza de la prohibición y el tabú, mientras la amenaza de ostracismo y hasta de muerte controlan y tratan de imponer la forma de la producción pero, insisto, *sin determinarla plenamente de antemano*”.⁵³

Es esta ambivalencia —en la que el orden social requiere de restricciones y regulaciones de formas de producción, y que sin embargo no pueden determinarse plenamente de antemano— lo que para algunos pacientes presenta un cariz extremadamente problemático. La duplicidad de la conciencia, común tanto al pensamiento moderno como a la esquizofrenia, se resuelve en *la hiperreflexividad* que caracteriza a esta última en una separación en la que coexisten —de manera separada— el solipsismo que ensalza a la mente y desrealiza al mundo y la cosificación del sujeto convertido en una cosa más del mundo.⁵⁴ Así, en relación *con el poder* a menudo el sujeto se asume simultáneamente como una *mente* super poderosa en relación con una realidad externa empuñada: “mi cerebro crea al mundo”.

⁵² *Ibidem*, p. 29.

⁵³ *Ibidem*, pp. 145-146.

⁵⁴ Louis Sass, *op. cit.*, 1992, p. 328.

“Soy un predestinado. Me han elegido para descifrar, y adivinar y predecir el futuro”. “Mi inteligencia es la puerta de la realidad”. Y como una *cosa* en medio de esa realidad externa: “somos grabadoras, sólo grabamos, grabamos, grabamos”.

El *habitus* de Bourdieu proporciona una guía para el proceso de incorporación de las normas que regulan al sujeto, pero, tal y como advierte Judith Butler, no es capaz de dar razón de manera satisfactoria de la transformación de las normas que lo constituyen. Bourdieu separa las prácticas sociales en un plano social —dimensión externa— y en un plano lingüístico —dimensión interna—. Esta dimensión mantiene la dualidad estructuras objetivas/subjetivas privilegiando el papel predominante de las primeras sobre las segundas. Para Bourdieu, la fuerza del lenguaje —su carácter performativo— radica en su dimensión externa, en las condiciones institucionales que le confieren su autoridad y reconocimiento. Butler acude entonces a Derrida y a su noción de *iterabilidad*. La iterabilidad es la característica estructural de todo signo, en la que radica su fuerza performativa y consiste en que, para ser reconocido como tal, todo signo tiene que poder ser repetido en distintos contextos. En efecto, la repetición implica diferenciación porque tiene que ocurrir en un tiempo y lugar diferente para poder considerarse precisamente repetición. A Butler le interesa porque si entendemos las regulaciones como signos que son apropiados a partir de la repetición, al impedir su fijación en un solo contexto la iterabilidad implica la posibilidad de apertura de nuevos contextos. Si Butler critica a Bourdieu por sobredimensionar la esfera de la dimensión social y ser incapaz de explicar la capacidad de transformación; le parece —sin embargo— que el riesgo en Derrida es que “la función repetitiva es separada del marco social y viene a establecerse como un rasgo estructural inherente a todo signo”.⁵⁵ Su propósito será, entonces, el de apostar por una *iterabilidad social*. Es decir una iterabilidad que no dependa de una dimensión social concebida como exterior a la iterabilidad misma (Bourdieu), y que en su formalidad no acabe por carecer de vínculo con lo social (Derrida).

Sin embargo, la *iterabilidad social*, pese a la lectura de Butler, puede encontrarse ya en ciertos planteamientos derrideanos, que además ofrecen ciertas ventajas. En primer lugar, la de que —a diferencia de Butler— la iterabilidad no es sólo propia del signo lin-

⁵⁵ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 1997, p. 244.

