

ISSN: 1139-0107

ISSN-E: 2254-6367

MEMORIA Y CIVILIZACIÓN

ANUARIO DE HISTORIA

19/2016

REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA,
HISTORIA DEL ARTE Y GEOGRAFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

José Carlos Bermejo Barrera

*La nostalgia de las cosas, la arqueología de los sentimientos y el
trampantojo foucaultiano*

The Longing of the Things, the Archeology of Feelings and the
Foucauldian Trompe l'Oeil

pp. 391-418

DOI: 10.15581/001.19.391-418



Universidad
de Navarra

La nostalgia de las cosas, la arqueología de los sentimientos y el trampantojo foucaultiano

The Longing of the Things, the Archeology of Feelings and the Foucauldian Trompe l'Oeil

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA

Universidade de Santiago de Compostela
josecarlos.bermejo@usc.es

RECIBIDO: SEPTIEMBRE DE 2016
ACEPTADO: NOVIEMBRE DE 2016

Resumen: En la Historia y las Ciencias Sociales: Antropología, Sociología y Arqueología, los autores estructuralistas y postmodernos dejaron a un lado las ideas de hombre, sentimientos, valores y contingencia. Los nuevos conceptos de estructura, lenguaje y poder pasarían a ser las nuevas claves para explicar así el pasado y el mundo social. Sin embargo los gustos y sentimientos, que estos autores negaron de plano, estuvieron presentes en sus textos de un modo oblicuo.

En este artículo se expone ese doble vínculo textual a través del estudio de la historia de las cosas, la historia de los sentimientos y el análisis historiográfico de la obra maestra de Michel Foucault: *Histoire de la folie á l'Âge classique*.

Palabras clave: Posmodernismo. Historia de las cosas. Historia de los sentimientos. Michel Foucault.

Abstract: In History and the Social Sciences: Anthropology, Sociology and Archaeology, structuralist and postmodern authors disregarded the ideas of man, feelings, values and contingency. The concepts of structure, language and power become the new keys in order to explain the past and the social world. However, tastes and feelings that these authors flatly refused were displayed in their texts in an oblique mode.

In this paper, the textual double bind of these authors is exposed through the case studies of the history of things, the history of feelings and the historiographical analysis of the master work of Michel Foucault: *Histoire de la folie á l'Âge classique*.

Keywords: Postmodernism. History of Things. History of Feelings. Michel Foucault.



El estudio del pasado es básicamente el estudio de una ausencia, ya que, aunque disponemos para poder hacerlo de restos materiales de diferentes tipos, como documentos y monumentos, o lo que es lo mismo, de diferentes tipos de objetos elaborados por nuestros antepasados; y aunque podamos completar todas las informaciones que los documentos y los monumentos nos proporcionan con diferentes tipos de datos extraídos de las ciencias naturales, biología, geología, química y física, no obstante es evidente que ni podemos observar ni tampoco reconstruir, en condiciones similares a las de un experimento de laboratorio, las vidas y las acciones de las personas que son el objeto de nuestro estudio¹.

La historia ha sido definida como un proceso de reactualización por parte de R. G. Collingwood². Según su teoría el historiador y el arqueólogo, al igual que el detective o el juez, intentarían reactualizar, es decir, hacer una simulación intelectual, o incluso física, de las escenas en las que transcurrieron los hechos, ya sean estos una batalla, un acontecimiento político o un crimen. Se trata de saber quiénes fueron los agentes, cuáles eran sus intenciones, cómo esas intenciones se transformaron en acciones, y cómo de la interacción entre las intenciones y las acciones de los diferentes protagonistas surgió la realidad histórica del pasado. No cabe duda de que en parte el conocimiento histórico sigue este procedimiento, al igual que la arqueología, en la que el investigador intentará dar sentido a los objetos aislados o al conjunto de una estructura compleja que descubre tras una excavación o prospección, con el fin de comprender qué acciones dieron lugar a los restos de todo tipo con los que se puede encontrar y a la distribución espacial y temporal de los mismos.

Cada sociedad vive en un medio geográfico determinado y en él desarrolla su vida social, de la que es una parte esencial el sistema de todos sus objetos: viviendas, herramientas, armas, vestidos y todo tipo de utensilios y artefactos decorativos o de valor lúdico, ritual y religioso. Cada miembro de una cultura ha de aprender a conocerlos, denominarlos y a conocer sus usos. Y para él esos objetos forman parte de su *Lebenswelt*, de su realidad vital más inmediata, y por ello no representan un problema.

¹ Sobre la ausencia y la presencia consideradas como dos categorías fundamentales del conocimiento histórico, ver Bermejo Barrera, 2004, pp. 71-94.

² Collingwood, 1952; 1999. Sobre su teoría pueden verse Dray, 1995 e Inglis, 2009.

Si hallase objetos pertenecientes a otras culturas los interpretaría mediante la analogía con los de la cultura propia, a menos que perteneciesen a culturas más complejas. En este caso aprendería primero a clasificarlos y luego a usarlos, si fuese posible. Este es el caso de la introducción de nuevas técnicas a lo largo de la historia y de sus correspondientes objetos: cerámicas, nuevas armas en metal, armas de fuego, vehículos..., cuya incorporación a una determinada cultura presupone paralelamente el desarrollo de un nuevo proceso de aculturación, ya que el uso de esos nuevos objetos, armas de fuego, por ejemplo, trastoca las formas de combate, la organización militar y también la estructura económica, social y política, por ejemplo.

Frente a los objetos y estructuras, viviendas, asentamientos, del pasado se da históricamente en primer lugar lo que podríamos llamar una actitud espontánea. Esos objetos no son un problema y se consideran directamente inteligibles³. Podemos comprobarlo con un texto referido a un yacimiento arqueológico muy importante, Numancia, tal y como es descrito en un poema de Mosquera de Barnuevo, *La Numantina*, publicado en 1612⁴. La elección de un poema es intencionada porque muestra lo que cualquier lector, u oyente, debería entender de un modo espontáneo, es decir, sin tener un conocimiento erudito previo. El texto hace la siguiente descripción:

Subí por una cuesta, a la ventura,
de trabajosa y áspera subida,
hasta hallar en lo alto una llanura
de piedras ruinosas, impedida,
cercada al parecer de una cintura
cavada, pedregosa y retejada,
con rotos carcomidos paredones
que daban de ciudad demostraciones.

Grandes ladrillos, gruesos y cocidos,
estaban por el suelo, descarnados,
que muestran a los mas inadvertidos
ser obra de los tiempos ya olvidados,
anchos, fuertes, seguros, encalados;
la tierra de los cuales removiendo
monedas aparecen reluciendo...

³ Sobre este tema ver Llinares García, 2011, pp. 11-36.

⁴ Tomada de Jimeno Martínez y De la Torre Echavarrí, 2005, p. 77. Se ha modernizado la grafía.

Hallé tendida en tierra una columna
en cárdeno labrada, fuerte y gruesa,
con letras de lición bien importuna
porque estaba gastada, y mal expresa.
La razón que saqué fue solo una,
la cual abiertamente nos confiesa
ser antigua reliquia de romanos,
dejada por memoria de sus manos.

El viajero describe lo que observa a primera vista y aplica todos los conocimientos que cualquier persona de su época tiene. Deduce que se trata de una ciudad construida en una colina, como muchas de las de su época, que debió poseer unas murallas con propósito defensivo y que ahora está deshabitada y en ruinas, dejando restos de todo tipo en desorden, piedras, tejas..., y entre ellas halla una columna que él considera un objeto de prestigio y que está escrita con letras muy difíciles de leer, pero que reconoce como las mismas de su alfabeto —de lo contrario utilizaría otra expresión, como signos, letras extrañas, árabes o hebreas, por ejemplo—, por lo que deduce que está ante una ciudad romana, Numancia, de la que tiene un conocimiento previo.

No hay un hiato entre el pasado y el presente, sino una continuidad absoluta. El pasado fue como es el presente y las personas que vivieron en él eran como somos nosotros, y por eso no hay problemas en comprenderlas a ellas y a sus vidas, porque además las culturas materiales del siglo XVII y la Antigüedad eran muy similares en sus aspectos técnicos, económicos y militares, por no decir nada de la permanencia de la tradición cultural, jurídica, religiosa y lingüística, gracias al estudio del latín.

