

LA LOCURA Y LA SOCIEDAD

«Kyoki to shakai» («La folie et la société»), en Foucault (M.) y Watanabe (M.), *Tetsugaku no butai*, Tokio, Asahi-Shuppansha, 1978, págs. 63-76. (Conferencia pronunciada en la facultad de artes liberales de la Universidad de Tokio, en octubre de 1970, de la que se había publicado un resumen en *Tódai Kyoyogakubu-ho*, 20 de noviembre de 1970, pág. 1.)

Quisiera ante todo agradecer al profesor Maeda las palabras tan amables que acaba de dirigirme y la acogida que ha tenido a bien dispensarme, así como su gentileza al decir que, felizmente, una conferencia como ésta puede ahora pronunciarse. Por mi parte, no estoy muy seguro de que mis palabras vayan a tener la misma importancia o el mismo interés que los movimientos de lucha que se desarrollaron en esta misma sala¹. En fin, digamos que las circunstancias son tales, que ahora puedo hablar. ¡Dejemos de lado el problema de saber si es bueno o no que las conferencias puedan tener lugar y que los conferenciantes puedan hablar! Vamos a hacer como si fuera mejor. En cualquier caso, agradezco su presencia y su acogida.

He titulado el tema que hoy debo abordar con estas palabras: locura y sociedad. Para empezar, quisiera hacer dos advertencias. La primera es que me gusta ser interrumpido cuando doy una conferencia; si alguno de ustedes tiene preguntas u objeciones que formular, o simplemente si hay cosas que no se entienden, por favor, interrúpanme. Quisiera, en la medida de lo posible, transformar el género un poco solemne y rígido de la conferencia en una forma un poco más humana de diálogo, de discusión o de impugnación, como les parezca. Además, desearía decirles que con el título «locura y sociedad» no abordaré más que ciertos aspectos y no elegiré más que determinados ejemplos; lo que quisiera abordar no es el problema de las relaciones entre la locura general y las sociedades en general; seguiré un hilo conductor que será necesariamente una elección, un sistema de exclusión y un juego de olvidos. No me molestaré, antes al contrario, me alegraré mucho si alguien quiere aportar contraejemplos y enriquecer la charla necesariamente pobre y un poco desnuda que voy a mantener.

Una vez hechas estas dos advertencias, quisiera explicar por qué me interesa el problema de la locura y la sociedad, las relaciones entre locura y sociedad. Se puede decir que, en la tradición de la sociología europea, de la sociología digamos durkheimiana, e igualmente en la tradición de la historia de las ideas que se practicaba en la Europa Occidental a finales del siglo XIX y a principios del XX, preocupaban esencialmente los fenómenos positivos. Se trataba de buscar los valores reconocidos en el interior de una sociedad, de determinar de qué manera una sociedad afirmaba su propio sistema, sus propios valores, sus propias creencias. Dicho de otro modo, se buscaba esencialmente definir una sociedad o definir una cultura por su contenido positivo, intrínseco e interior.

Desde hace unos años, la sociología y más aún la etnología se han preocupado por el fenómeno inverso, por lo que podríamos llamar la estructura negativa de una sociedad: ¿Qué es lo que se rechaza en ella? ¿Qué se excluye? ¿Cuál es el sistema de prohibiciones? ¿Cuál es el juego de imposibilidades? Este análisis de la sociedad a partir de su sistema de exclusión, a partir de lo que tiene de negativo, ha permitido a los sociólogos, y sobre todo a los etnólogos, caracterizar, de una manera sin duda mucho más precisa que la escuela precedente, las diferentes culturas y las diferentes sociedades. En el fondo eso es lo que ha hecho un etnólogo como Lévi-Strauss, a diferencia de lo que hacía Durkheim. Cuando Durkheim trataba el problema del incesto, se preguntaba cuál era el sistema de valores afirmado por la sociedad al rechazar el incesto, e intentaba demostrar que el rechazo del incesto no era más que la consecuencia externa de cierta afirmación, la de la homogeneidad, la del carácter sagrado del cuerpo social y la de la sangre que representaba simbólicamente el cuerpo social en su vida². Para no perjudicar a la sangre misma del grupo social, Durkheim decía que era fuera, en otro grupo social, donde había que ir a buscar esposa. La prohibición del incesto no sería más que la consecuencia de una especie de afirmación central.

Contra esta interpretación de Durkheim, que era una interpretación en términos de positividad, Lévi-Strauss ha mostrado, por el contrario, que la prohibición del incesto era un

¹ Alusión a los movimientos estudiantiles japoneses, de particular violencia en los años setenta.

² Durkheim (E.), «La prohibition de l'inceste et ses origines», *Année sociologique*, 1898, 1.1, págs. 1-70

sistema de elecciones y exclusiones y que, en una sociedad, afirmaciones y negaciones forman un sistema complejo; que la afirmación no es anterior a la negación; que lo que reconocemos y valoramos no es lo primero en relación con lo que rechazamos y excluimos, sino que de hecho toda sociedad coloca en cierto modo sobre las cosas, sobre el mundo, sobre el comportamiento una cuadrícula con casillas negras y blancas, una cuadrícula con sus positivities y sus negatividades³.

Me pregunto si lo que los etnólogos han hecho con respecto a las sociedades —esta tentativa para explicar los fenómenos negativos al mismo tiempo que los positivos—, no se podría aplicar a la historia de las ideas. Lo que he querido hacer y más aún quisiera rehacer, porque mis primeras tentativas no eran muy buenas, ni precisas, ni suficientes, es una conversión del mismo género. En lugar de explicar, como en la época de Paul Hazard o en Alemania en la época de Cassirer⁴, la cultura, la ciencia, las ideas de una época o de una sociedad a partir del sistema de creencias, en lugar de investigar primero lo que está admitido, reconocido o valorado por una sociedad, me he preguntado y me sigo preguntando si lo interesante no sería, al contrario, buscar lo que en una sociedad, lo que en un sistema de pensamiento, es rechazado y excluido. ¿Cuáles son las ideas o los comportamientos o cuáles son las conductas o los principios jurídicos o morales que no son recibidos, que no pueden ser recibidos, que son excluidos del sistema? En este sentido, he empezado a interesarme por el problema de la locura. En una sociedad como la nuestra o en cualquier sociedad, la locura es evidentemente, ante todo, lo que es excluido. También me pregunto si no se podría estudiar el racionalismo clásico o, de un modo más general todavía, el sistema de racionalidad de nuestras sociedades, de las sociedades que nos son contemporáneas, si no se podría examinar, analizar ese sistema de racionalidad estudiando, al mismo tiempo que el sistema positivo de racionalidad, el sistema negativo de la exclusión: ¿qué forma de locura se excluye?, ¿cómo se excluye la locura?, ¿cómo se recorta y se traza un límite entre lo que es razón y locura? Tal vez sea precisamente situándose en este eje del límite, en esa frontera, en ese filo de la navaja entre la razón y la sinrazón, entre la locura y la no-locura, como se podrá comprender a la vez lo que una sociedad reconoce y admite positivamente y lo que por esa misma sociedad, por esa misma cultura, es excluido y rechazado. Tal es la perspectiva un tanto etnológica que quisiera aplicar a la historia de las ideas. Digo «etnológica», en la medida en que se trataría de aplicar a la historia de las ideas un método, una forma de análisis de los sistemas que ya ha tenido éxito en el campo de la etnología. Quisiera situar este estudio en este marco amplio.