güístico, sino propia de todo signo. La iterabilidad subraya que todo signo, lingüístico o no, tiene un carácter performativo.⁵⁶ Hay diferentes modos de significar, lingüísticos y no lingüísticos, pero *todos dependen de un proceso obligatorio y necesario de repetición a través del cual son constituidos*. En segundo lugar, la repetición siempre está marcada por la similitud al igual que por la diferencia. No es que el contexto social para determinar el sentido o la fuerza de una regulación del sujeto carezca de importancia; al revés, es sumamente relevante desde que la fuerza que constriñe e incita a la reiteración es condición de significación. Lo que se debe subrayar es, una vez más, que como el signo no puede ser sin la repetición, de manera simultánea a su vinculación con un contexto hay que pensar la imposibilidad de fijarlo a éste, lo cual explica —por ejemplo— por qué ninguna censura puede impedir de manera total el pronunciamiento de ciertos términos y por qué estos pueden usarse de diferente manera. Todo este planteamiento permite mostrar: a) cómo esta imposibilidad de fijar supone la apertura no intencional de contextos inusitados —cuyas consecuencias, sin embargo, no pueden decidirse de antemano—; b) cómo, en relación con la *disminución de la autoafección* que experimentan los pacientes de esquizofrenia, ciertas acciones ritualizadas que llevan a cabo —y que son caracterizadas como “supersticiosas” o compulsivas” — *significan* sin apelar a un referente.

Con respecto al primer punto, la experiencia psicótica de M halla un eco particular en la afinidad que él encuentra entre su inclinación por el esoterismo y su uso de la tecnología. La particular afinidad entre la esquizofrenia y la tecnología se puede percibir de acuerdo con cuatro características de esta última: 1) funcionamiento y efectos ocultos; 2) disolución mágica de los límites; 3) virtualización del mundo real, y 4) reificación de la experiencia subjetiva: sentirse como robot o máquina humana que recibe un *input* y *ha de procesar* información).⁵⁷ La imposibilidad de fijar un contexto “científico” “neutral” o “desencantado” que regule el ámbito preciso de la tecnología, permite que M pueda usarla como modo de significar la singularidad de su experiencia y simultáneamente establecer

⁵⁶ Mi reflexión se basa en Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, 1998, pp. 347-372.

⁵⁷ D. Hirjak. y T. Fuchs, “Delusions of Technical Alien Control: A Phenomenological description of Three Cases”, en *Psychopathology*, núm. 43, 2010, pp. 96-103; Marino Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 4.

contacto virtual —en su caso con un énfasis acentuado en el control y la distancia— con los otros. Este énfasis en un control que subraya la necesidad de establecer distancia puede ser reforzado y legitimado por características que *operan diferencialmente* en las sociedades modernas occidentalizadas, y que puede responder tanto al reverso exacto de la valorización de un yo autónomo como a un proceso activo de marginalización. Louis Dumont ha advertido cómo el ideal moderno de “individualidad” se conecta íntimamente con el de “atomización” e “igualdad”. Según este autor, el concepto de modernidad se liga estrechamente al de identidad y en este contexto las diferencias son descartadas.⁵⁸ *Como la individualidad se vincula inextricablemente con la uniformidad, ello significa que se vincula, asimismo inextricablemente, con la sociabilidad*; uno tiene que ser parte de grupos y redes, y hay muy poco espacio para la soledad, el retiro o la interioridad. Frente a la imposibilidad de un modelo cultural que le permita construir significativamente su sentimiento de diferencia, M usa de manera idiosincrásica y “mágica” una tecnología que, al no estar fijada, le permite preservar la singularidad de una experiencia y simultáneamente establecer un contacto —donde se enfatiza la distancia— con los otros. Se debe advertir, sin embargo, que el carácter *marginal* o *idiosincrásico* que atribuimos a los significantes mágicos que los pacientes usan para otorgar sentido a lo que les pasa, y encontrar un lugar en el mundo, muestra la ausencia de un modelo que permita construir significativamente el sentimiento de diferencia. Una vez más nos vemos remitidos a una de las características del proyecto igualitario moderno, que tiene que ver con ser fundamentalmente identitario. Ello supone que o bien la diferencia se niegue —“en el fondo todos somos iguales”—, lo que se percibe, por ejemplo, “en la importancia que tiene una filosofía de la normalización en la rehabilitación de los pacientes”; o bien que se conciba como “rechazo o marginalización radical”.⁵⁹ Entre ambos caminos se dibuja, de manera precaria, la fragilidad de una construcción como la de M.