Fue la ruptura de esa continuidad la que permitiría el nacimiento de la historia como ciencia, gracias al distanciamiento, al extrañamiento⁵, que permitió al historiador y al arqueólogo situarse como sujetos del conocimiento y considerar a los restos y las personas que vivieron en el pasado como sus objetos de un estudio aparentemente objetivo, desapasionado y neutro⁶, lo que no es más que un artificio.

⁵ Sobre el concepto de extrañamiento ver Kemp, 1991.

⁶ Sobre el pasado como un mundo diferente, extraño, que muestra su presencia en el paisaje son fundamentales Lowenthal, 1985 y 1998.

Durante casi dos siglos la arqueología, que comenzó como el estudio y la catalogación de objetos aislados, como las monedas y las inscripciones, tendió a concebirse a sí misma como un conocimiento de objetos neutros, que se conservaban en el presente tal y como habían sido elaborados en el pasado. Posteriormente, con el desarrollo de las excavaciones realizadas cada vez más con criterios sistemáticos y con la ayuda de toda clase de técnicas y procedimientos científicos⁷, la arqueología tendió a intentar distanciarse de la historia, entendida como un relato con protagonistas identificados por sus nombres y circunstancias, y a aproximarse a las ciencias naturales.

La arqueología llegó a ser definida —por ejemplo por Henri Hubert, un arqueólogo especialista en el mundo céltico y muy próximo a la escuela durkheimniana del *Année Sociologique*, la que intentó crear la sociología como ciencia objetiva y sustituir con ella a la historia narrativa y tradicional—, simplemente como paleotecnología. Esta situación cambió cuando con el desarrollo del posprocesualismo, que no fue más que un intento de aplicar el posmodernismo creado en los ámbitos de la teoría literaria y de la filosofía del lenguaje anglosajonas a la arqueología, se intentó lograr un acceso, a través única y exclusivamente del estudio de las cosas, e imitando las técnicas de los estudios lingüísticos y literarios, a los aspectos subjetivos y emotivos del pasado. De un pasado del que se desconocen las lenguas y los nombres de las personas estudiadas, pues los principales representantes de esta escuela se dedicaban a la arqueología prehistórica.

El posmodernismo anglosajón puede comprenderse como una reacción frente a la filosofía analítica y al peso asfixiante que los estudios de lógica y filosofía de la ciencia ocupan en el ámbito universitario de la filosofía inglesa y norteamericana. Dos mundos en los que la filosofía no está incluida en la enseñanza media y en los que, ante la incapacidad de los filósofos académicos para dar respuestas a los problemas antropológicos y morales cuyo estudio corresponde a la filosofía, su lugar ha sido ocupado por los teóricos de la literatura y los especialistas en literatura comparada, que introdujeron tardíamente en el mundo académico las obras de pensadores franceses como M. Foucault, J. Derrida, J. Lacan o G. Deleuze, muchas veces tras la muerte de los mismos y cuando su presti-

⁷ Sobre estos temas ver Llinares García, 2011, y Bermejo Barrera y Llinares García, 2004.

gio, ya declinante en su país de origen, conoció una nueva vida gracias al reflujo anglosajón de la *French Theory*⁸.

El conocimiento arqueológico es sin duda muy complejo, y permite integrar diferentes datos de distintas ciencias, pero hay un punto en el que debe detenerse: el conocimiento de la lengua, de la identidad de las personas, parte esencial de la cual son sus nombres propios, y el acceso a los sentimientos y a la subjetividad. Así se reconocía hasta la llegada del posprocesualismo que utilizó una trampa epistemológica característica del estructuralismo⁹, consistente en negar la existencia del sujeto, lo que ya era acorde con el conductismo dominante en la psicología norteamericana, acérrima enemiga desde B. F. Skinner¹⁰ de los llamados «estados internos» de la conciencia y del mito del llamado «fantasma en la máquina», una forma muy sofisticada de negar la existencia del alma en un país tan fuertemente impregnado por la religión como lo son los Estados Unidos¹¹.

El estructuralismo y el posestructuralismo, a pesar de negar el acceso a los estados internos y excluir los sentimientos como objeto de estudio, sustituyéndolo todo por el lenguaje, el discurso de un sujeto ausente, o las ideas y las estructuras que parecen flotar en el aire, acabó por introducir de contrabando el mundo de la subjetividad y del sentimiento. Ya S. Freud advertía que el deseo inconsciente expulsado por la puerta se cuela por la ventana y se metamorfosea en síntomas patológicos. Con el sujeto posmoderno ocurrirá lo mismo, ya que se hará presente en autores como Foucault, Derrida, Deleuze, como ya lo había estado en el propio C. Lévi-Strauss, mediante el uso de la retórica y el lenguaje poético, que permite al arqueólogo, historiador o filólogo desplegar sus ideas más personales, sus gustos y sus preferencias estéticas o sexuales bajo el disfraz de un discurso aparentemente neutro.

Como veremos a continuación, acceder a los sentimientos a través de los objetos es imposible si no conocemos por otros medios la historia de las personas y los contextos históricos y sociales. Si se ha hecho ha sido mediante el doble juego de la ocultación de los mismos para venderlos posteriormente de contrabando.

⁸ Sobre todo este proceso ver Cusset, 2005.

⁹ Sobre la historia global del estructuralismo ver Dosse, 1991.

¹⁰ Ver Skinner, 1971. Una crítica muy acertada del conductismo puede verse en Díaz, 2010. Y una crítica dentro de esa propia tradición puede ver en Fodor, 2003.

¹¹ Una exposición filosófica del tema puede verse en Searle, 2000.

LA NOSTALGIA DE LAS COSAS

Para plantear la cuestión de si es posible acceder al estudio de los sentimientos y los estados internos únicamente partiendo de las cosas o los objetos comenzaremos con un ejemplo relativamente sencillo, puesto que su contexto histórico y cultural es bien conocido. Se trata de un pequeño relieve votivo conocido normalmente con el título de «Atenea melancólica» (*Figura 1*).



Figura 1. La llamada «Atenea melancólica». Museo de la Acrópolis¹².

Puede observarse en él una imagen de la diosa Atenea, vestida con un peplo y con su casco, apoyada en un báculo y contemplando un hito de piedra. Como la diosa mira hacia la piedra bajando la cabeza se interpretó que esa postura expresaba tristeza o melancolía. No obstante, si tenemos en cuenta el contexto, veremos que ese no puede ser el sentimiento adecuado. Por una parte porque se trata de una ofrenda votiva para celebrar una victoria, razón por la que se depositó en un templo y, en segundo lugar, porque ese hito delimitaba la línea de salida y de lle-

¹² https://commons.wikimedia.org/wiki/File:3AACMA_Ath%C3%A9na_contemplative.jpg
Marsyas, 17 December 2005.

gada en la pista del estadio en el que se celebraban los Juegos Panatenaios en honor de esa diosa. El relieve se encontró en Atenas y se conserva en el Museo de la Acrópolis. Si tenemos en cuenta que la celebración de las victorias atléticas es un tema esencial de la poesía griega desde Homero en adelante y que, además, poseía una gran importancia social y ritual¹³, tendremos que concluir que el sentimiento que se trata de expresar es el de alegría por una victoria. Y si la diosa baja la cabeza no es porque estuviese triste o pensativa, sino porque así se indicaba convencionalmente su protección del atleta o del guerrero. Recordemos el papel de protectora que esa diosa desempeña en la *Odisea* en relación con su protagonista, Odiseo.

Naturalmente esto podemos saberlo porque conocemos el contexto institucional y ritual que dio origen a ese relieve votivo, y porque disponemos de una amplia literatura que atestigua la importancia de los juegos y la celebración de las victorias, y aun así muchos historiadores del arte se han equivocado intentando captar en este caso la expresión de un estado interno mediante la contemplación de una forma artística. Si careciésemos de los contextos y los nombres de las personas o los relatos de sus vidas, el riesgo de cometer un error pasaría a ser extraordinario.