Voy a abordar ahora lo que constituye mi tema de hoy: el estudio, el esquema muy general de algunas de las relaciones que se pueden establecer entre la locura y la sociedad contemporánea de tipo industrial, es decir, la sociedad europea del siglo XVII hasta nuestros días.

En la tradición de los historiadores del pensamiento o de la civilización europea, hay un acontecimiento al que se le concede una enorme importancia. Es un acontecimiento que tiene dos aspectos, digamos dos cabezas, dos puntos de emergencia. Uno en Inglaterra y otro en Francia. Aproximadamente en la misma época, en Francia y en Inglaterra se produjo el siguiente hecho: se liberaron bruscamente los centros de internamiento donde se recluía a cierto número de personas que eran bien enfermos mentales en sentido estricto, bien parados, bien inválidos, o bien ancianos. Esta liberación de los grandes centros de internamiento se sitúa en Francia y en Inglaterra a finales del siglo XVIII. En Francia, este episodio, que tuvo lugar en 1792, en plena Revolución francesa, ha sido relatado a menudo por los historiadores. El médico Pinel fue destinado a uno de esos grandes centros donde se encerraba a este tipo de gente (retomaremos un poco su definición y sus características), para ser exactos en la *Salpêtrière*. Apenas nombrado médico en este hospital, lo visita y abre las puertas del centro, que en realidad era una prisión; saca a la calle a cierto número de personas y, además, abre las celdas en las que estaban encerrados y atados individuos considerados peligrosos por estar alterados o ser criminales. Declara que, de ahora en adelante, este lugar de encierro ya no funcionará como una cárcel, que no habrá más celdas ni cadenas, será un hospital donde las gentes serán consideradas como enfermos y donde los médicos tendrán por tarea cuidarles y por misión sanarles.

Este episodio tiene su semejante y equivalente en Inglaterra, más o menos por la misma época. En el horizonte del movimiento cuáquero se establecen, por primera vez en Europa,

³ Lévi-Strauss (C), *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, P.U.F., 1949 (trad. cast.: *Las estructurales elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1998).

⁴ Alusión a los trabajos de Hazard (P.), *La Crise de la conscience européenne (1680-1715)*, París, Boivin, 1934, 3 vols. (trad. cast.: *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1988); *La Pensée européenne au XVIII siècle, de Montesquieu à Les-sing*, París, Boivin, 1949, 3 vols.; y de Cassirer (E.), *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübinga, J. C. Mohr, 1932 (trad. cast.: *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1972).

hospitales psiquiátricos en el sentido estricto del término⁵. Es decir, se abren centros que no estaban destinados a servir de prisión, pero sí a acoger cierto número de personas reconocidas como enfermos mentales, con el fin de poder curarlos.

Los historiadores tienen la costumbre de tratar este doble acontecimiento, el de Pinel y el de Tuke, como una ruptura fundamental en la historia de la locura, de la enfermedad mental y de la psiquiatría en Europa; habitualmente se dice que antes que Tuke y Pinel, la enfermedad mental en Europa no estaba reconocida como enfermedad, se trataba a los locos como prisioneros, como criminales, eventualmente incluso como animales; después, con Tuke y Pinel, se descubre bruscamente que los locos eran en realidad enfermos mentales que dependían de la medicina, y que había que sustituir las prisiones donde se les encerraba por alguna otra cosa como los hospitales psiquiátricos.

Creo que esta manera de escribir la historia de la locura y de la enfermedad mental es falsa y que, de hecho, bajo este análisis se esconde un buen número de prejuicios que habría que intentar identificar y erradicar.

Primer prejuicio: antes de la Revolución francesa, o antes de finales del siglo XVIII, en Europa los locos sólo eran considerados como criminales. Es rigurosamente inexacto. Los locos eran tratados de un modo que hay que especificar, un modo completamente característico de la sociedad europea de la época clásica. Pero el segundo prejuicio, mucho más grave, del cual quisiera ocuparme hoy, implica que a partir de esta fecha, más o menos 1790-1792, la locura se habría liberado del viejo estatuto, que hasta entonces había sido el suyo. A partir de esta fecha, la locura se habría tratado definitivamente en las sociedades industriales desarrolladas como una enfermedad; habría habido, por consiguiente, un cambio total, un cambio radical en el estatuto de la locura: cercana al crimen antes de estas fechas y asimilada a la enfermedad después.

Creo que este segundo postulado, este segundo prejuicio, es todavía más falso que el primero. Es lo que quisiera mostrarles ahora. Me parece, en efecto, que existe cierto estatuto general de la locura que podemos encontrar, de una manera por otra parte modificable según las sociedades que analicemos, y a pesar de estas diferencias, en todos los tipos posibles de sociedad. Hay cierto estatuto universal y general del loco, que no tiene nada que ver con la naturaleza de la locura, sino con las necesidades fundamentales de todo funcionamiento social. Este estatuto general de la locura que se encuentra a través de todas las sociedades no se ha visto afectado por nuestras sociedades industriales desarrolladas. Me parece que en nuestras sociedades el loco es todavía un pariente muy próximo del loco que podemos encontrar en las sociedades que los etnólogos consideraban arcaicas o elementales. Quisiera mostrar en la primera parte de esta exposición que en toda sociedad existe un estatuto general del loco, estatuto del que se pueden encontrar manifestaciones en las sociedades europeas de la Edad Media, del siglo XVII y del XVIII, pero igualmente en esas mismas sociedades europeas de los siglos XIX y XX. Planteado este análisis general, trataré acto seguido de mostrar cómo y por qué, sin embargo, la condición del loco, de una manera por lo demás limitada y sin que lo esencial fuera mermado, se modificó en el siglo XVII en Europa y posteriormente, por segunda vez, en el siglo XIX. Intentaré asentar que estas modificaciones de la condición general del loco no menoscaban lo que podríamos llamar el estatuto etnológico general de la locura.