Si la imposibilidad de fijar la significación abre posibilidades inusitadas para los pacientes —con las ambigüedades señaladas—,

⁵⁸ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idologie moderne*, 1983, p. 260; Ellen Corin, “Facts and Meaning in Psychiatry: An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics”, en *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 14, 1990, p. 183.

⁵⁹ *Idem*.

la iterabilidad nos permite asimismo observar cómo lidian con otra de las características estructurales de su experiencia, *la disminución de la autoafcción*. Como vimos, ésta trastorna la vivencia *prerreflexiva* vinculada al cuerpo como modo de existencia, de apropiación y transformación. Así, en la experiencia esquizofrénica el sujeto tiende a percibir como *explícitos* elementos del campo perceptivo que habitualmente suelen permanecer *implícitos* —y de ahí su perplejidad frente a hechos que habitualmente no son objetivados por nuestro pensamiento, como sentir que nuestra mano es efectivamente *nuestra* mano—, y es incapaz de acceder a esa “dimensión tácita” en que mayormente se desenvuelve la vida psíquica y de relación. La iterabilidad, recordemos, indica que las acciones performativas significan sin apelar necesariamente a un referente externo. Hay acciones cuyo significado radica en la acción misma, por ejemplo las que sirven para generar ciertas predisposiciones en los sujetos a través de esas mismas acciones. Ciertas acciones ritualizadas —por ejemplo las de P, que “supersticiosa” e “irracionalmente” sigue ciertos itinerarios, “siempre la línea azul”, —y ciertas rutinas: “primero la derecha y luego a la izquierda”, “primero beber y luego comer”, “no vestirse por la cabeza”, de manera que, si un día en especial y por alguna circunstancia no puede hacer lo acostumbrado, prefiere no hacer nada— podrían tener que ver con la producción de ciertas coordenadas básicas que proporcionen un marco de consistencia. La acción “supersticiosa”, “irracional”, no tiene otra finalidad que la de proporcionar por sí misma dichas coordenadas. Un caso similar es el de V, que clase tras clase, como si de un guión se tratara, camina rápidamente de un lado a otro del salón, se persigna y grita escandalosamente. El frenesí con el que lleva a cabo todas estas prácticas repetidas una y otra vez quizá no tenga más razón de ser que las de producir con ellas “defensas contra la desvitalización y la desrealización que caracterizan a la esquizofrenia”.⁶⁰

A manera de conclusión

Con John Banville podemos decir, entonces, que hay *por lo menos* dos tipos de magia, la que ve el mundo como un caos y se esfuerza por imponerle un sistema que organice los fragmentos desordenados

⁶⁰ Louis Sass, *op. cit.*, 1992, p. 292.

para convertirlos en un todo; y la de aquel que encuentra un mundo ordenado y se dedica a examinarlo para descubrir el principio que mantiene sus ruedecillas y engranajes en armonioso equilibrio. Ello me conduce a una última cuestión.

Catherine Bell propuso hace tiempo que los antropólogos sustituyeran el término “ritual” por el de “ritualización”, puesto que no había nada intrínseco per se a la categoría de “ritual”. La ritualización consistiría en explorar las diferentes formas en las que diversos grupos e individuos suscitan e inculcan la percepción de que unas prácticas son rituales y se diferencian de otras. Los actos rituales deben entenderse dentro de un marco semántico, mediante el cual el significado de una acción depende de su lugar y su relación dentro del contexto de todas las demás formas de actuar: de qué se hace eco, qué invierte, qué alude, qué niega.⁶¹ Me gustaría sugerir que puede ser útil contemplar a la magia desde esta perspectiva.