Se puede hacer un estudio de los sentimientos y los estados internos de las personas¹⁴, pero para ello es necesario saber de qué personas en concreto se trata, cuáles son sus situaciones vitales y sociales y cómo se han desarrollado esos sentimientos. Nuestra conciencia es un flujo y nuestra identidad se desarrolla en el tiempo, razón por la cual no es posible estudiar los sentimientos si no existe una narración que cuente quién siente qué, cuándo y cómo lo hace. Los objetos mudos o aislados no nos dirán nada de esos sentimientos si prescindimos de los contextos, o si no podemos conocerlos, ni a ellos ni a las personas, como ocurre en los casos a los que nos puede dar acceso el estudio arqueológico de culturas de las que no disponemos de ningún registro escrito.

¹³ Sobre este tema ver Visa-Ondarçuhu, 1999.

¹⁴ En general puede verse Castilla del Pino, 2000, así como Lazarus y Lazarus, 2000. Sobre la tristeza es fundamental Horwitz y Wakefield, 2007. La relación entre emociones y gestos ha sido muy bien analizada por Prinz, 2004, un libro que sería de mucha utilidad para historiadores del arte y arqueólogos, lo mismo que Wilkes, 1998, con el fin de evitar las evocaciones simplistas de las emociones del pasado. La íntima conexión entre relato personal, memoria e identidad puede verse en Kotre, 1995.

LA NOSTALGIA DE LAS COSAS

Podremos comprobarlo tomando dos ejemplos de la situación de las personas en dos instituciones totales, siguiendo la terminología de Erwin Goffmann¹⁵, unas instituciones a las que tendremos que volver al analizar una de las obras maestras de M. Foucault, uno de los grandes creadores del posestructuralismo y el posmodernismo.

El primer caso puede verse en las ilustraciones del libro de Erich Hartmann¹⁶ en el que nos ofrece una serie de imágenes mudas del mundo de los campos de exterminio. Un mundo que conocemos hoy en día relativamente bien gracias a los estudios de los historiadores y, sobre todo, a las narraciones, a los relatos de las personas que sobrevivieron a ellos. Supongamos que un arqueólogo hallase en un contexto desconocido los objetos que aparecen en la fotografía de las figuras 2: un montón de maletas, algunas con nombre, procedentes de los almacenes del «Canadá», el conjunto de los barracones almacén del campo de Auschwitz en los que se seleccionaban todos los bienes que los prisioneros habían traído y que se les arrebataban antes de enviarlos a la cámara de gas o a otro campo de trabajo. El arqueólogo podría analizar las maletas, su estructura, sus materiales y usos, pero jamás podría imaginar lo que significan, ni ellas en ese lugar, ni el sentimiento que suscita su contemplación tras saber lo que esas maletas vacías significan: el fin de la vida de cada una de las personas que pusieron en ellas todo lo que consideraban más útil o más valioso y significativo para su vida.



Figura 2. Maletas en el «Canadá», Auschwitz¹⁷.

¹⁵ Goffmann, 1961.

¹⁶ Hartmann, 1995.

¹⁷ By Jorge Láscar from Australia (*Luggage taken from prisoners - Auschwitz I*) [CC BY 2.0]

Las maletas tienen su historia y una tipología, sin duda interesantes, pero estas maletas tienen una historia única e irrepetible a las que las maletas por sí mismas nunca nos darían acceso, al no saber quién estaba detrás de cada una de ellas y cuál fue su destino. Por la misma razón, un estudio de los barracones de Auschwitz, que en su diseño no son más que cuadras para caballos, no nos revelaría la historia del campo, puesto que barracones similares pueden haberlos en otros campos que no hayan sido de exterminio, en cuarteles, o incluso en campos de refugiados, en los que se recoge a la gente para salvarla y no para exterminarla.

Lo mismo podríamos decir de la mesa para autopsias de la figura 3, asociada a los experimentos médicos y no a una práctica forense normal en otros lugares, ni al estudio científico de la anatomía¹⁸.



Figura 3. Mesa de autopsias del campo de concentración de Natzweiler¹⁹.

(<http://creativecommons.org/licenses/by/2.0>), via Wikimedia Commons from Wikimedia Commons

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ALuggage_taken_from_prisoners_-_Auschwitz_1_\(9304693787\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ALuggage_taken_from_prisoners_-_Auschwitz_1_(9304693787).jpg)

¹⁸ Véanse sobre este tema Schlesak, 2011, y Müller-Hill, 1989.

¹⁹ Claude Truong-Ngoc / Wikimedia Commons

[CC BY-SA 3.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0>)], via Wikimedia Commons from Wikimedia Commons

https://commons.wikimedia.org/wiki/File%3ACamp_de_concentration_de_Natzwiller-Struthof_15.jpg

Sin los documentos históricos y sin los relatos de las víctimas, y teniendo en cuenta además que los campos de exterminio fueron total o parcialmente destruidos intencionalmente, con unos restos similares a los que hallan en tantos y tantos niveles de destrucción, sería imposible no solo reconstruir esta historia, sino aún mucho más saber qué sintieron y qué pensaron sus protagonistas, tanto víctimas como verdugos, ideas y pensamientos que además en estos casos sobrepasan la capacidad de comprensión humana normal o media, por tratarse de un mundo totalmente nuevo y ajeno, como el que se encontraron muchos antropólogos y como lo fueron tantos mundos del pasado, cuyos restos fragmentarios encuentra la arqueología, dependiente del azar de las circunstancias geológicas y climáticas que determinan la conservación o la desaparición.

Un ejemplo similar podemos verlo en un caso mucho más limitado, como el reconstruido por Darby Penney y Peter Statsny²⁰ a partir de las maletas arrebatadas a su llegada al centro a algunos pacientes del manicomio estatal de Willard, Nueva York, que yacen, con todos los demás, enterrados en un cementerio sin lápidas y sin nombres.

Cada una de estas maletas²¹ contiene lo que cada persona consideraba más representativo de su identidad, sus recuerdos más personales que deberían ser salvados en último extremo, ya fuesen fotografías, cartas, diarios o prendas de ropa y objetos que cada uno de ellos consideraba muy valiosos. A partir de esos restos podemos ver retazos de la vida de personas concretas, con sus ilusiones perdidas, sus amores y sus fracasos, sus vidas profesionales, o incluso artísticas, sus historias familiares. Sus nombres eran Lawrence Marek, que guardaba sus zapatos en la maleta, o Ethel Black Smalls, que intentó salvar en su maleta, luego arrebatada, las ropas de un bebé, cuya historia desconocemos. Junto a ellos están Rodrigo Lagon, Therese Lerner, una monja, Margaret Dunleavy, Hermann Graham, Dmytre Zarchuk o Madeline Cartier e Irma Medina, una intelectual y una artista. Conocemos sus nombres y los trazos dispersos de sus vidas, reconstruidos a partir de esos objetos que les fueron arrebatados y de algunas entrevistas con sus familiares que permitieron completar los relatos. Entre esos objetos hay imágenes y textos, a los que

²⁰ Penney y Statsny, 2009; las maletas se encontraron abandonadas en el desván de este hospital psiquiátrico.

²¹ Pueden verse las fotografías de estas maletas realizadas por John Crispin en: <http://willardsuitcases.photoshelter.com/gallery-list> y en la página principal de proyecto: <http://www.willardsuitcases.com/>

un arqueólogo no tendría jamás acceso, y que deberían suscitar nuestro respetuoso silencio ante el recuerdo de tantas vidas perdidas, destruidas y desamparadas en el olvido de un manicomio abandonado.

No hay ningún discurso que sustituya a esas vidas. Sus hechos concretos, sus pensamientos, sus sentimientos, sus alegrías y sus penas ocurrieron una vez y nadie podrá recuperarlas jamás, porque ni la historia ni la arqueología redimen al pasado de su aniquilación, aunque a veces da la impresión de que los historiadores y los arqueólogos creen que sí puede lograrlo, al recuperar en sus textos académicos lo que ellos imaginan que fueron las vidas de los demás, que vivieron a veces hace cientos o miles de años. El placer del conocimiento académico, base del reconocimiento de todos los científicos, es un legítimo estado interno de sus mentes, pero no tiene nada que ver con los sentimientos ni los estados internos de quienes ya no están vivos, porque la reactualización defendida por Collingwood tampoco tiene nada que ver con la resurrección de los muertos. Podemos reactualizar las ideas y sentimientos de otros leyendo sus textos, cuando explican sus ideas y narran sus vidas en primera persona. Una cosa es eso y otra crear un mundo completo en el que un discurso cree poder dar sentido a la totalidad de las vidas y las ideas de los que no están ni aquí ni ahora. Esa es la trampa básica del artificio del conocimiento histórico, como veremos posteriormente. Pero además es una trampa doblemente peligrosa porque a veces borra las vidas, ideas y sentimientos de los otros para sustituirlos por los del historiador, que se erige como el único capaz de comprenderlos, como hicieron con nuestras víctimas del manicomio público de Willard sus médicos y cuidadores.