¿En qué consiste este estatuto etnológico general de la locura? ¿Cómo caracterizarlo? Me parece que se podría decir lo siguiente. No existe, evidentemente, una sociedad sin reglas; no hay sociedad sin un sistema de coacciones; no existe, lo sabemos bien, una sociedad natural: toda sociedad, al plantear una coacción, plantea al mismo tiempo un juego de exclusiones. En toda sociedad, cualquiera que sea, habrá siempre un determinado número de individuos que no obedecerán al sistema de coacciones, por una razón bien simple: para que un sistema de coacciones sea efectivamente un sistema de coacciones, ha de ser tal que los hombres tengan siempre cierta tendencia a escapar de él. Si la coacción fuera aceptada por todo el mundo, está claro que no sería una coacción. Una sociedad no puede funcionar como tal sino a condición de que recorte en sí misma una serie de obligaciones que dejan fuera de su dominio y de su sistema a determinados individuos o determinados comportamientos o determinadas conductas, o determinadas palabras, o determinadas actitudes o determinados caracteres. No puede haber

⁵ En Inglaterra, la reforma hospitalaria está ligada a la familia Tuke. William Tuke (1732-1822) funda en 1796, con los cuáqueros, el «Retiro» de York para los alienados. Su nieto Samuel Tuke (1784-1857) publica una obra sobre esta fundación que provocará investigaciones parlamentarias sobre el régimen de los centros de alienados: *Description of the Retreat, an Institution near York for Insane Persons of the Society of Friends*, York, 1813.

sociedad sin margen porque la sociedad se recorta siempre sobre la naturaleza de tal manera que haya siempre un resto, un residuo, alguna cosa que se le escape. El loco va a presentarse siempre en estos márgenes necesarios, indispensables de la sociedad.

Los etnólogos pueden identificar con bastante facilidad las categorías de individuos marginales que las sociedades dejan siempre fuera de ellas. Existen, a grandes rasgos, cuatro sistemas de exclusión que se puedan encontrar en todas las sociedades:

1.El sistema de exclusión en relación con el trabajo, con la producción económica. En toda sociedad, hay siempre individuos que no forman parte del circuito de la producción económica, ya sea porque están dispensados, ya sea porque son incapaces de ello. Por ejemplo, es generalmente tradicional en la mayoría de las sociedades que los individuos encargados de funciones religiosas no ocupen una posición definida en el ciclo de la producción. Se está dispensado del trabajo cuando se ejerce una función religiosa. Esto no está en absoluto generalizado pero es bastante frecuente. De todas formas, nunca ocurre que en una sociedad no haya personas que estén por una razón u otra, al margen del circuito del trabajo.

2.Siempre hay individuos que resultan marginales en relación no sólo con el trabajo sino también con la familia, es decir, no sólo en relación con la producción económica sino en relación con la reproducción de la sociedad. Existen célibes, ya sea porque quieran serlo, ya sea porque sean obligados a ello por una u otra razón, por ejemplo, su condición religiosa. Estos individuos están marginados en relación con el estatuto de la familia. No hay sociedad sin la existencia de individuos marginales en relación con el sistema familiar.

3.En toda sociedad hay siempre un sistema de exclusión que hace que la palabra de determinados individuos no sea recibida de la misma manera que la palabra de cualquier otro. Se trata de individuos cuya palabra es más sagrada que la de los demás o cuya palabra, por el contrario, es más vana y vacía que la de los otros y que, por ello, cuando hablan no obtendrán el mismo crédito, o no obtendrán con su palabra los mismos efectos que los individuos normales. Lo que dice un profeta en las sociedades de tipo judaico o lo que dice un poeta en la mayor parte de las sociedades no tiene la misma condición que lo que dice una persona cualquiera. Por tanto, existe una marginalidad en relación con el discurso o en relación con el sistema de producción de símbolos.

4.Hay, finalmente, un último sistema de exclusión: el que funciona en relación con el juego. En toda sociedad existe algo que pertenece al orden del juego o de la fiesta, y hay siempre individuos que no ocupan, en relación con el juego, la misma posición que los demás: están excluidos, o son incapaces de jugar o tienen, en relación con el juego, una situación particular, ya sea porque son los arbitros de dicho juego, ya sea al contrario, porque son objetos o víctimas del mismo. Por ejemplo, en un juego o en un rito como el chivo expiatorio, hay alguien que, en cierto sentido, es parte del juego y que, sin embargo, está excluido del mismo, es el que hace de chivo expiatorio, es decir, aquel que, por la posición que ocupa, el propio juego le conducirá a su exclusión de la ciudad.

Si bien es verdad que toda sociedad, aplicando la regla del trabajo, la regla de la familia, la regla del discurso y la regla del juego, excluye cierto número de individuos y les hace un sitio aparte y marginal en relación con la producción económica, en relación con la reproducción social, en relación con la circulación de símbolos, en relación con la producción lúdica, si hay sociedades en las que todas estas exclusiones operan, en dichas sociedades hay siempre una categoría de individuos que están excluidos al mismo tiempo de la producción, de la familia, del discurso y del juego. Dichos individuos son los que en líneas generales podemos denominar los locos.

Esto es lo que quiero decir. Los sacerdotes están, en general en la mayor parte de las sociedades, excluidos del sistema de producción económica; no tienen que trabajar. A veces ocurre que están excluidos del estatuto familiar, pero no siempre. Nos encontramos con individuos como los criminales que en muchas sociedades están excluidos del estatuto familiar, pero su discurso, por ejemplo, no está por lo mismo invalidado. Dicho de otro modo, hallamos individuos que son víctimas de alguno o algunos de los sistemas de exclusión; sólo existe una sola categoría de individuos que sean simultáneamente víctimas de los cuatro sistemas de exclusión; estos individuos son los que denominaríamos en nuestro vocabulario como los locos. Existe siempre, al margen de la sociedad, como residuo de todos los residuos, esta categoría de

individuos.

Quisiera mostrar cómo si en toda sociedad estudiada por los etnólogos, toda sociedad digamos arcaica y elemental, existen individuos excluidos del trabajo, de la familia, del juego, del lenguaje y del discurso, en nuestras sociedades, a partir de estos mismos cuatro sistemas de exclusión es como se definen los locos. Ya se tomen ejemplos de la Europa medieval, del siglo XVII, de la Europa contemporánea o de sociedades industriales como las nuestras, creo que se puede constatar que el loco sigue siendo el individuo que se encuentra cuatro veces excluido: excluido del trabajo, excluido de la familia, excluido del discurso y excluido del juego. En este sentido, si lo que anticipo es verdad, se podría decir que el loco europeo o el japonés, el loco de nuestra sociedad, queda todavía perfectamente definido a partir de este mismo estatuto etnológico que podemos observar en sociedades mucho más elementales que las nuestras.

Veamos ahora, si no la demostración de esta idea —lo que sería pretencioso—, al menos algunos ejemplos que pueden ponernos sobre la pista de una demostración posible.