En nuestro caso ello implicaría reconocer cómo el significado de la acción, lingüística o no, como “mágica” depende de su lugar y su contexto dentro de todas las formas de actuar de nuestro orden social. Bell también sostiene que la ritualización, dando especial importancia a ciertas prácticas, lo hace no porque estas acciones se refieran o simbolicen significados externos a ellas, sino más bien porque los sujetos sociales y sus relaciones se producen a través de ellas. Sería interesante contemplar qué tipo de sujetos y de relación con el mundo se produce a la hora de forjar una categoría como “magia”. No en vano —y en contra de las teorías funcionalistas que entienden el ritual como un intento de sustentar la solidaridad social, de resolver los conflictos dentro de la comunidad, o de transmitir creencias compartidas— Bell sostiene que el ritual consiste en la “producción de los agentes, [es decir] de sujetos que tienen un conocimiento instintivo de [ciertos] esquemas incorporados en sus cuerpos y en su sentido de la realidad”.⁶² El poder legitima y naturaliza ciertas disposiciones y modos de significar como “mágicos”, “supersticiosos”, “desviados”. Ahora bien, ese poder se produce en la acción misma de caracterizar algo como “mágico” o como “supersticioso”. La magia es una categoría señalada para apuntar a la experiencia de lo que, en tanto negativo, oficialmente no tiene cabida en el orden moderno; y la experiencia del psicótico es la de la puesta

⁶¹ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 1992, p. 220.

⁶² *Ibidem*, p. 221.

en cuestión *radical* del orden mismo. En su fascinación por lo mágico los pacientes reafirman su condición de miembros del orden social —utilizan el modo de significación “mágico” que éste les provee— y simultáneamente lo subvierten —al situar *en el orden social mismo* lo que se contempla *exterior* a él—. En su *pathos* se exageran y agudizan los nudos problemáticos no de un supuesto primitivismo, sino de una modernidad que sólo admite la diferencia *al precio de la normalización o la marginalización*.

Bibliografía

- Álvarez, J.M. y F. Colina, “Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad”, en *Frenia*, núm. 9, 2011, pp. 7-26.
- American Psychiatric Association, DSM-IV R, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson, 1995.
- Andreasen, N., “Positive and Negative Symptoms: Historical and Conceptual Aspects”, en N. Andreasen (ed.), *Schizophrenia: Positive and Negative Symptoms and Syndromes*, Basel, Karger, 1990, pp. 1-42.
- Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Benavides, G., “Modernity”, en Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 186-204.
- Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Butler, J., *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 1997.
- Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, México, Paidós, 2002.
- Cantwell Smith, W., *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress, 1991.
- Chadwick, P. y M. Birchwood, “The Omnipotence of Voices. A Cognitive Approach to Auditory Hallucinations”, en *British Journal of Psychiatry*, núm. 164, 1994, pp. 190-201.
- Clifford, J., “On Collecting Art and Culture”, en R. Ferguson *et al.* (eds.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, MIT, 1990, pp. 141-169.
- Close H. y P. Garety, “Cognitive Assessment of Voices: Further Developments in Understanding the Emotional Impact of Voices”, en *British Journal of Clinical Psychology*, núm. 37, 1998, pp. 173-188.
- Cooper, J. y N. Sartorius, “Cultural and Temporal Variations in Schizophrenia: A Speculation on Importance of Industrialization”, en *British Journal of Psychiatry*, núm. 130, 1977, pp. 50-55.