Volvamos pues a otros manicomios a través de una obra maestra: *Histoire de la Folie à l'Âge Classique*²² publicada en 1972 en su edición ampliada. Una historia de la locura sin locos, sin personas, sin cuerpos, sin gritos ni risotadas, sin dolor, sin miedo y sobre todo sin olor, el pestilente olor que despedían en Europa los manicomios hasta épocas muy recientes. Y en la que Foucault trazó la genealogía de un discurso que evolucionó sobre sí mismo, sobre sus ideas puras, destacando a veces algunas ideas y hechos, ocultando otros y haciendo aparentemente desaparecer al autor, un autor cuya vida es la clave de sus propios textos, aunque él mismo criticase hasta la saciedad la idea de autor.

²² Seguiremos siempre la edición de las obras de Foucault publicada en 2015, para todos los textos de este autor.

Tanto Foucault como otro estructuralista, L. Althusser, atacaron con dureza la idea de autor, y con ella la idea de que son las personas las que crean y manejan las ideas, a pesar de ser ellos grandes creadores muy personales. Foucault y Althusser fueron dos jóvenes de extracción burguesa y con una educación fuertemente católica que condicionó mucho sus vidas desde su juventud por sus intentos de superarla. En el caso de Althusser, como él mismo relata²³, todo ello desembocó en su enfermedad mental, contra la que tuvo que luchar toda su vida, lo que le llevó a acabar asesinando a su esposa una noche en el apartamento de la *École Normale Supérieure* en el que vivían. Gracias al apoyo de sus amigos, la justicia lo declaró demente y fue enviado a un manicomio en lugar de a la cárcel. En el caso de Foucault, toda su vida fue una lucha contra sí mismo, contra sus contradicciones personales, contra su homosexualidad, imposible de asumir en la Francia de su juventud hasta que el sida, contraído en los encuentros sexuales al azar de las saunas gays norteamericanas, acabó con su vida²⁴.

No deja de ser curioso que dos personas que tuvieron que luchar toda su vida con sus problemas y sus sentimientos más profundos defendiesen la ausencia de estos y de la identidad del autor, ya fuese en la lucha política colectiva comunista y en la elaboración de la filosofía, en el caso de Althusser, o en la creación de una obra radicalmente original, personal e irrepetible, en el caso de Foucault. La contradicción foucaultiana —Althusser no fue bien recibido en los Estados Unidos por tratarse de un comunista— es la clave para comprender la expulsión de los sentimientos por la puerta y su entrada por la ventana en el posmodernismo literario y arqueológico anglosajón y en sus reflujos europeos.

Para poder observar cómo se reintroduce al sujeto bajo cuerda es esencial analizar las contradicciones del libro de Foucault sobre la historia de la locura, que constituyó una gran innovación historiográfica en su momento. En él podemos observar cómo Foucault, como los demás historiadores, selecciona sus fuentes, privilegiando algunas de ellas y

²³ Ver su autobiografía, Althusser, 1992.

²⁴ La única biografía no hagiográfica de Michel Foucault es Miller, 1996. En ella puede verse cómo su obra es un interpretación elíptica de su propia vida. La crítica de las biografías de Foucault como «santo gay» ha sido llevada a cabo por Halperin, 2007. Su autor, que por cierto era también gay, no puede ser calificado como niño ni intolerante ante Foucault y su vida. La contradicción entre vida y obra es también esencial en la vida de Jacques Lacan narrada hagiográficamente por su discípula Roudinesco, 1993.

desechando otras. Lo que ocurre es que, en primer lugar, este autor se ha centrado casi siempre en fuentes exclusivamente francesas de un modo demasiado parcial. Así lo reconocía en las páginas finales de *La naissance de la clinique*²⁵, cuando señalaba que se había limitado a escoger libros exclusivamente franceses, de un período muy limitado de unos cincuenta años, sobre los temas del desarrollo de la anatomía y la medicina clínica, obviando, por ejemplo, que las más importantes aportaciones en esa misma época a la historia de la anatomía tenían lugar en Edimburgo²⁶.

Esta selección de sus fuentes tiene en muchos casos la misión de servir como medio para poder construir una gran tesis global en la que no se puedan observar las contradicciones, y a ello ayudan los grandes párrafos que Foucault inserta en sus libros en los que, dejando a un lado la descripción minuciosa de los hechos en la que siempre dijo que actuaba como un modesto archivero, pasa a desplegar fragmentos de carácter poético que le permiten salvar las contradicciones y expresarse subjetivamente. El comienzo de su libro sobre el nacimiento de la clínica es un buen ejemplo, puesto que un libro sobre la historia de la disección anatómica y el desarrollo de la medicina interna se describe así: «il est question dans ce livre de l'espace, du langage et de la mort, il est question du regard»²⁷. Todo lo que es cierto, en parte, puesto que el anatomista disecciona y observa a los cadáveres, pero queda transmutado en una proposición de carácter poético al introducir solo términos abstractos: espacio, lenguaje, muerte, mirada.

Toda la *Histoire de la folie* es la historia de una abstracción, de la idea abstracta de la exclusión, del encierro y del saber psiquiátrico, que nacería como por arte de magia, sin autores que leen a otros autores, escriben y piensan, sino en un mero marco institucional: el manicomio. Pero esa exclusión y ese encierro se describen además de una manera a veces sesgada, como podremos ver a continuación.

Comienza Foucault por afirmar que a finales de la Edad Media se produce un retroceso espectacular de la lepra y que las leproserías se van quedando vacías, dejando además de ser los leprosos los excluidos por excelencia, siendo sustituidos por un nuevo tipo de excluido: el loco, nuevo enemigo del orden de la burguesía naciente. No es cierto que la

²⁵ Foucault, I, 2015, pp. 886-891.

²⁶ Sobre el papel de Edimburgo en la vida intelectual europea del siglo XVIII, ver Buchan, 2003.

²⁷ Foucault, I, 2015, p. 673.

lepra retrocediese de un modo tan fulminante en Europa en los siglos XV y XVI²⁸ ni que las leproserías quedasen vacías, y mucho menos que el modelo básico del excluido por parte de la Iglesia, en la que centra sus críticas, fuese el leproso.

En primer lugar debemos tener en cuenta que la lepra, desde el Antiguo Oriente hasta la Edad Moderna, se confundió muchas veces con otras enfermedades de la piel que producen llagas o dan al enfermo un aspecto repulsivo. El hecho de que sea una enfermedad cuyos síntomas se manifiestan de modo evidente en el piel o en las deformaciones corporales hará además que la enfermedad que la sustituya en el siglo XVI como enfermedad reina sea la sífilis, la enfermedad infecciosa con manifestaciones dermatológicas, que se difunde por toda Europa en el siglo XVI desde los puertos del Mediterráneo, a velocidad de vértigo, que provoca en su primera fase el chancro o llaga, en su segunda fase manchas en la piel similares a las de la lepra y que desemboca en su fase terciaria en la parálisis o en la locura. La sífilis, además, es una enfermedad de transmisión sexual, y por lo tanto es muy fácilmente asimilable a la idea de pecado y de degeneración moral, puesto que estuvo muy relacionada con la prostitución y su ejercicio, y fueron los sífilíticos terciarios buena parte de los internados posteriormente en los manicomios, de los que llegaron a formar aproximadamente un 25% de su población²⁹. Y es que además la sífilis también sirvió como un marcador de la exclusión y de la alteridad. Fue llamada «mal francés» por los ingleses o españoles, «mal castellano» por los portugueses, «mal moscovita» por los polacos, «mal polaco» por los rusos, «mal portugués» por los japoneses, y así sucesivamente.

Si existe un grupo que encarna en la Europa medieval la figura del excluido interno, esas personas no son los leprosos sino los judíos, a los que por cierto se les atribuyen propiedades en común con los propios leprosos. Según el historiador griego Manetón los judíos no serían más que un grupo de leprosos expulsados de Egipto y que guiados por su líder Moisés partirían en busca de su tierra prometida. El judío y el leproso eran objeto de diferentes leyendas. A ambos se les atribuía un gran apetito sexual, y los dos grupos quieren contagiar su enfermedad. De ellos se dice que envenenan las fuentes porque quieren matar a los cris-

²⁸ Sobre la historia de la lepra ver Weymouth, 1938.

²⁹ Sobre la historia de la sífilis ver Quétel, 1990.

tianos, y ambos son objeto de persecuciones y pogromos en épocas de crisis. No obstante entre los dos grupos hay una gran diferencia, y es que los leprosos son enfermos, que deben ser objeto de compasión, y los judíos no. Los judíos pueden redimirse voluntariamente mediante su conversión al cristianismo, mientras que el leproso no puede dejar de serlo por su propia voluntad.

La legislación canónica sobre la lepra y sobre los hospitales en general ha sido estudiada por J. Imbert³⁰. En este libro podemos comprobar cómo los hospitales, mantenidos gracias a las rentas eclesiásticas, son básicamente instituciones asistenciales, en las que se da cobijo y comida a las personas enfermas por diferentes causas. Las leproserías son hospitales diferenciados por el carácter espectacular que a veces posee la enfermedad. Y las limitaciones canónicas sobre los leprosos no son de carácter solamente simbólico, sino muchas veces de carácter práctico, como por ejemplo cuando se trata de regular si un esposo o esposa está obligado a mantener relaciones sexuales con su cónyuge leproso, o si la lepra es causa de la invalidez del matrimonio, o bien qué ocurre con los bienes de los leprosos una vez internados.

El ritual canónico, que Foucault cita como una muestra de radical inhumanidad y como marcador de la expulsión del leproso de la Iglesia, en realidad no tiene ese carácter si leemos el texto mediante el cual se llevaba a cabo. Comienza de la siguiente forma:

Circumdede runt me gemitus mortis; dolores inferni circumdede runt me. Et in tribulatione mea invocavi Dominum et exaudivit de templo sua vocem meam. Psal. Diligam te, Domine, fortitudo mea: Dominus firmamentum meum, et refugium meum, et liberator meus.

Y concluye diciendo:

Deus, infirmitatis humane singulare presidium, auxilii tui super infirmum nostrum (infirmam nostram) ostende virtutem: ut ope misericordiae tuae adjutis (adjuta) Ecclesiae tuae sanctae incolumis representari mereatur. Per dominum nostrum³¹.

En el texto se recuerda que Jesús curaba a los leprosos, mientras que los judíos no son curables. Los judíos son los eternos emboscados, los posibles traidores, y además ellos sí quieren profanar la iglesia y sus

³⁰ Imbert, 1947.

³¹ Recogido en Imbert, 1947, pp. 307-308.

ritos, como se puede comprobar en la leyenda de la hostia entregada a un tendero judío por una cristiana presumida que la intercambia por un vestido. Ese judío decide profanar la hostia consagrada y torturarla con el fuego, los golpes y todos los medios a su alcance, hasta que, tras ser denunciado por su propia mujer e hijo, es entregado a los jueces, que lo condenan y queman en la hoguera en la plaza pública. Esta ficción teológica³², que conoció versiones en distintas lenguas y se ilustró con miniaturas en muchos casos, se convirtió en todo un tópico y una leyenda. En ella no hay redención para el judío, que por su pecado de perversión y contumacia acaba ardiendo en la plaza pública. Toda la historia del antisemitismo cristiano ha dejado bien claro quién era el enemigo interno, que vivía encerrado a veces en su gueto o aljama dentro de su propia ciudad, y sobre el que recaían las iras de los pogromos o de los cruzados en tiempos de crisis. Creer que ese papel le correspondía al leproso o al loco, dos tipos de personas consideradas enfermas y a veces curables, no tiene mucho sentido.

Por otra parte, no todos los locos estaban encerrados en los manicomios a partir de esa Edad Moderna que puso fin a la casi idílica situación medieval del loco supuestamente sabio que circulaba por la calle y estaba integrado en su ciudad, pero que en realidad era objeto de burlas, escarnios y golpes de niños y adultos. Debemos tener en cuenta que, junto a lo que nosotros entendemos por loco estaban los dementes seniles, los parálíticos cerebrales, los niños retrasados en sus diferentes categorías, los borrachos, a veces las prostitutas y todo tipo de discapacitados. En el mundo rural los solían mantener en las casas y, muchas veces, si su discapacidad era muy grande, vivían en las cuadras con los animales. Si estas personas eran de clase elevada, o de familias nobles o casas reales, eran encerradas en castillos o monasterios, y en el mundo urbano podían permanecer aisladas y confinadas en una buhardilla, sótano o habitación. Si enfermaban de adultos eran desposeídos de sus bienes, sus matrimonios se anulaban, de acuerdo con el derecho canónico y el derecho romano anterior, y pasaban a estar en una situación de indefensión.

Para acogerlos se crearon asilos y hospitales, gratuitos o de pago. Sus propietarios podían despojar a sus internos de sus bienes y cometer todo tipo de abusos, pero también ampararlos y cuidarlos de un modo humano. A veces esos asilos eran un lugar de refugio seguro, y como no

³² Ver Schefer, 2007.

eran centros de tratamiento sino de residencia y acogida, lo que los diferenciaba era la calidad humana de los guardianes o custodios. En muchos casos la historia de estos centros es solo la historia de la crueldad y del sadismo o la compasión, y no la historia de un discurso inexistente sobre la locura abstracta. Debemos tener en cuenta que prácticamente hasta el siglo veinte la mortalidad de los manicomios era muy elevada y se debía a enfermedades como el tifus o la tuberculosis, provocadas por las malas condiciones higiénicas, los golpes, palizas y fracturas o, simplemente, por el hambre; factores todos ellos ausentes en el libro de Foucault³³.

Como Foucault no quiere estudiar personas concretas con sus propios nombres, sino básicamente ideas, desarrolla la tesis de que la locura es básicamente una forma de expresión que debería ser descifrada, y cuyo supuesto discurso es anulado por el discurso científico y represivo de la psiquiatría. Esto lo llevó a aplicar este método en sus cursos del *Collège de France*, incluso a un caso de locura de base claramente orgánica y con un importante componente hereditario, como fue la del rey Jorge III de Inglaterra, cuyo caso fue minuciosamente estudiado por Macalpine y Hunter³⁴, que además sacaron a la luz todo lo que era el negocio de las supuestas curaciones de la locura en la Inglaterra del siglo XVIII, algo mucho más prosaico de lo que quiso ver Foucault en los delirios del pobre rey Jorge³⁵.

Foucault niega el papel del individuo y del autor en la historia del pensamiento, y por ello deja a un lado no solo la condición física y real de los internados, sino el papel de los médicos, cuando los había. Él pretende sostener que es en el contexto institucional en donde nace el saber psiquiátrico, pero deja de lado el hecho de que ya existía una tipología de las enfermedades mentales en la medicina hipocrática y galénica, y que los médicos del Antiguo Régimen, que poseían una formación más libresca que empírica, conocían esas clasificaciones que luego veremos aparecer como los comienzos de un nuevo discurso, un discurso impotente ante la realidad que los médicos tenían delante de sí en esas instituciones.

³³ Sobre la bibliografía inmensa de historia de la psiquiatría desde el siglo XVI en adelante ver Hunter y Macalpine, 1963.

³⁴ Macalpine y Hunter, 1969.

³⁵ Ver Foucault, 2005.

Poseemos descripciones de manicomios muy famosos del siglo XVII y XVIII, como Bedlam³⁶. En ellas podemos ver cómo esos centros, imponentes edificios con nobles fachadas, eran en realidad cárceles en las que había dos clases de internos. Los ricos, que podían costearse una habitación propia, y los pobres que vivían desnudos —los locos no tienen frío, se decía—, encadenados y durmiendo en paja sobre sus propios excrementos. Bedlam era un lugar de diversión que se visitaba los domingos y en él se ofrecían locos enjaulados como espectáculo, los servicios sexuales de las locas, por los que cobraban los guardianes, y a veces mano de obra barata. Todo ello en un centro en donde quienes mandaban eran los guardianes o carceleros, que se podían lucrar no solo de la venta de esos servicios, sino del robo de parte de la comida que se les asignaba a los enfermos. Aquí no hay terapéutica, curación ni discurso, solo violencia, avaricia y crueldad, vicios meramente humanos de personas reales y no ideas abstractas de un orden político global.

Foucault fue notoriamente injusto con personas como Philippe Pinel, al que lee de forma sesgada, o con los cuáqueros del asilo de York. Como se había criado en el catolicismo, Foucault pensó que todo lo que tenía que ver con la religión, católica o protestante, tenía que ser represivo y negativo, cuando la realidad no fue así. Los manicomios como instituciones asistenciales fueron sufragados por las iglesias y sus rentas, si eran para pobres, o por particulares que los explotaron como negocios, si eran para los ricos. Cuando en ellos se introdujo el llamado tratamiento moral no fue para hacer solo monsergas religiosas con los internados, sino para mejorar su condición humana, quitándoles por ejemplo sus cadenas y tratándolos como personas, vistiéndolos y alimentándolos correctamente.

Esto fue lo que hizo Philippe Pinel³⁷ con el que Foucault fue notoriamente injusto, acusándole de empeorar la condición de sus enfermos al quitarles las cadenas y someterlos a algo mucho más opresivo, el discurso psiquiátrico³⁸. Pinel señala en su libro que, la mayor parte del tiempo, los que nosotros solemos llamar locos no están locos, sino que razonan. Y también destaca que lo que hay en los asilos es más o menos lo siguiente: un 25% de sifilíticos en su fase terciaria, un 25% de «locos», o

³⁶ Véanse Arnold, 2008, y McDonald, 1981.

³⁷ Ver Pinel, 1809. Sobre su vida y su obra ver Weiner, 2002.

³⁸ Esto ha sido destacado por Swain, 2009.

sea enfermos de las siguientes tipologías: a) manía o locura agitada con alucinaciones y delirios; b) melancolía, o locura triste, sin apenas movimientos, sin deseos y con llantos; c) epilepsia, e histeria; d) alcoholismo; e) retraso mental; f) demencia senil y otros tipos de demencias orgánicas; g) prostitución y perversiones sexuales, sumando a todos ellos paráliticos cerebrales, víctimas de ictus o enfermos neurológicos. Todos los cuales formarían más o menos el 50% de los internados. Esta misma distribución podemos observarla en el tratado del principal discípulo de Pinel, Etienne Esquirol³⁹.

La clasificación de los enfermos era una necesidad acuciante y muy poco se podía hacer por ellos que no fuese cuidarlos. Solo ese 25% de locos podían hablar y tener ideas, delirios o expresarse de uno u otro modo. Lo fundamental era mejorar la condición física de todos los internos, comenzando por quitarles las cadenas, y a eso, y no a rezar oraciones, que también se hizo, se le llamó «tratamiento moral». El tratamiento moral, defendido por ejemplo por John Conolly en 1856⁴⁰, sustituyó la curación por medio de la «restricción mecánica», un eufemismo para designar a las cadenas, cajas, camas, esposas, y camisas de fuerza de todo tipo, que incrementaban la agitación de los enfermos. La lucha contra las cadenas no solo fue protagonizada por Pinel, sino por médicos como Benjamin Rush en los Estados Unidos en 1812, en contextos muy diferentes al de la Francia de la revolución⁴¹. Fue un clamor en toda Europa, como veremos en los siguientes ejemplos.

W. A. F. Browne así lo pidió en 1837, en su libro sobre la reforma y los métodos sobre cómo deberían ser construidos los asilos para enfermos mentales⁴². Lo mismo había hecho en 1809 William Perfect en su tratado sobre la melancolía y la locura⁴³. Lo mismo propuso George Man Burrows en 1828, al diferenciar entre el tratamiento moral, mediante el diálogo, y el tratamiento médico, que normalmente se llevaba a cabo con medios de restricción mecánica y algún tipo de medicamento que se suponía que curaba la locura⁴⁴. Y también Thomas Arnold, cuando en 1782 publicó su libro sobre las especies de locura, sus causas y sus medios de

³⁹ Ver Esquirol, 1847.

⁴⁰ Ver Conolly, 1856.

⁴¹ Rush, 1962.

⁴² Browne, 1837.

⁴³ Perfect, 1976.

⁴⁴ Burrows, 1828.

prevenirla⁴⁵. No se trata pues de un capricho de Pinel, sino de una realidad muy cruel que perduró hasta muy entrado el siglo XX, en el que podemos ver manicomios por centenares con sus salas de «incontinentes», es decir, enfermos que vivían desnudos, porque no sabían controlar sus excrementos, y en promiscuidad entre niños retrasados, dementes seniles, enfermos neurológicos, esquizofrénicos... Aun en el año 1948 publicó Albert Deutsch un libro sobre la «vergüenza de los estados», fruto de sus viajes por muchos manicomios norteamericanos en el que se describen y se pueden ver fotografías de esas salas y enfermos⁴⁶. El propio Deutsch filmó un documental que nunca pudo exhibirse por razones de seguridad nacional, pues según el Pentágono podía ser perjudicial comprobar que los locos de Norteamérica eran tratados igual o peor que los judíos de Auschwitz.

Solo las ideas preconcebidas de un filósofo tan genial y un historiador tan brillante como Foucault explican que se haya negado a ver esta evidencia, que presupone una cosa tan sencilla como la compasión en el tratamiento de los que sufren y el reconocimiento de que esa misma compasión muchas veces se practica por razones religiosas, como en el caso de los cuáqueros del asilo de York, también vilipendiados injustamente por Foucault.

El asilo de York fue creado por una comunidad de cuáqueros y dirigido por Samuel Tuke, quien dedicó un libro a su descripción⁴⁷. La financiación del mismo se hacía con los fondos de la comunidad, por lo que las condiciones físicas del hospital eran mucho mejores que la media⁴⁸. En realidad, los pequeños centros financiados por comunidades religiosas en diferentes países de Europa, como es el caso del asilo de Eberbach en Alemania entre 1815 y 1849⁴⁹, eran los únicos que podían mantener unas condiciones físicas aceptables, imposibles en centros como Bedlam, La Salpêtrière o Charenton, que por estar destinados básicamente a los indigentes, disponían de muy pocos fondos para el mantenimiento de sus grandes poblaciones.

Pero en el caso de los cuáqueros su aplicación del tratamiento moral les llevó a escuchar a los enfermos, a tomar nota de la evolución de su

⁴⁵ Arnold, 1782.

⁴⁶ Deutsch, 1948.

⁴⁷ Tuke, 1813.

⁴⁸ Ver el estudio de Digby, 1985.

⁴⁹ Ver Goldberg, 1999.

enfermedad y a tratar de comprenderla, como habían hecho Pinel y otros médicos supuestamente creadores de ese discurso psiquiátrico más opresivo que las cadenas y más duro que las peores palizas. Pinel o Tuke descubren que sus enfermas y enfermos tienen sentimientos, que básicamente sufren y tienen dolor, miedo y angustia. Sentimientos que para Foucault no pueden ser atendidos porque no entran en su esquema metodológico de historia de los discursos autónomos y desencarnados. Hay muchas cosas ausentes en la *Histoire de la folie*, como las mujeres, por ejemplo, cuyos sufrimientos unidos a las desgracias familiares y del amor ya había observado Pinel, y cuyo papel como protagonistas de la psiquiatría y el psicoanálisis en el siglo XX es más que conocido. Quizás no fuese muy aventurado suponer que esa ausencia de la mujer en la obra de gran pensador francés tenga algo que ver con su opción sexual personal.

En honor al vilipendiado Samuel Tuke ofrecemos a continuación el poema recogido por él, señalando que: «es sorprendente observar que la paciente en el momento de la composición del poema trabajaba bajo un considerable grado de manía activa»⁵⁰:

Remitido a la melancolía

¡Espíritu de las tinieblas que desde tu solitaria sombra
marchitas las rosas vírgenes de la primavera!
¡Espíritu de las tinieblas, escucha a tu doncella favorita
que entona con su triste arpa su más salvaje canción!
¡Ay!, cómo marchitó el Amor mi prístino florecer
y arrojó mis encantos al huracán.
¡Ay!, cómo colgó el Amor como un trofeo sobre tu tumba
los despojos de mi genio y las ruinas de mi mente.
Cabalga en lo alto la Luna a través del silencioso cielo
y deposita el rocío sus densas gotas sobre el suelo.
Y suavemente se lleva al amante mientras el canto de la mañana
resuena entre los bosques con los trinos que se desperezan.
Entonces estoy contigo en mi solemne vigilia
y ocupo en tu altar mi solitario lugar.
Y tañendo mi lira sin cuerdas vago tristemente
por donde el Amor guía mi danza con el arpa en la mano.
Brillan en lo alto sobre las selvas los alegres meteoros de la esperanza,
y por miles y miles bendicen al ardiente rayo.
Vuelvo, mas solo encuentro a la Desesperación con su salvaje vagar,
y retorno aquí con el diablo en su camino.

⁵⁰ Ver Tuke, 1813, p. 182.

LA NOSTALGIA DE LAS COSAS

Suavemente resuena su trompeta entre los valles.
¡Oh! ¿Dónde estás María, a dónde te has ido?
¡Vuelve falsa doncella para que pueda escuchar tu eco!
Me voy, ya no puedo oír el dulce canto de la Sirena.
¡Salve Melancolía!, a tus solitarias torres vuelvo
y a vosotras mis torres derruidas por el tiempo,
en las que florecen las bellas flores de las lúgubres sombras de la noche.
Y brillan oscuras y azuladas unas devastadas velitas.
¡Allí, oh Edwin mío!, saluda a tu espíritu
el fantasioso desvarío de tu loca y errante novia.
Tras la glorieta encuentra María a tu sombra
y te guía a través del claro entre los mirtos.
¡Ven conmigo y escucha la canción del atardecer,
mucho más dulce que el estrepitoso grito de la pena!
¡Escucha los palpitos de la susurrante brisa,
detente en los pasados pesares y en las penas que han de venir!
Teníamos una historia y el canto quizás aún pueda hechizar a esas
sombras
que ya no pueden volver a la vida en la mente de María,
donde las esclavas de la Pena saludan a la doncella que alguna vez te
amó
para alegrar a un extraño y rendirse a su dolor.
¡Adiós Edwin, vete y llévate mi último adiós!
¡Ah! ¡Ojalá pueda mi ardiente corazón decirte una vez más
de aquí, de aquí me voy y me despido del amor, de la vida y de ti
para cantar mi canto en otra orilla extraña!
¡Quieta, osada juventud, el Sol ya ha subido a lo alto,
pasada ya es la noche y las sombras se han ido!
Mientras la perdida María respira la visión eterna
y arroja tus lamentos al torbellino de la aurora.

Como se puede ver en el poema recogido por S. Tuke, una mujer expresa su desesperación siendo consciente de que el origen de su problema está en un desengaño amoroso. Tuke no interpreta el poema, no lo considera como un síntoma, ni como un mensaje cifrado que había que descifrar como los sueños en S. Freud. Simplemente recoge lo que es el delirio y la desesperación de María. Está claro que esa institución, en la que las condiciones físicas eran muy aceptables y en la que se observaba y escuchaba a los internos, siguiendo las normas del tratamiento moral, no era más represiva que las cadenas. Y también lo está que si en esa institución se escribe el siguiente poema, el sentimiento de compasión por los enfermos es similar al sentimiento de compasión por los leprosos, que habíamos visto expresado en el texto ritual:

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA

Que el cielo bendiga a todos los que aquí entren.
Brille sobre sus tinieblas y disipe su temor.
Derrame la luz de su misericordia desde lo alto
y proclame la hermandad del amor⁵¹.

Probablemente el poema de la desgraciada María no pasará a la historia de la literatura y no sería del gusto de Foucault, como lo eran los de Raymond Roussel, a quien dedicó un libro, pero posee el valor de ser la expresión directa y sin interpretación del sufrimiento de una mujer. Recoge un sentimiento de boca de su protagonista. Nada semejante a esto o al poema siguiente, escrito en el siglo XX por una niña de 15 años, víctima de una depresión aguda, hay en los libros de Foucault:

Ahogándome en mi infierno interior.

Me ahogo en unas aguas profundas y tenebrosas.
Alguien o algo me tiene agarrada aquí.
No puedo ver, todo es negro.
Trato de nadar, de salir a la superficie, pero una
Fuerza me tiene agarrada.
Quiero subir,
pero siento como he hundo
hacia abajo, hacia abajo, me voy hacia abajo.
Mi cabeza estalla con la presión,
pero intento nadar.
Cada vez tengo más frío.
Cada segundo mis pulmones son más
pequeños.
Le pido a Dios que me salve.
Nadie me contesta.
Estoy en el fondo bajo las aguas del mar.
Me parece que el agua me quiere comer.
Qué maravilla si pudiese entrar en el infierno.
Sólo quiero morir
y aliviar la presión, el frío y la oscuridad.
Me perdí a mí misma.
Me veo desde arriba.
Ella está allí a muchas millas de mí.
Ella era feliz, ella era yo, pero ahora ya no lo soy.
Ya no me importa.
No estoy loca, ni triste ni asustada.
Ya no soy nadie, ya no soy nada.

⁵¹ Tomado de Digby, 1985, p. 94.

LA NOSTALGIA DE LAS COSAS

Siento como me hundo hasta el fondo del mar.
Y veo las sombras del Sol riéndose de mí y de cómo me muero.

Autora: Katrina Sefos (edad, 15 años)⁵².

Estamos ante personas reales con sentimientos reales. Solo podemos acceder a ellos si nos los narran, como ya habíamos señalado. Y eso puede ser posible en el campo de la historia, si se buscan y se tiene la suerte de poder hallar testimonios directos como estos, y no, por ejemplo, reelaboraciones literarias de los mismos, que son las que muchas veces se utilizan en la historia de las ideas y de la psiquiatría.

Todo esto nunca le interesó a Foucault porque estaba en contradicción con su método. Sin embargo, al contrario que otros estructuralistas franceses como Lévi-Strauss, cuya vida privada solo de un modo muy ligero se puede ver reflejada en su obra, en su caso ese reflejo fue mucho mayor. Lévi-Strauss es un maestro de la lengua francesa, autor de *Tristes Trópicos*, hábil al utilizar párrafos y citas literarias en los títulos de los capítulos de sus libros y creador muchas veces de párrafos de gran valor poético, pero nada podríamos saber ni de sus opciones sexuales, ni de sus opiniones políticas si solo dispusiésemos de sus obras⁵³. Y además, al contrario que Foucault o Althusser, no desarrolló ninguna actividad política para intentar poner en práctica sus ideas y principios, ya que básicamente intentó ser solo un académico, una especie de científico neutral, tal y como exigía su gran creación: el estructuralismo de la lengua sincrónica frente al habla diacrónica, del sistema frente al individuo, de lo oculto y permanente ante lo visible y lo contingente.

Decía S. Freud muchas veces que el psicoanálisis que él había creado no era más que un intento de curarse o de sobrevivir a su propia neurosis de angustia, y poder pasar así de ser una persona patológicamente infeliz a ser solo una persona infeliz normal. En el caso de Foucault ocurre lo mismo, pero el Foucault padre del posmodernismo creó una fórmula magistral que le permitió expresar sus problemas y angustias a través de su obra «sin autor», ya que el autor como tal no existe o es un sinsentido. Fue mediante su selección de textos, datos, temas y problemas entremezclados con sus párrafos abstractos, literarios y más propiamente filosóficos, como Foucault logró su objetivo.

⁵² Tomado de Goodwin y Jamison, 2007, p. 200.

⁵³ Para el estudio de su vida en relación con su obra, ver Wilcken, 2010.

Pudo hacerlo debido a los temas que estudió y a que siempre trabajó con los textos y el lenguaje. Pero lo que vino tras él, en sus supuestas secuelas en los campos de las diferentes arqueologías posprocesuales, posmodernas, de género, y como se les quiera bautizar en cada caso, fue algo insólito. Arqueólogos y antropólogos, pobres imitadores de su supuesto maestro, intentaron sin lenguajes, sin textos, sin testimonios, y sin personas concretas en el caso de la arqueología, acceder a los estados internos de algunas personas del pasado partiendo de la recolección, la clasificación y el estudio de las cosas y de sus fragmentos. No consiguieron nada nuevo con respecto a los demás arqueólogos, excepto hablar de sí mismos, de sus problemas de género, de identidad o de otro tipo, ocultándose tras un telón que los deja desnudos, pues entre lo que pueden decir con su ciencia y lo que pretenden decir con sus discursos académicos de profesores supuestamente innovadores o comprometidos con luchas sociales y políticas, se abre un verdadero abismo. No se trata de ese abismo de un mundo silencioso y desaparecido sobre el que intentan alzar un poco la cabeza la historia y la arqueología analizando los restos del naufragio, sino del torbellino de un lenguaje académico vacío que gusta de verse reflejado en sí mismo, y halla su más plena satisfacción en el reconocimiento entre colegas.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis, *L'avenir dure longtemps. Suivi de Les faits*, Paris, Stock, 1992.
- Arnold, Catharine, *Bedlam. London and Its Mad*, London, Simon and Schuster, 2008.
- Arnold, Thomas, *Observations on the Nature, Kinds, Causes and Prevention of Insanity*, I-II, Leicester, G. Ireland, 1782.
- Bermejo Barrera José Carlos, *¿Qué es la historia teórica?*, Madrid, Akal, 2004.
- Bermejo Barrera José Carlos y Mar Llinares García, «El sarcófago vacío: ensayo sobre los límites del conocimiento arqueológico», en José Carlos Bermejo Barrera, *¿Qué es la historia teórica?*, Madrid, Akal, 2004, pp. 133-155.
- Browne, William Alexander Francis, *What Asylums Were, Are and Ought to Be*, Edinburg, Adam and Charles Black, 1837.
- Buchan, James, *Capital of the Mind. How Edinburgh Changed the World*, London, John Murray, 2003.
- Burrows, George M., *Commentaries on the Causes, Forms, Symptoms and Treatment Moral and Medical of Insanity*, London, Thomas and George Underwood, 1828.
- Castilla del Pino, Carlos, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona, Tusquets, 2000.
- Chamoux, François, *La civilización griega en las épocas arcaica y clásica*, Barcelona, Juventud, 1967.
- Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952.
- Collingwood, R. G., *The Principles of History: And Other Writings in Philosophy of History*, eds. W.H. Dray y W.J. Van der Dussen, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Conolly, John, *Treatment of the Insane without Mechanical Restraints*, London, Smith, Elder and Co., 1856.

LA NOSTALGIA DE LAS COSAS

- Cusset, François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cia, y las mutaciones en la vida intelectual en los Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005.
- Deutsch, Albert, *The Shame of the States*, New York, Hartcourt, Brace and Company, 1948.
- Díaz, Carlos, *Razón cálida. La relación como lógica de los sentimientos*, Madrid, Escolar y Mayo, 2010.
- Digby, Anne, *Madness, Morality and Medicine. A Study of the York Retreat 1796-1914*, Cambridge, Cambridge Univeristy Press, 1985.
- Dosse, François, *Histoire du estructuralisme*, Paris, La Découverte, 1991, 2 vols.
- Dray, William H., *History as Re-enactment. R. G. Collingwood's Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Esquirol, Jean-Etienne, *Tratado completo de las enajenaciones mentales consideradas bajo su aspecto médico, higiénico y legal*, Madrid, Imprenta del Colegio de Sordomudos, 1847.
- Fodor, Jerry A., *La mente no funciona así. Alcance y límites de la psicología computacional*, Madrid, Siglo XXI, 2003.
- Foucault, Michel, *El poder psiquiátrico*, Madrid, Akal, 2005.
- Foucault, Michel, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 2015, 2 vols.
- Goffmann, Erving, *Asylums. Essay on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Hardmonsworth, Penguin Books, 1961.
- Goldberg, Ann, *Sex, Religion and the Making of Modern Madness. The Eberbach Asylum and German Society 1815-1849*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Goodwin, Frederick K. y Kay Redfield Jamison, *Manic-Depressive Illness: Bipolar Disorders and Recurrent Depression*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Halperin, David, *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires, Ediciones Literales, 2007.
- Hartmann, Erich, *Stumme Zeugen. Photographien aus Konzentrationslagern*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.
- Horwitz, Allan V. y Jerome C. Wakefield, *The Loss of Sadness. How Psychiatry Transformed Normal Sorrow into Depressive Disorder*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Hunter, Richard e Ida Macalpine, *Three Hundred Years of Psychiatry, 1535-1860*, Oxford, Oxford University Press, 1963.
- Imbert, Jean, *Les Hôpitaux en Droit Canonique*, Paris, J. Vrin, 1947.
- Inglis, Fred, *History Man. The Life of R. G. Collingwood*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- Jimeno Martínez, Alfredo y José Ignacio de la Torre Echavarrí, *Numancia, símbolo e historia*, Madrid, Akal, 2005.
- Kemp, Anthony, *The Estrangement of the Past. A Study in the Origins of Modern Historical Consciousness*, Oxford, Oxford Univesity Press, 1991.
- Kotre, John, *White Gloves. How We Create Ourselves Through Memory*, New York, Free Press, 1995.
- Lazarus, Richard S. y Bernice N. Lazarus, *Pasión y razón. La comprensión de nuestras emociones*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Llinares García, Mar, *Los lenguajes del silencio. Arquelogías de la religión*, Madrid, Akal, 2011.
- Lowenthal, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Lowenthal, David, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
- Macalpine, Ida y Richard Hunter, *George III and the Mad-Business*, London, Alen Lane-The Penguin Press, 1969.
- McDonald, Michael, *Mystical Bedlam. Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Miller, J., *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1996.
- Müller-Hill, Benno, *Science Nazie, science de la mort*, Paris, Odile Jacob, 1989.
- Penney, Darby y Peter Statsny, *The Lives They Left Behind. Suitcases from a State Hospital Attic*, New York, Bellevue Literaty Press, 2009.
- Perfect, William, *Annals of Insanity*, New York, Arno Press, 1976.

JOSÉ CARLOS BERMEJO BARRERA

- Pinel, Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, J. A. Brosson, 1809.
- Prinz, Jesse J., *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotion*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Quétel, Claude, *History of Syphilis*, London, Polity Press, 1990.
- Roudinesco, Elisabeth, *Jacques Lacan*, Paris, Fayard, 1993.
- Rush, Benjamin, *Medical Inquiries and Observations upon the Diseases of the Mind*, New York, Hafner Publishing Company, 1962.
- Schefer, Jean-Louis, *L'Hostie profanée. Histoire de une fiction théologique*, Paris, P.O.L., 2007.
- Schlesak, Dieter, *Capesius, el farmacéutico de Auschwitz*, Barcelona, Seix Barral, 2011.
- Searle, John R., *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Skinner, B. F., *Ciencia y conducta humana. Una psicología científica*, Barcelona, Fontanella, 1971.
- Swain, Gladys, *Diálogo con el insensato*, Madrid, Asociación Española de Neuropsiquiatría, 2009.
- Tuke, Samuel, *Description of the Retreat: an Institution Near York. For Insane Persons of the Society of Friends. Containing an Account of the Origin and Progress, the Modes of Treatment and a Statement of Cases*, London, W. Alexander, 1813.
- Visa-Ondarçuhu, Valérie, *L'image de l'athlète d'Homère à la fin du V^e siècle avant J. C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1999.
- Weiner, Dora B., *Comprender y curar. Philippe Pinel (1745-1826). La medicina de la mente*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Weymouth, Anthony, *Through the Leper-Squint. A Study of Leprosy from Pre-Christian Times to the Present Day*, London, Selwyn and Blount, 1938.
- Wilcken, Patrick, *Claude Lévi-Strauss. The Poet in the Laboratory*, New York, Penguin Press, 2010.
- Wilkes, Kathleen V., *Real People. Personal Identity without Thought Experiments*, Oxford, Clarendon Press, 1998.