En primer lugar, considero que en nuestras sociedades —cuando digo nuestras sociedades, me refiero siempre y exclusivamente (porque por desgracia no conozco otras) a las sociedades europeas— se puede decir —es bastante evidente— que el loco se define esencialmente a partir de cierto estatus de exclusión con respecto al trabajo. El loco es aquel que no trabaja o aquel que no tiene «estatus ocupacional», como dirían los sociólogos en su perverso, preciso y definido vocabulario. En la Edad Media, en Europa, ¿cómo se caracterizaba al loco? Era esencialmente el personaje móvil, es decir, alguien que no pertenecía a ningún lugar ni a ningún señor, alguien que no estaba ligado a una ciudad como ciudadano, alguien que circulaba de ciudad en ciudad, de castillo en castillo o de hogar en hogar, errante por excelencia, tan marginal desde el punto de vista geográfico como desde el punto de vista jurídico, era alguien al que no se podía atribuir ni una profesión ni una propiedad ni una pertenencia. De una manera mucho más precisa, desde el siglo XVII, el loco ha sido definido esencialmente a partir de su incapacidad para trabajar. En efecto (volveré enseguida sobre ello), en el siglo XVII se comenzó a aplicar al loco un tratamiento, o más bien medidas sistemáticas y generales, esencialmente porque era incapaz de trabajar. A partir de su ociosidad fundamental o de su incapacidad para someterse a las reglas del trabajo, se reconoce al loco del siglo XVII. Los grandes hospitales, de los cuales hablaré luego, que se abren en Francia e Inglaterra a finales del siglo XVIII, de los que se liberó a cierto número de personas, habían sido organizados en el siglo XVII esencialmente para aparcar a las personas que no eran capaces de trabajar en el momento de la formación de las grandes sociedades capitalistas, comerciales y pronto industriales. En este ámbito, en el terreno en cierto modo de los ociosos, de los irreductibles al trabajo, se había comenzado a identificar, a aislar y a encerrar a los locos. En las sociedades como las nuestras, en las sociedades contemporáneas, se tienen demasiadas pruebas o signos de que el loco es alguien esencialmente incapaz de trabajar como para que haga falta insistir mucho en ello. ¿Qué significa para uno mismo reconocerse enfermo, o qué significa reconocer a otro como enfermo sino reconocer tanto en un caso como en el otro que no se es capaz de trabajar? Después de todo, el fracaso profesional, el fracaso en los logros, la incapacidad de ocupar su estatus social, es, desde nuestro punto de vista, el estigma primero y esencial a partir del cual se reconoce la aparición, el primer atisbo de fragilidad a causa de la enfermedad mental. El enfermo mental es aquel que se siente a sí mismo, o que es sentido por los otros, como incapaz para trabajar, o excluido del trabajo.

Creo que se podría decir lo mismo con respecto a la familia. En este terreno, Occidente ha experimentado una evolución muy importante. Hasta finales del siglo XVIII, incluso hasta principios del siglo XIX, en Occidente, ¿cuál era la instancia competente para solicitar el internamiento de un loco? ¿Cuál era la instancia que decidía su internamiento? Y, ¿quién decidía que el loco pudiera ser libre? No eran en absoluto los médicos, ni siquiera la administración civil —los certificados médicos que garantizaban que alguien estaba enfermo y que permitían, por tanto, el internamiento, esta práctica de los certificados médicos no se da en Occidente hasta finales del siglo XVIII y principios del XIX—. Anteriormente, sólo la familia, es decir, el entorno inmediato, tenía el derecho de conseguir el internamiento de alguien. Si se trataba de una familia aristocrática, se pedía inmediatamente al poder central, es decir, al rey, una carta con el sello real u otra medida parecida, que permitía desembarazarse del individuo y recluirla. Para la burguesía o para el pueblo, la familia solicitaba el internamiento del individuo al poder regional, al intendente o al representante del poder real en el lugar. La familia era pues la instancia a partir de la cual se operaba la exclusión del loco. La familia y sólo ella detentaba los

criterios a partir de los cuales se podía decir: éste está loco, éste no lo está. El loco era realmente el marginal con relación a la familia.

La situación cambia mucho en Occidente a partir del siglo XIX. En Francia incluso se ha de esperar hasta 1838 —no hace más de ciento cincuenta años—, para que se codifique de un modo preciso la manera mediante la cual se debía internar a los locos⁶. Si bien la familia puede solicitar el internamiento, no es ella la que lo decide. Es necesario un certificado médico, un certificado expedido tras un informe pericial, susceptible de ser confirmado o anulado por un contrainforme. El cuerpo médico, como tal, interviene para dar su opinión y únicamente la administración prefectoral puede determinar un internamiento, lo mismo que la liberación del enfermo mental en Europa desde el siglo XIX, que se obtiene siempre no a petición de la familia, sino con la autorización del médico y la autorización del poder civil, de la administración, del prefecto. Si la familia ha sido desposeída de su derecho de excluir al loco, no pienso que por ello el loco deje de ser familiarmente excluido, y eso al menos por dos tipos de razones. En primer lugar, el loco, o más bien el enfermo mental, puesto que nos situamos a partir del siglo XIX, sigue sin recuperar la totalidad de sus derechos familiares. Por ejemplo, los trámites de divorcio en Europa no son accesibles para el enfermo mental como lo son para cualquiera. El derecho a disponer de la fortuna propia tampoco está a disposición del enfermo mental como lo está para alguien en sus cabales. Se encuentra, pues, jurídicamente, en un estatus familiar particular y marginal, y no se beneficia del estatus familiar pleno y completo. Pero, sin embargo, esto no deja de ser todavía accesorio. Considero que el hecho importante sobre el que hay que insistir es éste. Les decía hace un momento que el gran signo por el que se reconocían, en las sociedades industriales como las nuestras, las primeras manifestaciones de la enfermedad mental era la inadaptación a las reglas del trabajo. Existe igualmente, un segundo gran signo, al menos tan importante como aquél, si no más, que es la alteración del comportamiento sexual. Ahora bien, tenemos aquí un fenómeno muy curioso. Hasta el primer tercio del siglo XIX, en Europa no se había tenido nunca la idea de que podría haber una conexión o una relación entre la enfermedad mental y la alteración de la conducta sexual. La idea de que un homosexual pudiera ser, en cierto modo, alguien emparentado de cerca o de lejos con un enfermo mental, jamás había aflorado en la mente de un europeo. La idea de que una mujer ninfómana pudiera ser una enferma mental, tampoco había sido nunca formulada en Occidente, ni por los juristas ni por los médicos ni por ningún otro. Curiosamente, sólo a partir del siglo XIX Referencia a la Ordenanza del 18 de diciembre de 1819 relativa a los centros públicos y privados dedicados a los enajenados, y la Ley del 30 de junio de 1838 sobre los enajenados. este alejamiento respecto de la moral familiar tomó el aspecto y, más tarde, el estatuto de enfermedad mental. El enfermo mental no sólo es aquel que no puede trabajar sino el que no puede adaptarse a las reglas de la moral familiar, el que no puede integrarse en este sistema ético y jurídico que constituye la familia europea burguesa. Freud, que conocía no poco el problema de la enfermedad mental, respondió un día a alguien que le preguntaba: «¿"Cómo se reconoce a un neurótico?" "Ser neurótico es muy sencillo: es no poder trabajar más y ya no poder hacer el amor"». Estos dos grandes criterios de la enfermedad mental, la incapacidad de trabajar y la incapacidad de tener una conducta sexual normalmente reconocida por la sociedad europea, a mi entender, muestran hasta qué punto en nuestras sociedades el loco es aquel que se pone a prueba, que se reconoce a partir de ese doble sistema de exclusión que suponen las reglas del trabajo y las reglas de la familia, las reglas de la producción económica y las reglas de la reproducción social.

En tercer lugar, creo que, al igual que el loco en las sociedades primitivas o en las sociedades elementales, en nuestras sociedades, el enfermo mental es alguien objeto de una exclusión en relación con las reglas del discurso. De esto sólo voy a apuntar algunos ejemplos tomados de la sociedad europea de la Edad Media o del siglo XVII, y otros actuales.

Creo que tenemos cierto número de testimonios de que la palabra del loco en la Edad Media fue una palabra que gozaba de un estatus singular. En primer lugar éste, tan conocido, que apenas me atrevo a citarlo: en algunos grupos aristocráticos, en algunas pequeñas sociedades aristocráticas europeas, existía tradicionalmente un personaje curioso que se llamaba el bufón. El bufón era aquel que voluntaria o involuntariamente —es prácticamente imposible saberlo—, era un individuo marginal al que precisamente no se le pedía que se plegara ni a las reglas de la familia (era muy a menudo soltero), ni a las reglas del trabajo. Tenía esencialmente como papel

⁶ Referencia a la Ordenanza del 18 de diciembre de 1819 relativa a los centros públicos y privados dedicados a los enajenados, y la Ley del 30 de junio de 1838 sobre los enajenados.

decir determinadas cosas que habitualmente un individuo que ocupara un estatus normal en la sociedad no podía decir. Lo que los demás no podían decir, el bufón se encargaba de decirlo. El bufón decía a la gente sus verdades, servía igualmente de consejero, debía predecir el futuro, desenmascarar las mentiras, ironizar sobre los engreídos, etc. El bufón era, en cierto modo, la verdad en estado libre, pero una verdad suficientemente desarmada, suficientemente irónica para ser recibida sin herir ni tener el mismo efecto que si proviniera de alguien normal. El bufón era la institucionalización de la palabra loca; el bufón era el que (nuevamente no es posible saber si era voluntaria o involuntariamente, por juego o por naturaleza, poco importa) estaba loco o imitaba la locura de tal manera que pudiera poner en circulación una especie de palabra marginal en cierto sentido suficientemente importante como para ser escuchada pero suficientemente desvalorizada, suficientemente desarmada para que no tuviera ninguno de los efectos habituales de la palabra ordinaria. Se podría igualmente mostrar la importancia del loco en el teatro desde la Edad Media hasta el Renacimiento. El loco ocupa en el teatro una posición privilegiada: el loco sobre el escenario es el que de antemano dice la verdad, el que la ve mejor que la gente que no está loca, el que está dotado de una segunda vista. Pero, en todas estas obras de teatro, ya se trate de Shakespeare o del teatro barroco francés de comienzos del XVII, este loco que ve las cosas mejor que los personajes más sensatos, nunca es escuchado, y sólo una vez acabada la obra es cuando uno se percata retrospectivamente de que ha dicho la verdad. El loco es la verdad irresponsable.

He aquí algunos testimonios tomados de la literatura o de las instituciones que prueban el estatus particular que se reconocía en la Edad Media y aún en el Renacimiento a esa palabra del loco. Pienso que, en nuestra época, la palabra del loco tiene todavía, aunque de un modo sin duda bastante diferente, un estatus absolutamente particular y privilegiado. Me parece que en la época actual hay dos tipos de palabras que tienen una condición marginal, que se benefician tanto del hecho de ser recibidas como algo importante, como de no ser escuchadas como cualesquiera de las palabras más corrientes. Estos dos discursos singulares son el de la locura y el de la literatura.

Después de todo, la literatura en Europa, desde el siglo XIX, es una determinada clase de discurso que ya no se destina a decir la verdad, ni a dar una lección de moral, que ya no se destina a agradar a los que la consumen. La literatura es una especie de discurso esencialmente marginal que transcurre entre los discursos ordinarios, que los entrecruza, que gira por encima de ellos, a su alrededor, por debajo, que los cuestiona, pero que de todos modos nunca se tomará como uno de esos discursos utilitarios, como uno de esos discursos efectivos, como uno de esos discursos verdaderos que la política, la religión, la ética o la ciencia se encargan de poner en circulación. Creo que en Europa hasta el siglo XIX la literatura era todavía una forma de discurso profundamente institucionalizado. Escribir una obra de teatro era esencialmente querer agradar a un grupo de gente bien definido; escribir un libro, una novela era querer agradar a una determinada categoría de individuos, era querer edificar, o era querer dar una lección de moral. En cambio, a partir del siglo XIX, la literatura en Europa, en cierto modo, se ha desinstitucionalizado, se ha liberado con respecto al estatus institucional que era el suyo y tiende a convertirse, en sus formulaciones más elevadas, las únicas que podemos considerar como válidas, en la palabra absolutamente anárquica, la palabra sin institución, la palabra profundamente marginal que cruza y socava todos los demás discursos. Tal es, creo, la razón por la que la literatura en Europa, precisamente desde ese momento, desde el siglo XIX, siempre ha estado fascinada por la locura. Después de todo, Hölderlin puede ser considerado como el primer gran ejemplo de la literatura o de la poesía moderna, pero de Hölderlin hasta Artaud, se ha dado continuamente, a través de la literatura occidental, este matrimonio curioso y un poco monstruoso entre la literatura y la locura. La literatura parece encontrar su vocación más profunda cuando se empapa de la palabra de la locura. La palabra poética más elevada es la de Hölderlin, como si la literatura, para conseguir desinstitucionalizarse, para hacerse cargo en todo su alcance de su anarquía posible, estuviera en algunos momentos obligada, o bien a imitar la locura o, más aún, a volverse literalmente loca. Citaba a Hölderlin, y se podría citar a Blake, Nietzsche, Artaud, pero asimismo a cuantos voluntariamente en su experiencia literaria han imitado o intentado alcanzar la locura, a todos los que se han drogado, por ejemplo, desde Edgar Allan Poe o Baudelaire, hasta Michaux. La experiencia gemela de la locura y de la droga en la literatura es probablemente del todo esencial, en cualquier caso es característica de ese estatus marginal que la locura ha recibido y que ha conservado la palabra del loco en nuestra sociedad.

El último rasgo que quisiera subrayar a propósito de ese estatus del loco en nuestra sociedad, en nuestras sociedades, se refiere al juego. Les decía que en las sociedades elementales, el loco era aquel que se excluía no sólo del trabajo, de la familia y del lenguaje sino también el que en relación con el juego tenía una situación marginal. Aquí tomaré de nuevo dos grupos de ejemplos: en primer lugar, de las sociedades de la Edad Media y después de las sociedades actuales.

En las sociedades europeas de la Edad Media, tenemos la prueba evidente del estatus particular del loco en una práctica muy curiosa. En la Edad Media, prácticamente todas las fiestas en las que participaba el grupo social al completo eran fiestas religiosas. Sólo existía una que no era religiosa: era una fiesta que se llamaba la fiesta de los locos. En el transcurso de esta fiesta, la tradición quería, en primer lugar, que la gente se disfrazara de tal manera que su estatus social resultara enteramente invertido, o en todo caso que los signos de su estatus social fueran invertidos. Los ricos se vestían como los pobres, los pobres adoptaban las vestimentas de los ricos, los que no eran nada en la sociedad se ponían a interpretar durante unos días el papel de los más poderosos e, inversamente, los más poderosos interpretaban el papel de los más humildes. Era la inversión general del estatus social, era igualmente la inversión de los sexos, los hombres se vestían de mujer y las mujeres de hombres, era igualmente, por una sola vez al año, la gran impugnación del sistema social entero, ya que en el curso de esta fiesta llamada fiesta de los locos, la gente tenía derecho a desfilar ya sea ante el palacio del burgomaestre, ya sea ante el palacio episcopal, ya sea ante el castillo del señor, y a decirles, a cantarles las cuatro verdades y a injuriarles si hacía falta. Toda esta gran fiesta terminaba con una gran misa que era una misa al revés, a contratiempo, una contramisa, que terminaba cuando se introducía en el interior de la iglesia a un asno y en el momento en que se ponía a rebuznar. Era la imitación irrisoria de los cantos de la Iglesia. He dicho que era una fiesta no religiosa y eso es inexacto: como ven, era una fiesta todavía muy cercana a la religión, pero era una fiesta de la religión invertida, era la contrafiesta, era la fiesta de la contrarreligión, era algo así como los preludios lúdicos de la reforma de Lutero. En cualquier caso, lo interesante es ver que sólo esta fiesta, no bendecida por la Iglesia ni regulada por la religión, estaba precisamente considerada como la fiesta de la locura. Era sentida como la locura que se ponía a reinar en la ciudad en lugar del orden.

Si bien es cierto que en la Edad Media la locura tenía ese atributo particular de organizar la única fiesta no religiosa, me pregunto si, aunque de un modo mucho más discreto, no se podrían reconocer algunos elementos análogos en nuestra sociedad. En efecto, en nuestra sociedad, no sé lo que pasa en Japón pero en lo que respecta a Europa está claro, el sentido de la fiesta ha desaparecido de modo prodigioso y se ha difuminado de forma considerable. Cada vez más, la fiesta ha dejado de ser un fenómeno colectivo, el fenómeno de la sociedad misma; la fiesta tiende a convertirse en algo así como la impugnación misma del orden social; ya no hay fiesta en el seno del orden; las fiestas son cada vez más marginales, externas al orden, ya no son sociales sino individuales. Estas fiestas que culminaban ya en el siglo XIX en la práctica de la embriaguez, culminan ahora en América y en Europa en la práctica de la droga. La embriaguez y la droga son, en cierto modo, una forma de apelar a una locura artificial, a una locura temporal y transitoria para estar de fiesta, pero una fiesta que necesariamente debe ser una contrafiesta, una fiesta enteramente dirigida en su vertiente más aguda contra la sociedad y contra su orden. Ahí también vemos próximas una con otra la práctica del juego contestatario y la de la locura. Ahí también parece que entre locura y juego, entre locura y contrajuego, hay cierta relación como en la sociedad de la Edad Media.

Si se pueden admitir estos elementos, se puede ver que en una sociedad moderna como la nuestra, en una sociedad contemporánea, encontramos todavía cierto número de elementos que caracterizan el estatuto etnológico del loco. El mismo sistema de exclusiones en uso en la Edad Media o en el siglo XVII en Europa, que estaba o sigue estando al uso en sociedades llamadas «elementales», continúa en nuestras sociedades. Es el mismo sistema de exclusión, el mismo espacio de exclusión y de marginalidad: trabajo, familia, lenguaje y juego; el loco siempre se excluye por estos cuatro sistemas. Si es cierto que ese mismo cuádruple sistema es el que siempre excluye al loco, hay que admitir, por consiguiente, que el gran corte que los historiadores han situado en 1792, o a finales del siglo XVIII, no era tan importante, que esa famosa liberación de locos, que esa medicalización de los locos operada por Pinel y Tuke finalmente fue un fenómeno relativamente superficial. De hecho, si nuestras sociedades querían realmente liberar al loco de su viejo estatus arcaico, deberían reconsiderar la mayoría de estas prácticas,

aunque en realidad lo que se debería revisar es todo el sistema social actualmente en funcionamiento, para que el loco no fuera alguien excluido por cuadruplicado del trabajo, de la familia, del lenguaje y del juego.

Esto es lo que había proyectado explicarles. A decir verdad, esto no constituía más que el primer punto de mi exposición, pero soy consciente de que he sobrepasado en mucho los límites de tiempo. El segundo punto que quería abordar son las razones de esta transformación producida en Occidente a finales del siglo XVIII y que había tomado como punto de partida. He intentado mostrarles que el estatus del loco no había cambiado en lo esencial, que había permanecido constante y que la transformación del siglo XVIII era relativamente epidérmica y superficial. Pero a pesar de ser epidérmica y superficial existe y creo que cabe darse cuenta de ella. De esto quería hablarles pero me pregunto si no será más razonable detenerse un momento ahora mismo, que debatamos y que, si es necesario, retomemos la charla. Estoy a su disposición.

Voy a ir rápido. Lo siento: debo darles la impresión de pronunciar palabras un poco deshulvanadas, pero voy a hacerles una confesión: desde que estoy en Japón se me ha pedido cinco veces que hable de este tema. He llegado a un punto de saturación que hace que no lo aborde sin malestar. He hablado ya demasiado tiempo; ahora voy a intentar ir un poco más rápido.

Les he propuesto un esquema que creo constante a través de la sociedad europea en general y a través de su geografía. Eso permite definir lo que denominamos un loco. Voy a responder inmediatamente a una objeción que se podría hacer. Tenemos la costumbre de decir, en efecto, que el estructuralismo rechaza todo análisis de cambio y de transformación. A lo que contestaré: en primer lugar, este reproche no me afecta porque no soy estructuralista, nunca lo he sido y espero no serlo. No, puede que no lo sea jamás. En segundo lugar, creo que podemos responder también diciendo esto: el estructuralismo es, en realidad, una forma de análisis que tiene esencialmente como proyecto dar cuenta de la transformación y de las transformaciones. No hay estructuralismo que no sea, en cierto modo, un análisis de las condiciones necesarias y suficientes para una transformación posible. Responderé, en tercer lugar, diciendo que, aunque no soy estructuralista, también soy alguien que intenta analizar las transformaciones. Y en este caso, quisiera intentar darme cuenta de la transformación que ha afectado, a pesar de todo, al estatus del loco en Occidente, por encima, en cierta manera, de este estatus general que he tratado de mostrar.

En efecto, ¿qué ha pasado en Occidente, en lo concerniente al loco, desde la Edad Media hasta nuestros días? Creo que su estatus general no se ha visto afectado. Sin embargo, las transformaciones son masivas e importantes, y quizá resulten un día completamente decisivas. ¿En qué consisten? Pienso que se podría decir lo siguiente: lo que caracteriza durante la Edad Media y durante el Renacimiento al estatus del loco, es esencialmente la libertad de circulación y de existencia que se le permite. Las sociedades medievales, por paradójico que parezca, eran perfectamente tolerantes en relación con el fenómeno de la locura: a pesar de la fuerte organización jerárquica del feudalismo, a pesar del sistema riguroso de vínculos de las familias o de las parentelas, el loco era un individuo tolerado. Se le toleraba incluso en el seno de la sociedad, aunque ocupara siempre un lugar relativamente marginal. Era costumbre, por ejemplo, que en todos los pueblos hubiese alguien al que se llamaba el tonto del pueblo, personaje que todavía se encuentra en algunas regiones un poco rústicas y arcaicas de Europa. El tonto o los tontos del pueblo tenían un estatus marginal: no trabajaban, no estaban casados, no formaban parte del sistema de juego y su lenguaje estaba relativamente desvalorizado. Sin embargo, existían en el interior de las sociedades, donde eran recibidos, alimentados y hasta cierto punto soportados.

Igualmente, y seguimos con la Edad Media, se dejaba al loco circular de ciudad en ciudad, de lugar en lugar. Había simplemente algunos puntos que eran, en cierto modo, los puntos de coacción. Cuando un loco se ponía muy agitado, cuando molestaba demasiado a su entorno o a la sociedad en el interior de la cual se encontraba, había, en general, a las puertas de la ciudad, en los límites del pueblo, una especie de celdas, de casitas (incluso se habilitaban en los muros de las fortificaciones), donde se ubicaba, se encerraba, de un modo siempre provisional a los locos que estaban demasiado agitados o eran peligrosos. Encierro provisional, en el límite de las ciudades, que dejaba a la mayoría de los locos su libertad de existencia y de movimiento.

La sociedad del siglo XVII, en cambio, se convirtió, en relación con la locura, en una

sociedad profundamente intolerante, mucho más intolerante que la de la Edad Media, mucho más intolerante igualmente que las sociedades árabes contemporáneas, por ejemplo. A partir del siglo XVII, la presencia del loco, en el interior de la familia, en el interior del pueblo, en la sociedad, se volvió literalmente intolerable: creo que la razón es relativamente fácil de encontrar. El comienzo del siglo XVII es, en Europa, especialmente en Francia y en Inglaterra, el principio de la organización social, política y estatal de las sociedades capitalistas. El capitalismo se está organizando en el ámbito de los Estados y de las naciones. En una sociedad como ésta, la existencia de una masa de población ociosa llega a ser literalmente imposible e intolerable. La obligación del trabajo es requerida para todo el mundo, la definición del estatus de cada uno respecto de la organización del trabajo es necesaria, el control de la gestión de la propiedad por el conjunto de la familia y, a través de ella, por el conjunto del cuerpo social, se hace igualmente indispensable. El loco no puede ser tolerado ya en esa forma de desarrollo económico y social. Es muy característico ver cómo, en torno a los años 1620-1650 en Europa, se fundan un determinado número de centros como todavía no había habido nunca en Occidente.

Cabe identificar poco después la aparición geográfica de estos centros. Siempre surgen en los núcleos urbanos más grandes, en Hamburgo primero, luego en Lyon, después en Londres, y también en París. Dichos centros tienen como función encerrar no sólo a los locos, sino de una manera más general a toda la gente ociosa sin oficio ni recursos propios y que, de otro modo, estarían a cargo de una familia incapaz de alimentarles: a los enfermos que no pueden trabajar, pero igualmente a los padres de familia que dilapidan la fortuna familiar, a los hijos pródigos que derrochan su herencia, a los libertinos, así como a las prostitutas; en resumen, a todo un conjunto de individuos a los que llamaríamos en nuestro vocabulario individuos asociales, que tienen como rasgo común el ser obstáculos, estorbos en relación con la organización de la sociedad según las normas económicas formuladas en esa época. Aparece un internamiento esencialmente económico. El loco todavía no es reconocido como tal en su singularidad. Si es objeto de esta medida de internamiento, lo es en tanto y sólo en tanto que pertenece a la familia mucho más vasta, mucho más amplia y general de los individuos que obstaculizan la organización económica y social del capitalismo.

Es así, como anomalía o anarquía respecto de la sociedad, como por primera vez en Occidente el loco se ha percibido como individuo al que hay que excluir. Hasta entonces el loco era un individuo marginal, pero aún estaba incluido en el interior de la sociedad. Para que empiece a ser no sólo marginado, sino excluido materialmente, individualmente, corporalmente de la sociedad, se han necesitado estas nuevas normas de la sociedad capitalista en vías de desarrollo. Antes del siglo XVII, el loco se mantenía al margen del trabajo, de la familia, etc., era el objeto de los cuatros sistemas de exclusión, pero esta exclusión le dejaba todavía subsistir en medio de los demás individuos. La exclusión material al otro lado de un sistema de muros, el encierro del loco, comenzó en el siglo XVII con la aparición de estas nuevas normas económicas. Pero es interesante señalar que el loco, como tal loco, no quedó excluido: la que quedó excluida fue toda una masa de individuos irreductibles a la norma del trabajo. El loco sólo quedó inscrito en este proceso *a fortiori* o, en todo caso, con los demás y al mismo tiempo que los demás.

De ahí, el desarrollo en Occidente de un sistema de internamiento muy curioso que ha tenido una importancia sociológica considerable, ya que este internamiento que atañe a categorías, para nosotros tan diversas, de individuos ha afectado, cuantitativamente, a un número muy importante de personas. En París, donde en el siglo XVII vivían 250.000 habitantes, se contaban 6.000 internados. Era una cantidad enorme.

En segundo lugar, hay que subrayar que este internamiento no era de ninguna manera un internamiento médico. No había médico destinado en estos centros de internamiento; no se trataba en absoluto de curar a estos enfermos, de cuidar a esos ancianos o de intentar devolver a la vida normal a los que estaban locos. Si había un médico, era únicamente para curar las enfermedades ordinarias. No se trataba en absoluto a estas personas encerradas como enfermos, sino como personas incapaces de integrarse en la sociedad.

Hay que señalar —es otro aspecto importante— que estos centros de internamiento, que no estaban sometidos a la regla médica, estaban, en cambio, sometidos a la regla del trabajo obligatorio. Lo único a lo que estas personas estaban sometidas era a la obligación de realizar un determinado trabajo que, por otra parte, eran incapaces de hacer. Pero el trabajo, y ello pone de manifiesto claramente el carácter mismo de este internamiento, era en cierto modo la ley de

estos individuos que habían sido sin embargo internados sólo en la medida en que no podían trabajar. Se les encerraba porque estaban fuera del trabajo. Pero, una vez encerrados, estaban encerrados en el interior de un nuevo sistema de trabajo.

Finalmente, un último punto que creo que señala la importancia de este fenómeno es que la aparición de estos grandes centros de internamiento fue contemporánea y se encontró vinculada al establecimiento de una institución que después, desgraciadamente, ha dado mucho que hablar y de la que somos víctimas en ocasiones: la policía. En Europa, con anterioridad al siglo XVII, no había policía propiamente dicha, o al menos una policía de Estado. Existía una especie de milicia urbana encargada de mantener el orden por la noche y de impedir el robo o el crimen. Pero la policía como sistema de vigilancia constante de los individuos, en manos del Estado como tal, no aparece hasta mediados del siglo XVII. En Francia al menos, se instituyó por el mismo decreto que estableció los centros de internamiento. En efecto, en 1650 un edicto de Pomponne de Bellièvre crea los centros de internamiento y los agentes de policía. La existencia de este nuevo poder, ni judicial, ni militar, ni del todo político, que es la policía, está ligada a la existencia de esta sectorización de la sociedad capitalista en vía de establecimiento o en vía de desarrollo, que implicaba que todos los individuos fueran vigilados en el nivel mismo de su integración con relación a las normas de trabajo.

Este sistema de internamiento imperó en Europa desde mediados del siglo XVII hasta finales del XVIII y principios del XIX. El problema es saber por qué, a finales del siglo XVIII, en los años 1790-1792, de los que hablaba hace un momento, tuvo lugar una segunda transformación y en qué consistió la misma. Los historiadores, que atribuyen tanta importancia a la famosa liberación de los locos por Pinel en 1792, tal vez no hayan prestado atención al siguiente hecho: Pinel, cuando liberó a los locos, más bien se debería decir a las locas, de la *Salpêtrière*, por una parte devolvió la plena y entera libertad a un número de personas, a los enfermos, a los ancianos y a la gente ociosa, también a las prostitutas, a los libertinos, a toda esa gente condenada por razones esencialmente morales o incluso por su incapacidad para trabajar, pero mantuvo en el interior del hospital, de ese centro de internamiento, a los que debían ser considerados enfermos mentales. Es decir, que la liberación respecto del internamiento alcanzó a todo el mundo, excepto a los locos. ¿Qué había bajo esta medida adoptada por Pinel en 1792, tomada en Inglaterra unos años antes, más tarde en Alemania y en toda Europa unos años después?

Se puede captar con relativa facilidad lo que comprende en general este fenómeno. El final del siglo XVIII y el comienzo del XIX asisten a la transición a un capitalismo con otra velocidad y con otro régimen: se establece el capitalismo industrial. La primera exigencia de ese capitalismo va a ser la existencia, en el interior de la sociedad, de una masa de individuos que están desempleados y que van a servir de regulación a la política salarial de los empresarios. Para que los salarios sean lo más bajos posibles, para que las reivindicaciones salariales sean abortadas, para que los costes de producción, por consiguiente, sean también lo más bajos posibles, tiene que haber a disposición de los patrones una masa de desempleados de la que se pueda reclutar, en el momento en que sea necesario, un determinado número de obreros, y a la que se pueda devolver, cuando la necesidad haya pasado, a esos mismos obreros que se habían reclutado. La constitución del famoso ejército industrial de reserva del capitalismo del que hablaba Marx era una exigencia perfectamente clara y consciente en el espíritu de los hombres políticos y en el espíritu de los empresarios de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Por ello, estas grandes máquinas de absorber el paro que eran los centros de internamiento en los siglos XVII y XVIII no sólo ya no eran útiles sino que se volvían nocivas, peligrosas. No es sólo que el capitalismo no las necesitara sino que ya no las quería. Por eso se suprimió el internamiento como medida económica, y esta especie de internamiento masivo y global que agrupaba categorías sociales tan extraordinariamente diferentes se sustituyó por un sistema hospitalario con dos facetas: por una parte, un sistema hospitalario encargado de recoger y, eventualmente, en la medida de lo posible, de curar a los que no podían trabajar por razones físicas y, por otra parte, un sistema hospitalario encargado de recoger a la gente que, por razones no físicas, y, por consiguiente, razones que iban a llamarse, aunque no descubrirse, psicológicas, no podía trabajar.

Habría, pues, un sistema hospitalario muy distinto del sistema de internamiento. El sistema clásico de reclusión permitía acoger a todos aquellos que no trabajaban, voluntaria o involuntariamente, como consecuencia de una incapacidad o de condiciones económicas. El internamiento clásico era un gran sistema para suprimir el paro. La hospitalización, a partir del

siglo XIX, funciona de una manera totalmente diferente. No sólo no se trata de absorber o de suprimir el paro, sino al contrario, se trata de mantenerlo en el nivel más alto posible. Para eso, por una parte, se va a liberar a quienes están recluidos en los centros de internamiento, y, por otra, se va a establecer un sistema de hospitalización encargado de curar, es decir, de resituarse en el mercado de trabajo, dentro del ciclo del paro y del trabajo, a los individuos de los que sin duda se espera que sólo de una manera temporal no puedan trabajar.

A partir de este momento y por estas razones se sustituye la figura del loco, que no era enfermo mental, por esa nueva figura que es el enfermo mental. El enfermo mental es siempre alguien obtenido a partir del cuádruple sistema de exclusión del que hablaba al principio, pero ahora, en función de las exigencias de la sociedad capitalista, ha recibido el estatus de enfermo, es decir, de individuo al que se debe curar, para volverle a introducir en el circuito del trabajo ordinario, del trabajo normal, es decir, del trabajo obligatorio. Esta modulación particular de la exclusión capitalista es la que ha hecho nacer en Occidente el perfil singular del enfermo mental, es decir del loco que sólo está loco en la medida en que es víctima de una enfermedad. Este mismo sistema ha hecho nacer, paralelamente, o más bien frente a este enfermo mental, una figura que hasta entonces no había existido nunca, el psiquiatra.

En toda esta historia, hay una cosa curiosa y es que, en Occidente, jamás había existido antes del siglo XIX un personaje como el psiquiatra. Ciertamente, existían médicos que se interesaban por determinados fenómenos próximos a la locura, por los desórdenes del lenguaje, por los desórdenes de la conducta, pero jamás se había tenido la idea de que la locura fuera una enfermedad suficientemente especial para merecer un estudio singular y merecer, en consecuencia, ocupar la atención de un especialista como el psiquiatra. En cambio, a partir del siglo XIX, cuando se instaura el sistema de la hospitalización de dos cabezas, la hospitalización orgánica y la hospitalización psicológica, se crea la nueva categoría social del psiquiatra.

Así es, a grandes rasgos, como quería reconstituir esta historia de la transformación de la figura del loco. Quería mostrar que nuestras sociedades, por más que sean sociedades industriales desarrolladas, siguen otorgando al loco el mismo viejo estatus que se encontraba en el siglo XVII, en la Edad Media y que se puede encontrar en las sociedades primitivas. Nuestras sociedades dependen siempre de un análisis etnológico; su juego de exclusión y de inclusión merece, como en cualquier sociedad, una descripción de tipo sociológico y etnológico. Pero sobre este fondo de la vieja exclusión etnológica del loco, el capitalismo ha formado un número de criterios nuevos, ha establecido ciertas exigencias nuevas: por ello, el loco ha adoptado en nuestras sociedades el rostro del enfermo mental. El enfermo mental no es la verdad por fin descubierta del fenómeno de la locura, es su avatar propiamente capitalista en la historia etnológica del loco.