- Corin, E., "Facts and Meaning in Psychiatry: An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 14, 1990, pp. 153-188.
- Corin, E. et al., "Living Through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India", en J. Hunter Jenkins y R.J Barrett (eds.), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 110-145.
- Deleuze G. y F. Guattari, *El anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.
- Derrida, J., "Cogito e historia de la locura", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89.
- , "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.
- Despland M. y G. Vallée (eds.), *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, Toronto, Wilfrid Laurier University Press, 1992.
- Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idologie moderne*, París, Le Seuil, 1983.
- Eckblad, M. y L.J. Chapman, "Magical Ideation as an Indicator of Schizotypy", en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 5, 1994, pp. 215-225.
- Fierro Urriesta, M. et al., "Psicosis y sistemas de creencias", en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 32, núm. 3, 2003, pp. 281-292.
- Frazer, J.G., *La rama dorada*, México, FCE, 1965.
- García-Montes, J.M., M. Pérez Álvarez, Louis A. Sass y Adolfo J. Cangas, "The Role of Superstition in Psychopathology", en *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 15, núm. 3, 2008, pp. 227-237.
- George, L. y R. W. Neufeld, "Magical Ideation and Schizophrenia", en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 55, 1987, pp. 778-779.
- Haslam, J., *Illustrations of Madness*, Londres, Routledge, 1988.
- Hirjak, D. y T. Fuchs, "Delusions of Technical Alien Control: A Phenomenological Description of Three Cases", en *Psychopathology*, núm. 43, 2010, pp. 96-103.
- Hunter, Jenkins J., "Diagnostic Criteria for Schizophrenia and Related Psychotic Disorders: Integration and Suppression of Cultural Evidence in DSM-IV", en *Transcultural Psychiatry*, núm. 35, 1998, pp. 352-376.
- Jaúregui Balenciaga, I. y P. Méndez Gallo, *Modernidad y delirio: ciencia, nación y mercado como escenarios de la locura*, Madrid, Escalera, 2009.
- Karlsson, J.L., "Genealogic Studies of Schizophrenia", en D. Rosenthal y S.S. Kety (eds.), *The Transmission of Schizophrenia*, Oxford, Pergamon Press, 1968, pp. 85-94.
- Koehler, H., "First Rank Symptoms of Schizophrenia: Questions Concerning Clinical Boundaries", en *Journal of Psychiatry*, núm. 137, 1979, pp. 234-238.

- Kraepelin, E., "Comparative Psychiatry", en S.R. Hirsch y M. Shepherd (eds.), *Themes and Variations in European Psychiatry*, Bristol, Wright, 1994, pp. 3-6.
- Laing, R.D., *La política de la experiencia*, Barcelona, Crítica, 1977.
- Lock, M., "The Concept of Race: An Ideological Construct", en *Transcultural Psychiatric Research Review*, vol. 30, núm. 3, 1993, 203-227.
- Lucas, R.H. y R.J. Barrett, "Interpreting Culture and Psychopathology: Primitivist Themes in Cross-Cultural Debate", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 19, núm. 3, 1995, pp. 287-326.
- Masuzawa, T., *In Search of Dreamtime: The Question for the Origin of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Mauss, M., "Esbozo de una teoría general de la magia", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 45-154.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1997.
- Novella, E. y R. Huertas, "El síndrome de Kraepelin-Bleuler-Schneider y la conciencia moderna: una aproximación a la historia de la esquizofrenia", en *Clínica y Salud*, vol. 21, núm. 3, 2010, pp. 205-219.
- Novella, E., *La ciencia del alma: locura y modernidad en la cultura española del siglo XIX*, Madrid, Iberoamericana Vervuet, 2013.
- Pérez Álvarez, M., "Esquizofrenia y cultura moderna: las razones de la locura", en *Psicothema*, vol. 24, núm. 1, 2012, pp. 1-9.
- Polanyi, M., *The Tacit Dimension*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Radden, J., *On delusion*, Nueva York, Routledge, 2011.
- Sass, L., *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- , "Some Reflections on the (Analytic) Philosophical Approach to Delusion", en *Philosophy, Psychiatry, Psychology*, núm. 11, 2004, pp. 71-80.
- Sass L. y J. Parnas, "Schizophrenia, Consciousness, and the Self", en *Schizophrenia Bulletin*, núm. 29, 2003, pp. 427-444.
- Sechehaye, M., *La realización simbólica y Diario de una esquizofrénica*, México, FCE, 2003.
- Styers, R., *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.
- Subbotsky, E.V. y G. Quinteros, "Do Cultural Factors Affect Causal Beliefs? Rational and Magical Thinking in Britain and Mexico", en *British Journal of Psychology*, núm. 93, 2002, pp. 519-543.
- Tissot, R. y Y. Burnard, "Aspects of Cognitive Activity in Schizophrenia", en *Psychological Medicine*, núm. 10, 1980, pp. 657-663.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA

