**VE NO SE DONDE, TRAE NO SE QUE. ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL
TRABAJO DE CAMPO EN ANTROPOLOGIA DE LA SALUD¹**

Josep M. Comelles

Area de Antropologia Social
Universitat de Barcelona, Tarragona.

¹ "Ve no se donde, trae no se qué" es el título de un cuento del folklore eslavo que me contaron de pequeño. Era la historia de un cazador al que un rey, para alejarlo de la mujer que ama, y que él desea seducir, pone como prueba diciéndole precisamente eso. Tras largas peripecias, que es ocioso repetir, el cazador derroca al rey y se queda con la mujer amada.

Este artículo forma parte de un viejo proyecto que casi siempre había sido aplazado. La mayor parte de sus contenidos están presentes en textos anteriores (1979, 1981, 1988), y han formado parte desde 1983 de la asignatura "Etnología de los pueblos primitivos" que imparto en Tarragona. Creo que tengo una deuda importante a este respecto con Claude Veil, Georges Lantéri-Laura, François Raveau y François Steudler por los comentarios críticos a los planteamientos iniciales del mismo; entre nosotros mi deuda es enorme con Josep Canals, Joan Prat, Marta Allué, Serra Paris, Jordi Ferrus y Oscar Guasch que han sido sensibles a esta problemática y con quienes hemos discutido informalmente esta problemática muchas veces, compartiendo vivencias comunes, y como tema de debate constante en torno a investigaciones realizadas en nuestro propio medio. No puedo olvidar tampoco a mis compañeros del Institut Mental con los cuales discutimos apasionadamente mis problemas que eran entonces también los suyos ni a los estudiantes y colegas de Tarragona con quienes hemos comentado muchas veces esta problemática.

A Josep Canals, i Joan Prat

*Veles e vents fan mos desigs sentir
Faent camins dubtosos per la mar.
(Ausiàs March)*

Gog preguntó a Freud por qué se hizo psicoanalista; le contestó, resignado, que no supo escribir novelas. Soñé con ser novelista y quizás por ello quise ser psiquiatra. En mis ilusiones de adolescente no podía aceptar el fracaso que hubiese supuesto seguir una formación de letras "que no servía para mucho"; pero podía hacerlo entrando por la puerta falsa de una psiquiatría que me desencantaría pronto. Metido en esta trama, me deslicé hacia la oferta atractiva de un nuevo plan de estudios de letras y allí pude oír hablar, creo que por primera vez en mi vida, de antropología. Hastiado de una facultad de medicina en la que me preguntaba qué delante estaba haciendo allí, me fascinó la palabra Malinowski². ¿Qué hacía un polaco *Kaiserlicht und Königlicht* en las islas por las que navegó Nemo? Perseguí su nombre en atlas escolares por las islas del Almirantazgo pero no tuve la oportunidad de convertirme en antropólogo como él, recorriendo los mares del Sur de las aventis de mi niñez, nutridas de programas dobles en el Nuria, el Versailles, el Chile, el Máximo, el Texas, el Triana, el Venus o el Nápoles.

El sueño se desvaneció cuando decidí definitivamente ser psiquiatra. Destinado a seguir una carrera clínico-hospitalaria, debía olvidar los ensueños de la infancia y si quería jugar a los antropólogos en mis ratos libres, lo más útil era hacerlo en el manicomio en que iba a trabajar, con la idea que sería útil a mi formación y a mi futura práctica como psiquiatra hospitalario. Consulté con Claudi Esteva, responsable de mi fascinación por la antropología y por Malinowski: "No hace falta que vaya más lejos, mire ud. y anote cuanto vea". Y eso traté de hacer.

Entré a trabajar en el manicomio en 1973 porque me habían dicho que allí llevaban a cabo una experiencia asistencial nueva. Cuando llegué, en 1973, la experiencia había terminado y estaba recubierta de un silencio espeso y tenso. Me enviaron, ¿por azar? a un pabellón de agudos en que afloraban soterradas tensiones que evocaban viejas historias. La práctica era ecléctica, pero me convenía, ya que entendía que mi papel allí era "ver enfermos" y tratar de aprender psiquiatría clínica. Mediquillo formado en un servicio de endocrinología, tenía cierta formación en historia y en ciencias sociales y me apasionaba la antropología. Mi

² En 1969 Los Argonautas no estaba traducido al castellano, y no pude leer, más o menos en serio a Malinowski hasta 1973 o 74. En 1969 el nombre, solo el nombre, evocaba a Aronnax, Schwaryencrona, Fogg, Livesey, Trelawney, y a los Swann, Combray, Guermantes del fin de la adolescencia.

llegada fue recibida en el pabellon con una frialdad que no supe interpretar entonces y a la que no di importancia. Trabajé allí treinta y ocho meses³. Aquella experiencia fue decisiva para que abandonase la psiquiatría y me convirtiese en antropólogo. Lo fue también para que desde entonces me obsesionase la relación que se establece entre el antropólogo y su campo especialmente cuando la distancia cultural, que era uno de los rasgos característicos del modelo antropológico clásico, se desvanece y el antropólogo opera sobre su propia e inmediata realidad.

Pese a que en los últimos años crece la literatura respecto a este tema (Marcus y Cushman, 1982; Clifford y Marcus 1986, Geertz 1989)⁴, he preferido remitirme a un itinerario personal pese al riesgo inherente a que mi experiencia no sea sino un hecho anecdótico. Pero debo correrlo en tanto creo que esa experiencia fundamenta mi reflexión⁵.

La llamada de la Selva

"Je hais les voyages et les explorateurs. Et voici que je m'appête à raconter mes expéditions" (Lévi-Strauss 1955)

El manicomio, construido a finales del XIX bajo la ortodoxia del tratamiento moral era un edificio inmenso sometido a un proceso paulatino de destrucción por su propietario, un gran hospital de Barcelona. Lo despedazaba para financiar su modernización⁶. Las tardes de domingo, cuando estaba de guardia, cogía una llave maestra y me perdía por un decorado inmenso de pasillos, estucos y muebles de otro siglo, entre arcadas, puertas, escaleras que no conducían a ninguna parte en los que me paseaba por pasillos interminables entre sombras silenciosas que se deslizaban por jardines abandonados a su suerte por un viejo jardinero decrepito; a veces gritos, ruido de llaves, pasos, toses, tacos. Caminaba una y otra vez por un decorado inmenso de pasillos interminables que conducían a la plaza, a la barbería, a la cabina telefónica, al bar, al teatro y a la

³ Una discusión bastante completa sobre mi experiencia de campo en el manicomio se halla en (1979, I), y en (1981). En ambos casos se efectuó un descripción bastante precisa de los problemas que había planteado mi estancia en el campo, y de sus implicaciones. Asimismo se perfiló el modelo que se desarrolla en los dos puntos finales de este artículo.

⁴ Una crítica a esos planteamientos se halla en el excelente ensayo de LLobera (1990)

⁵ Aunque tuve constancia de la existencia del libro de Rabinow (1977), no he podido leerlo sino recientemente. Hace diez o doce años empecé sobre todo un artículo de Schwartz (1971), así como un análisis de las monografías que se habían escrito sobre instituciones psiquiátricas y en las cuales esta problemática solía ser presentada de manera más o menos explícita.

⁶ Sobre la institución véase Comelles (1979, 1980, 1986). Sobre los fundamentos ideológicos que presidieron su construcción (1981, 1988).

iglesia, en torno a un parterre de palmeras que sobresalían por los voladizos del tejado. Descubrí la reciprocidad en el intercambio de cigarrillos entre los enfermos, en el toma y daca de los intercambios con el personal; descubrí pabellones inmensos y oscuros con nombres de santos en los que quise ver linajes con sus clasificaciones totémicas; intuí escondites sórdidos repletos de medicamentos robados de los botiquines; despachos cerrados bajo siete llaves; supe historias misteriosas de sexo y muerte; hermanamientos rituales o lúdicos del personal encerrado en sus despachos para huir de las sombras del crepúsculo en los pabellones; cacerías de palomas y pichones en los ciellorrasos...

Cuanto veía y oía quedaba oculto tras mi miedo ante una realidad inquietante que sólo podía evitarse a través de mi afirmación como médico clínico que no quiere abjurar de su status, en un medio en que se confrontaban dos opciones asistenciales: una clínico-biologicista, otra sociologizante. Vinculado a la primera por razones de identidad corporativa hubiera debido abjurar de mi interés por las ciencias sociales y abrazar planteamientos de otro signo, pero jamás pude hacerlo plenamente. Tal contradicción me persiguió durante años y me condujo a odiar y a marginarme. Me refugiaba en un rincón cada vez más pequeño desde el que me protegía de la ansiedad que me producía la institución. Rechazado en mi orgullo irredento e infantil por la mayoría, reforzaba mis señas de identidad como clínico y el universo que había entrevisto en los primeros meses iba reduciéndose de tamaño como una piel de onagro. Cada vez mi horizonte terminaba más cerca, mis amistades eran más limitadas y mi proyecto inicial de describir el conjunto de la institución iba reduciéndose primero a un sólo pabellón, más tarde a su sala de estar, finalmente a las reuniones trisemanales con los enfermos que organizaba el personal.

Debí, supongo, enterrar entonces mis veleidades antropológicas y mi intento de etnografía total de la institución. La sustituí por un estudio muy formalizado de la interacción entre enfermos y personal, para lo cual emplee el código de Bales. Me permitía una deliciosa alquimia con calculadoras, moviendo porcentajes, dibujando gráficas, correlacionando ítems interactivos con categorías clínicas que llenaron un montón de carpetas que conservo celosamente. La antropología ya no era para mí más que una palabra vacía de contenido, un capricho de dilettante, aceptada con condescendencia por los pocos con los que sostenía aun alguna relación y que aceptaban como una veleidad que no hacía daño a nadie⁷. La hostilidad naciente en mi facción, la más clínica y biologicista de la casa hacía cualquier cosa que sonase u oliese

⁷ Uno de los objetivos de mi tarea como antropólogo consistió más tarde en la reconstrucción de las transformaciones de la estructura informal de relaciones entre el personal. Aproveché para ello procedimientos de formalización basados en el tratamiento de grafos, porque en un primer momento los *social networks* se articulaban bien con el formalismo presente en los análisis grupales de la psicología social. Esto me permitió desde dentro del manicomio publicar dos artículos sobre las relaciones entre psicopatología y la noción de red social (1975, 1977).

a sociología, junto a mi incapacidad por criticar los excesos y el dogmatismo de unos planteamientos que había de compartir como instrumento de defensa de mi *status*, erosionaban mi interés por la antropología. Buscaba en la psicología social y en el formalismo algo que fuese aceptable para mis amigos, y que me evitase una nueva marginación⁸.

En esa confusión no entendía nada de cuanto sucedía en la casa ni de lo que pasaba fuera, en un periodo de la historia española en que agonizaba una dictadura de cuarenta años y en la que el conflicto permanente en que vivía el manicomio no era sino su reflejo, junto con la de un modelo custodial que estaba desapareciendo⁹. Pero de esto no era todavía demasiado consciente atenazado como estaba por el miedo que me producían el compromiso político y el compromiso ideológico en un sentido u otro y que no me dejaba ver siquiera la provisionalidad en que me hallaba en mi propia facción, como personaje con ribetes poco claros y sospechosos, como no del todo convencido con unos planteamientos que por su dogmatismo, no daban lugar a matices. Desbordado por los acontecimientos, mi único sueño era terminar la residencia para huir un año al extranjero y tratar de completar mi formación en antropología.

Llegado a Francia a fines del 76, trate de retomar mi investigación semiabandonada desde hacía meses por mi actividad clínica y por mi participación en la lucha faccional. Viví un invierno tormentoso, en la soledad de una ciudad extranjera, muy lejos de los acontecimientos y de las gentes con las que había convivido tantos meses y que se convertían en los actores de una representación que debía reconstruir. En Navidad volví al manico-

⁸ Llegué a adoptar postura extremadamente radicales en relación con los modelos biológicos de interpretación psicopatológica. Esto me decantó a interesarme por el behaviorismo, y por las doctrinas eysenckianas. De ahí, el tratamiento de las reuniones a que he hecho referencia se basó casi exclusivamente sobre documentación procedente de la psicología experimental y del trabajo experimental sobre grupos (Cfr. Paul Hare, Borgatta y Bales 1965, Argyle 1973). Simultáneamente participé en la fundación de una clínica de litio y en los primeros intentos de monitorización de antidepresivos que se hicieron en la institución.

⁹ La falta de consciencia en relación al contexto era compartida por un gran número de quienes trabajaban en la institución. Pero esto lo averigüé más tarde. Para la inmensa mayoría, los conflictos permanentes de la institución en relación con el exterior formaban parte de una aventura personal de liberación generacional en la que lo que importaba era algo así como la acción por la acción. Es por ello que los líderes del movimiento *earn* constantemente desbordados por los acontecimientos, y los demás se limitaban a dejarse llevar por sus pulsiones más inmediatas. En el análisis que realicé más tarde era evidente que el ansia de liberación sexual jugó un papel tanto o más importante en la estructura social de la institución que la propia consciencia política (Cfr. 1979, II, 1986).

mo y sentí que mis dos meses de ausencia habían cambiado no pocas cosas. En mi facción, tras saludos afectuosos pero formales, se deslizaba cierta distancia, sospechas, silencios, miradas.

Volví al invierno. Revolví hastiado de nuevo las tres o cuatrocientas reuniones que tenía grabadas y que cada vez mas carecían de sentido para mí. Mi situación era confusa. Estaba ubicado en un programa de doctorado interdisciplinario, atiborrado de lacanianos que acentuaban mi paranoia y en el cual se acentuaba mi divorcio con el modelo de psiquiatría que había cultivado. Al mismo tiempo, cuanto hacía me alejaba de la práctica entonces hegemónica en la etnología francesa centrada entonces en sociedades no occidentales y en el debate entre marxistas y estructuralistas, y de la de la española de mi generación que se interesaba casi exclusivamente por el campesinado. No hallé interlocutores y tuve que buscar respuestas a ciegas. Me aferré a la noción de red social porque permitía modelos formales que parecían ajustarse bien a mis incursiones en la dinámica de grupos, pero el uso que de ella hacía no encontraba tampoco eco entre los antropólogos¹⁰.

Y cuando mi ansiedad y mi desconcierto eran más insoportables, mi desinterés por todo mayor, y la falta de respuestas insostenible, una mañana de febrero de 1977, cansado de dar vueltas a unos materiales que no sabía manejar, me dispuse a hacer un ejercicio. Dibujé sobre un papelote un sociograma de los médicos del manicomio y de mi posición allí, y fui dibujando como mi posición había ido cambiando a lo largo de aquellos tres malditos años. Mientras lo hacía, aumentaba mi excitación, hablaba solo, y se desvanecían como un azucarillo en agua fresca las reuniones del staff con los pacientes, áquel intento ingenuo de etnografía total, estallaban las paredes del pabellón, desaparecían como por encanto los muros del asilo que me tenían prisionero y los grafos desbordaban el papel y la mesa y conectaban el manicomio con el hospital, con la ciudad, con los amigos, con las asociaciones de vecinos, con la efervescencia de la universidad, con los movimientos políticos y sindicales, con

¹⁰ Entre 1970 y 1980, la noción de red social había sido utilizada por algunos autores en España, pero únicamente como instrumento de recogida de datos. No existía análisis formal sobre la base del mismo, de manera que me era más útil el tipo de análisis de los psicólogos sociales que de los propios antropólogos en tanto que el modelo en el que quería moverme implicaba un grado de formalización elevado, muy mal aceptado entonces por la antropología española. De hecho los artículos a que he hecho referencia no tuvieron ningún eco en su momento, como no lo tuvieron tampoco los análisis de las transformaciones de la redes corporativas en el manicomio publicadas en 1979. Hay que tener en cuenta que en el periodo 1970-80, este tipo de materiales "urbanos", "médicos" y formalistas, no tenían demasiado predicamento en la antropología hegemónica de esa época. Ello contribuyó que que viviese una sensación de doble marginación respecto a los psiquiatras y a los antropólogos que ha sido, creo, determinante en mi trayectoria posterior en la propia antropología.

las comunas... Era casi mediodía. Mandé una carta a mi director de tesis para que excusase mi ausencia durante un mes, me monté en el coche, a las cuatro de la madrugada estaba en casa, y a las diez estaba en el manicomio buscando a uno de los miembros de la facción opositora para contarle qué había encontrado.

Le expliqué que el sentido que podía tener mi tarea no era ya una etnografía total el proyecto de 1973; por fin había comprendido que mi objetivo era otro, quizás el que inconscientemente siempre había estado tras mi tarea: quería analizar el conflicto que había sufrido la institución y mi papel en él, sus conexiones con la ciudad, con el hospital propietario, con la política de la oposición antifranquista para tratar de comprender el sentido que todo aquello había tenido para mí y para los otros por el hecho de haberse producido, no en una fábrica, o en un institución educativa sino en un manicomio. Sospechaba que las connotaciones culturales del manicomio, la percepción que tenía de él había sesgado profundamente cuanto hasta entonces había hecho y que era necesario reconstruirlo para entenderlo.

Le conté, casi sin dejarle hablar, qué había sucedido en la institución los últimos seis años: revisé con él la estructura de los conflictos que había padecido la institución, cómo sus relaciones con el hospital propietario habían sido decisivas, el papel de los movimientos políticos clandestinos y sus repercusiones en la casa, la influencias de la peculiar arquitectura de la institución en el modelamiento de algunas de las conductas. Y a medida que nuestra conversación progresaba se establecía entre ambos una complicidad en la que se mezclaron desde entonces el afecto y la amistad. En torno a esa amistad comprendí que iba a poder comprender.

Los dos años que siguieron fueron terribles. Las crisis habían dispersado a muchos de los actores de mi historia y debía buscarlos por lugares insólitos, a veces muy lejos. Mi situación laboral era incierta y aun aspiraba a seguir carrera como psiquiatra. Pero el propio desarrollo de mi trabajo me alejaba de ella en la medida en que mis antiguos amigos se alejaban cada vez más de mí ya que el análisis que estaba haciendo del proceso era especialmente crítico con mi propio papel en ella y obviamente con el papel de la que fuera mi facción. Y si yo podía aceptar el dolor que me producía revisar algunas de los acontecimientos que mis actuaciones o mis omisiones habían provocado, era porque yo mismo estaba asumiendo que el precio a pagar por el tránsito a otra profesión que me apasionaba era abandonar la anterior. No esperaba que los otros siguiesen el mismo camino. Vivía de mi nueva profesión, ellos de la otra.

En ese tiempo, mi antigua facción había triunfado e impuesto sus criterios en el manicomio (Cfr. 1987). Mis actitudes eran percibidas con extrema desconfianza y la perspectiva de que pudiese volver como psiquiatra a la institución se desvanecieron definitivamente. Mi antigua facción no me servía ya como informante. Cuanto me podían explicar lo sabía y lo que me ocultaban era lo que yo mismo padecía. Creo que en su mayoría no supieron entender mi actitud. En cambio, quienes estaban en las facciones que fueron mis enemigas, ahora derrotadas como yo mismo, obtenía horas y horas de enfebrecidas discusiones a medida que iba localizándolos. Hablábamos horas y horas ávidos de

comprender qué nos había sucedido, que sentido había tenido para nosotros la angustia y el enfrecimiento de aquellos años. Y mientras tanto, para mí, surgido desde la facción enemiga, mi identificación con su derrota, la necesidad de entender la victoria de mi facción, que era la derrota de mí mismo, creaba canales de comunicación extremadamente ricos y repletos de dimensiones catárticas. Descubría en ellos que a pesar de mi compromiso faccional había conservado ciertos rasgos de lucidez incluso en los peores momentos y había sido capaz de guardar para mí no pocas observaciones muy vívidas que ahora fundamentan mis análisis, mis intentos por comprender el conjunto. Mi marginalidad, incluso en el seno de mi antigua facción, era el instrumento que me había permitido, en silencio, conservar cierta distancia crítica que ahora podía ver la luz.

Percibía que debía manejar mi implicación personal en esos acontecimientos próximos. Me angustiaba, pero era más soportable en la medida en que accedía a la comprensión de hechos en los que estaba implicado. Podía por ello podía disociar mis vivencias y desmenuzar la realidad, hacer emerger de ella sus dimensiones ocultas y revelar, siquiera en parte, las conexiones entre los acontecimientos, incluidos los más dramáticos¹¹. Esa tarea me permitía comprender por fin el sentido que todo aquello había tenido tanto para mí como para los demás, y al mismo tiempo sentir un casi sádico cosquilleo de placer pensando que yo era como un diós que podía dominar una realidad completa que a los demás únicamente les era posible ver parcialmente.

La distancia nacía en parte de mi separación física de la institución, pero sobre todo de mi asunción de un nuevo papel y del reconocimiento del mismo por quienes eran mis informantes¹². El papel de psiquiatra y de miembro militante de una facción se desvanecía para los demás, salvo para mí y para quienes fueron los míos. Paradójicamente, sentía que aquello que me permitía una mayor distancia crítica era precisamente trabajar sobre mi antigua profesión sin abandonarla plenamente.

Aquella experiencia, diez años después, sigue viva; me ha marcado profundamente y ha sido determinante en mi trayectoria

¹¹ Especialmente los errores técnicos debidos a la aplicación de criterios biológicos muy intervencionistas: curas de sueño, ECT, en las que muy a menudo la decisión se tomaba como un modo de poner firmes a las facciones menos biologicistas del servicio (1979, II).

¹² Me fueron especialmente útiles unas cuantas sesiones que realicé en la institución. En las primeras la asistencia fue masiva pero muy pronto desertaron de las mismas la mayor parte de los miembros de mi antigua facción. Algunos de ellos, muchos años más tarde me confesaron que habían vivido mi actitud como una traición, y a veces sospecho que algunos de los más ingenuos llegaron a pensar que había sido una suerte de agente doble. A raíz de esas sesiones, y a pesar que seguí trabajando en la policlínica de la institución hasta 1980, fui reconocido casi siempre como antropólogo.

como antropólogo¹³. Por de pronto investigué s o b r e l a s relaciones entre el observador y el observado, entre el observado y el observador como un problema central para alguien que parecía condenado a trabajar sobre una realidad de la que formaba parte, y que quizás nunca haría su viaje iniciático a lejanas tierras. Y todo ello me alejó de mis objetivos académicos. Debía leer una tesis a fines de 1979 pero lo que me interesaba realmente era discutir y comprender con mis ex camaradas tal o tal otro detalle, tal crisis, aquella serie de conexiones, o las peculiaridades de la lucha faccional. A pesar de algunos intentos de síntesis el producto era imperfecto, ya que me había centrado demasiado en el análisis de un periodo corto en el que había estado comprometido, que me interesaba porque resolvía mis problemas personales, era un inestimable ejercicio práctico en mi formación antropológica, y aun suponía cierta articulación con lo que hacían mis colegas. Pero subsistía una duda: si mi experiencia era algo personal o les había sucedido a otros.

Busqué en esa época (1978-1981) pero encontré poco¹⁴. Casi nadie había escrito nada sobre qué sucedía cuando el antropólogo debía trabajar, no en continentes lejanos sino en la realidad inmediata, en aquella con la que compartimos todo o casi todo, y aun más en temas que no parecían ser hegemónicos. Buscaba en manuales de técnicas que adquiriría para llenar los huecos de mi ignorancia. Me explicaban como levantar un mapa, como escribir un diario o hacer una ficha, pero nada de como defenderme de la tensión, del desencanto, de la depresión ante una realidad que ya no era la mía, que reconstruía y revivía a distancia y en la cual había de disociar mi papel de observador del de actor. Tal silencio era elocuente desde la perspectiva del psiquiatra. ¿Por qué me preguntaba alguien que se encierra en un país alejado del que apenas conoce la lengua, solo o sola, durante muchos meses

¹³ Las deficiencias en la contextualización de mi investigación sobre el manicomio (1979), me condujo a preparar un estudio sobre el desarrollo de la asistencia psiquiátrica en España, que me parecía indispensable para enmarcarlo. La discusión en torno a éste me llevó a un análisis del papel de la profesión psiquiátrica en el diseño del modelo de asistencia (1981, 1988, 1988a). A su vez éste me condujo a plantearme el papel de los profesionales de la antropología en España (1983, 1984, 1988, 1988a, 1988b), empleando un esquema teórico idéntico al empleado por los psiquiatras. En este último proceso de elaboración se inscribe el presente artículo.

¹⁴ Caudill 1952, 1967; Schwartz 1971; y Stanton y Schwartz 1954) fueron las fuentes esenciales, pero sólo emplee accidentalmente las reacciones a la publicación del Diario de Malinowski (Hsu 1979). En aquella época no me interesaba tanto el problema del trabajo de campo en la antropología clásica como la situación del personal de manicomios, por ello busqué en esa dirección y recuperé algunos materiales interesantes (Baloste Fouletier 1973, Zilliox 1976, Lamarche Vadel y Préli 1978, Murard y Furquet 1975).

no nos dice nada sobre su experiencia personal?¹⁵ ¿Por qué en una profesión grafómana nadie escribe sobre esto? La respuesta no venía y era para mí cada vez más evidente que no podía ser que no se analizasen la relación entre el observador y los observados, los conflictos que derivaban de ser el único anormal en una sociedad de normales, la tensión que produce ser intruso entre varios cientos de observadores.

Me fascina esa situación. ¿Es únicamente la necesidad compulsiva de explicarme a mí mismo mi trayectoria profesional, o es la consecuencia de las relaciones dialécticas y conflictivas entre mi profesión de psiquiatra y mi profesión de antropólogo? O son ambas a la vez, porque del mismo modo que mi experiencia como psiquiatra fue central para mi formación como antropólogo (1979, 1981, 1988), mi tarea como antropólogo me ha situado en un diván imaginario. Pero para ello no puedo partir únicamente de mi propia experiencia aunque intuya que todo tenga algo que ver con las características de la tarea antropológica tal y como se ha definido históricamente. Tratemos de diseñarlo para volver más tarde a la experiencia personal.

El antropólogo como Héroe

"Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage". (Du Bellay)

Creo que podemos convenir, como un postulado previo, que el modelo clásico de práctica antropológica, el que se define como reacción al evolucionismo social del XIX a partir de Boas y Malinowski, puede caracterizarse en torno a un objeto de estudio hegemónico, las sociedades "primitivas", "salvajes" o "tribales", y por unos métodos y técnicas estructuradas en torno al empirismo positivista, y relacionadas inicialmente con las técnicas de los naturalistas (Cfr. Menéndez 1978, Stocking 1983, Testart 1986). Ambas implicaban que el antropólogo trabajase lejos, solo y durante bastante tiempo en su unidad de observación, y que el objeto de su investigación diese lugar a una monografía estructurada en torno a lo que algunos llaman el *realismo etnográfico*¹⁶.

Para mí, este modelo de práctica se desarrolla en forma de un rito iniciático en tanto comparte, en lo que supone de viaje a cualquier parte, las dimensiones iniciáticas, y las resonancias

¹⁵ La lectura, en aquella época de *Tristes Tropiques* me abrió una serie de posibilidades nuevas. Rompía con determinada retórica que había conocido en mi formación como antropólogo, y abría el camino a un cuestionamiento del modelo de praxis en términos que entonces creía válidos. Pese a las críticas que ha recibido (Geertz 1987), *Tristes Tropiques* marca una inflexión en la retórica de la antropología (Cfr. Hayes y Hayes 1971), pero que debe ser situada en el contexto de la crisis de la antropología de los años cincuenta.

¹⁶ Tomo el concepto de *realismo etnográfico* del pertinente artículo de Marcus y Cushman (1982) sobre la retórica del trabajo de campo y de la monografía etnográfica. En relación a la estructura de la retórica me remito asimismo a Hartog (1980), que lo aplica al análisis de los textos de Herodoto, pero cuyos hallazgos son plenamente válidos para el tema que nos ocupa.

míticas, que el viaje y su significado han tenido en la historia cultural de los países llamados occidentales¹⁷. Su modelo, su paradigma, esta en una larga serie de referentes que van desde relatos de ficción (cuentos y novelas), poemas épicos que mitifican habitualmente personajes reales, libros de viajes, o mitos fundacionales de religiones. En esa extensa panoplia encontramos las aventuras de Odiseo, las peripecias de Marco Polo, los viajes de Sindbad, el itinerario de los judíos errando por el Sinaí conducidos por Moisés, el viaje al desierto de Jesucristo antes de iniciar su vida pública, el de Pedro el Ermitaño a Tierra Santa o de Parsifal en busca del Graal, Phileas Fogg, el capitán Achab, Lord Jim, Allan Quatermain, Tarzan, Tintín, Flash Gordon y el Corto Maltés¹⁸.

En esos relatos está la peripecia de un hombre (casi nunca de una mujer), a lo largo de un itinerario peligroso jalonado por episodios en los que lucha contra los demás o contra si mismo, que se pierde en una selva ignota y tras largas penalidades se transforma, si adolescente en hombre, si pecador en redimido, si simple mortal en héroe. Al final, salvo si su muerte es un último sacrificio necesario para su redención, vuelve entre los suyos y les ofrece un relato de sus aventuras que tiene como significado ser una historia ejemplar de una trayectoria moral¹⁹.

El modelo clásico de práctica antropológica tiene algo que ver con esto. George Stocking (1983) ha demostrado como la

¹⁷ Ha sido probablemente Stocking(1983) quien ha escrito más agudamente y con una notable dosis de ironía esa historia. Resulta sorprendente que esta línea de análisis no haya recibido más atención pese a los antecedentes que suponen algunas de las claves de *Tristes Tropiques*, o las interpretaciones que de ella se han hecho (Sontag 1971). Opongase la crítica de Sontag a la de Geertz (1987:287-99) al respecto. Parece como si éste último, desde la antropología, no entendiese lo que para Sontag resulta evidente. Geertz(1988) ha analizado de forma similar algunos textos de Evans-Pritchard con el objeto de discutir la dialéctica entre el discurso etnográfico y la realidad.

¹⁸ Las implicaciones morales son particularmente evidentes en las novelas inglesas de la época victoriana. Véase por ejemplo el itinerario moral de Faversham en la muy imperialista *Las Cuatro Plumas* de Mason, o en el de los Geste en *Beau Geste* de P.C.Wren. En ambos casos el viaje iniciático busca la redención del honor maltrecho. Compárese por ejemplo con los itinerarios mucho más ácratas de los rebeldes de Julio Verne, en particular el de Nemo en su aventura anticolonialista. El viaje iniciático es siempre un ejercicio moral incluso cuando termina mal: piénsese en el prestigio añadido de Scott, frente a Amundsen.

¹⁹ Lord Jim tiene mucho de esto. Y aunque la novela es sobre todo un itinerario moral, en la película de Brooks se acentuó la dimensión *beau geste* de su itinerario personal que termina con una muerte que equivale a la redención. Vale la pena contrastar tal personaje con la versión que del Marlowe del *Corazón de las tinieblas* hace Francis Coppola en *Apocalypse, now*.

ratificación y la eclosión de esa dimensión iniciática y mítica tuvo mucho que ver el trabajo de Malinowski y sobre todo su sistematización del trabajo de campo, perfeccionando los esquemas de Rivers, y codificando las reglas del realismo etnográfico.

Stocking se interesa menos por el contexto que permitió el éxito del modelo malinowskiano (o boasiano en América), es decir la instrumentalización del mito como un método aparentemente científico de investigación y que ha presidido la antropología hasta los años sesenta. Creo que eso implica revisar, comparativamente, el proceso seguido por otras disciplinas en esa época y en el que se podrían hallar algo parecido. Es un fenómeno común en el desarrollo de las disciplinas científicas que emerge de su propio seno, en la medida en que se estructuran en forma de corporaciones, grupos de influencia o de presión, un discurso de carácter histórico que tiende a legitimar linajes intelectuales y tiende a presentarla como el fruto de la genialidad de algunos grandes hombres que son quienes recuperan para sí las imágenes míticas en que se sustenta su prestigio. Determinados acontecimientos adquieren esas resonancias y devienen referencias para sus sucesores²⁰. En Antropología ese papel parece estar reservado a Malinowski y a Boas, avaladores de lo que será, durante casi sesenta años, el modelo ideal de práctica antropológica (Stocking 1983).

Pero está claro que en cualquier disciplina científica, o que se remita a la ciencia natural, el saber positivo debe excluir las dimensiones simbólicas o irracionales. No es posible sostener ambigüedad al respecto, y la que pudiera existir en un título como *Argonauts of Western Pacific*, es excusada como una concesión al público o un guiño de autor, que no enturbia en absoluto los propósitos científicos del texto²¹.

El psiquiatra no puede menos que preguntarse qué les sucedía a estos grandes hombres que huían de su mundo para sepultarse en otros, en los que eran los únicos blancos, las únicas anormalidades a la vista y que permanecían solos durante larguísima periodos de tiempo con la intención confesada de restituirnos unos modelos de sociedad que periclitaban. Confieso que no tengo excesivas simpatías por los psicoanalistas pero no puedo dejar de pensar que algo hay tras tanta neutralidad empírica y tanto discurso apolíneo, y que si aceptamos que en la escritura proyectamos nuestras vivencias y nuestras emociones, aun cuando intentamos introducir instrumentos de control y

²⁰ Las distintas disciplinas han tendido a elaborar modelos míticos de sus praxis: ejemplos señeros serían el de Pasteur, Edison o Madame Curie, y el de buena parte de los microbiólogos que trabajaron como médicos militares. también mitos fundacionales como el de Florence Nightingale y que tienen efectos similares.

²¹ Stocking(1983) ha evidenciado perfectamente el grado de consciencia de Malinowski al respecto. De ahí la conocida anécdota según la cual sugería que si Rivers fue el Ridder Haggard de la antropología el iba a convertir-se en el Conrad. A fe que lo consiguió.

corrección, es inevitable pensar que en esa ocultación hay algo más que un simple acto fallido.

El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde.

*Chaque îlot signalé par l'homme de vigie
Est un Eldorado promis par le Destin;
(Baudelaire, Les fleurs du mal).*

La antropología ha invocado mucho a San-Trabajo-de-Campo, pero ha explicado raras veces en qué consiste. Encontrareis bellos discursos sobre la necesidad de escuchar y de comprender, sobre cómo escribir diarios, cómo levantar mapas o hacer entrevistas y fichas, sobre la finalidad y significación de nuestra tarea, pero poca o ninguna sobre como corregir los prejuicios, la ansiedad ante lo extraño, el choque contra la alteridad. En mi despacho de psiquiatra dispongo de un diván o de un escritorio que me distancian de un paciente que viene a mi. No soy yo quien va en busca del paciente. En el campo, el antropólogo es un intruso, que no puede protegerse tras una mesa, que debe ir al encuentro de los otros venciendo las barreras de la distancia cultural. Y lo que de allí surge es un discurso que, según las reglas, no va a ser escrito allí mismo ni dirigido a esos salvajes con que quiere compartir el pan y la sal para saber de ellos cuanto ellos no son capaces de llevar a su consciencia. Discurso que será elaborado en el silencio de un campus a muchas millas de distancia y que está destinado a rendir cuentas ante un tribunal de Tesis que pide Ciencia y no Literatura, y más tarde a un público que pide Literatura y no Ciencia.

Menuda paradoja. En el siglo XIX, cuando alcanzó su máxima elaboración la novela realista o naturalista, los antropólogos diseñaron un modelo de práctica de salón. En el XX, cuando Proust y Joyce destruyen el tejido y la estructura del naturalismo decimonónico y abren las puertas a la ambigüedad entre lo escrito y lo implícito en lo escrito, los antropólogos inventan el realismo etnográfico que es sobre todo una forma de realismo poético en tanto que en la mayor parte de esas monografías fenómenos como la muerte o la enfermedad, o el hambre y la miseria parecen no existir. Realismo poético más cercano a Murnau, a Flaherty o al Renoir del *Déjeuner sur l'Herbe* que al naturalismo de Zola, Balzac, Dickens, Leopoldo Alas o al de Renoir en *La Règle du jeu*. Pero cuidando mucho que la imagen que pretenden dar de las sociedades en las que hayan vivido juegue con una apariencia de cientificidad para que lo subjetivo quede subsumido o implícito²². Las únicas concesiones emergen en forma de guiños, de *private jokes*, en los títulos de los libros, en los epígrafes de los capítulos o en la estructura del relato.

El relativismo lo preside. Seamos rousseauianos, no racistas, nos dicen. Contrarrestemos los efectos de una literatura imperialista y etnocéntrica que presenta al salvaje como un energúmeno y construyamos una descripción "objetiva" del

²² Vale la pena señalar como en sus inicios, el cinematógrafo jugó en parte conscientemente con esa ambigüedad. Así tenemos a Louis Feuillade realizando simultaneamente entre 1908 y 1920 seriales tan realistas como *La vie telle qu' elle est*, junto a experimentos fantástico-surrealistas como *Judex*.

nismo para la cual "hemos de aceptarle tal como es". Noble actitud, que debe conciliarse con la necesidad de producir una estampa "neutra" de la sociedad descrita, por mor de las necesidades de la "ciencia", pero que inevitablemente tiende a favorecer lo apolíneo frente a lo dionisiaco aun en aquellos casos en que lo dionisiaco puede tener visos de hegemonía. Mas aun, si la fenomenología de la vida cotidiana de algunos grupos de salvajes presentada con la sobriedad y la frialdad necesarias para darle un toque académico, se inserta en un contexto, el de la significación de la literatura sobre los otros: los libros de viajes o los relatos de ficción que se basan en su estructura del que aprovecha, sin decirlo la dimensión mítica que atribuye al viajero. Actuando por pasiva, la mirada limpia y neutra, científica, es la mejor defensa de un excesivo nivel de compromiso con los salvajes que podía enturbiar la mente, y es un buen instrumento para que el relato no pueda ser directa, aunque sí implícitamente percibido como sacralizador del viajero que está tras él.

Si *Argonauts of Western Pacific* establece las reglas de la manipulación implícita del papel del antropólogo como héroe, *Tristes Tropiques*,²³ establece las de su manipulación explícita. Malinowski habla del yo a través de los otros, Lévi-Strauss emplea a los otros para hablar del yo. Ambas son soluciones legítimas, pero la primera tiene el inconveniente de un mayor grado de cripticidad, y puede dar la sensación que estamos ocultando algo. La segunda, más explícita, permite entrar en juicios de intenciones sobre la base del discurso que nos es presentado. Lévi-Strauss maquilla su experiencia de campo empleando para ello las técnicas de la literatura de viajes que él mismo dice denostar y una tradición literaria y retórica muy vinculada al romanticismo francés. Se sitúa en un terreno en que su discurso puede ser justificado por su valor como pieza literaria en sí. ¿No son algunas páginas un pastiche proustiano? ¿No fue Proust, un maestro del pastiche?

Tristes tropiques y *A la Recherche du Temps perdu* son estructuralmente parecidas. Si el primero se funda en la estructura de los relatos de viajes y en el realismo etnográfico para reflejar el desencanto ante la destrucción de las civilizaciones aborígenes; Proust, que se inspira en Saint-Simon y en Balzac, desfila en la crisis de una sociedad, en la guerra desde su triple marginalidad de *snoob*, homosexual y judío. Proust se redime en un itinerario de ficción que gira en torno a la mejor etnografía de la crisis de una clase social que se haya escrito jamás. Charlus, la Duquesa de Guermantes, Odette de Crécy, Swann son seres humanos a los que el novelista, como el antropólogo, cambia piadosamente el nombre. La *Recherche* pone de manifiesto un itinerario personal que le permite, en su dialéctica con la realidad, poner de manifiesto sus contradicciones, introducir la dimensión explicativa del tiempo, los

²³ Mi primer contacto con este título fue una exposición sobre estructuralismo francés que se hacía en el viejo Instituto Francés de la Granvía en Barcelona. Tendría yo dieciseis o diecisiete años, y el único título que me quedó entonces fue este que recuperaré años después en las clases de antropología.

procesos históricos como ejes de la transformación de la realidad, y la subjetividad como límite a la percepción. Y de todo el autor alcanza su redención en relación con una existencia inútil y de ello emerge su grandeza moral.

Lévi-Strauss emplea esa misma estructura formal para destruir la monografía clásica, las convenciones que giran en su entorno y explicitar el mito del antropólogo como héroe en plena crisis del modelo antropológico clásico. Introduce en el relato antropológico lo que Proust introdujera en la novela: al propio autor como un instrumento indispensable para comprender el sentido del producto. Pero esa tarea no se hace sin mácula. Recuperar la dimensión personal, ritual y heroica de la tarea del antropólogo en un contexto en el que esa labor resulta anacrónica y hasta cierto punto absurda, pero al tiempo extasiado por su propio desencanto ante el fin de una época, relanza con mayor fuerza el mito del héroe aprovechándose del significado de la estructura formal de la literatura de viajes, que le conduce a la inmortalidad representada por el *habitat vert*.

La forma y el lenguaje de Lévi-Strauss, reconstruyen el mito maltrecho del héroe, reafirmando el carácter de viaje iniciático que es el itinerario profesional del antropólogo. Pero Lévi-Strauss nos oculta su "diario en el sentido preciso del término", y por ello, la imagen que emerge de su libro es una recreación romántica del mito, desencantada y trágica, tras la que emerge el odio a los viajes y a los exploradores y el inicio de una carrera de antropólogo de salón que no desmerece a la de James Frazer²⁴.

La publicación del *Diary in the Strict Term of Sense* de Malinowski (1967), obedeció a motivos muy distintos y aunque fuese una operación destinada al lucro, buscaba poner en evidencia la duplicidad de lecturas de la obra y de la actitud de Malinowski, y de paso provocar un escándalo en una corporación de la que evidenció la hipocresía²⁵. Su virtud reside en que por primera vez y sin tapujos (aunque a los veinte años de su muerte) se puso en evidencia un problema que hasta entonces se quiso minimizar u ocultar.

El error de Malinowski fue morirse sin escribir "El argonauta del Pacífico Occidental", y haber destruido después su *Diary*. Así fue posible que la hipocresía reinante en una profesión como la nuestra que suele identificarse con la imagen heroica del antropólogo, se rasgase las vestiduras ante tales revelaciones en una época en que el polaco ya no estaba de moda. Reacción hipócrita porque permitía seguir ocultando en el altillo

²⁴ A ese respecto me remito a la reciente y divertida entrevista que le hizo Alberto Cardín (1989).

²⁵ La hipocresía consistió en buena medida a presentar el *Diario* de Malinowski como "el diario de Malinowski", pero no provocó ninguna carrera por publicar otros diarios. cabe decir, sin embargo, que desde principios de los setenta este es un tema que ha sido abordado con mucha mayor honestidad (Cfr. Marcus y Cushman 1982). Véase también Geertz (1988), y las consideraciones de Scheper-Hughes (1981) en relación a su papel durante su investigación de campo en Irlanda.

del armario los diarios de todos y cada uno de nosotros en los que probablemente se dicen cosas peores. Hipocresía que se evidencia en tanto en cuanto nadie tiene el valor de publicar los suyos o de efectuar un análisis crítico de su propia práctica que no fuese reivindicar su papel testimonial como "salvador de una humanidad en curso de desaparición", o denunciar las implicaciones y la manipulación política a que la antropología se ha visto sometida²⁶.

Los clásicos fueron parcos en hablar de sus experiencias de campo. Debe comprenderse en relación a su contexto histórico. Las exigencias académicas, la historia próxima de la disciplina y la reacción antievolucionista implicaban un proceso consciente de desubjetivización basado en la creación de instrumentos técnicos que favoreciesen la distancia, el *détachement* y una actitud escéptica -el relativismo-, ante los hechos y las personas. Todas ellas testimonian de la superioridad del intelectual sobre los pobres mortales. El antropólogo, por el sólo hecho de serlo, y acaso esta condición no es sino el fruto de una adscripción corporativa, se halla por encima de toda sospecha en el convencimiento que su tarea es irrepudablemente neutra. Pero esta neutralidad no le viene de una condición innata, sino de un conjunto de convenciones y de acuerdos que son los que acreditan, ante sus jueces, su propia corporación, la legitimidad de su tarea, realizada por la sacralización que le confiere el viaje iniciático.

Cualquier interferencia en este esquema conduce inevitablemente a destruirlo, en tanto que cuestiona la estructura del modelo ritual en el que se inscribe su tarea, y su condición de nuevo Hércules o Ulises que navega por océanos desconocidos en busca de no sabemos qué. Mary Shelley y Stevenson escribieron dos novelas sobre la ambición del científico y la culpa. En nuestro siglo, son incontables los testimonios fílmicos basados en la soberbia del *mad-doctor* que osa desafiar a dios²⁷. El monstruo de Frankenstein o Hyde no son sino nuestros designios secretos, que ni siquiera el puritanismo de la sociedad victoriana puede ocultar. ¿Qué Jekyll se ocultó tras Hyde-Jack el Destripador? Poco a poco, sospechamos que la imagen heroica y apolínea oculta algo más, que en todos nosotros tras nuestra apariencia marlowiana se halla la imagen dionisiaca de Kurtz. Lévi Strauss abandona a su mujer enferma para continuar su viaje, Malinowski parece odiar a los indígenas cuya imagen ensalza. El Marlow de *Apocalypse Now* descubre que Kurtz no es sino un trasgo de sí mismo.

La tensión entre ambos, que Stocking ha puesto de manifiesto

²⁶ No quiero con ello descalificar la literatura aparecida cuestionando la trayectoria ética de la antropología en el último siglo. Es precisamente a partir del cuestionamiento de la praxis antropológica como puede nacer una reflexión sobre estas dimensiones de la tarea.

²⁷ Piénsese en ejemplos tan notables como *La Mosca*, especialmente en la versión de David Cronenberg (1987), *El Hombre con Rayos X en los Ojos* de Corman (1983), o *Les yeux sans visage* de Franju (1959), sin olvidar a Frankenstein.

en torno a Malinowski y a los pioneros de la antropología clásica, puede quedar minimizada por la distancia física, que permite reelaborar el discurso con la perspectiva que da el alejamiento. El extrañamiento puede convertirse en una experiencia maravillosa en la que el tiempo, aun breve, borra indefectiblemente el sufrimiento cotidiano, y podemos llegar a aceptar que la ansiedad, que forma parte del rito que es, precisamente el que contribuye a borrarla al evocarlo²⁸. El papel del antropólogo fue el de traductor de la sociedad primitiva a un lenguaje que fuera compatible con el papel que de ellas se espera en Occidente: un espejo en el que contemplar nuestra superioridad. Ofrecía un discurso lleno de ambivalencias que oscilaba entre un relativismo que buscaba colocar al salvaje a nuestro mismo nivel y el intento de darnos a nosotros mismos un espejo en el que contemplar las claves de nuestra identidad²⁹.

En los estudios locales, en el folklore de las sociedades occidentales, el folklorista habla de nosotros desde el nosotros para reforzar e instrumentalizar nuestra diferencia en relación a los demás occidentales³⁰. Pese a sus distintos significados ideológicos ambos modos de hacer conducen a lo mismo: seleccionar aquellos datos que refuerzan las dimensiones idílicas de los salvajes, aquellas en las que no están presentes los dramas del contacto intercultural. Haciéndolo se muestran tan distintas que no caben dudas respecto a su inferioridad y su estado de naturaleza puede ser percibido como una lección moral por una sociedades lanzadas en una pendiente que parece conducir las a la autodestrucción³¹. El erudito local creando la hagiografía del prócer o rememorando el pasado glorioso, el antropólogo describiendo el ideal rousseauniano adoptan la figura de Jekyll, del humanista o del científico respetables e ilustrados, pero

²⁸ En ese sentido la consciencia de la liminalidad en el periodo iniciático le sitúa fuera del mundo; en esas condiciones es posible trasponer la experiencia personal en literaria.

²⁹ Me parece ejemplar el tratamiento que efectúa Hartog(1981) en relación al papel que juegan las Historie de Herodoto en relación al mundo helénico. Contiene las claves para un análisis paralelo en relación a la retórica antropológica.

³⁰ El folklore es utilizado como uno de los instrumentos ideológicos destinados a apuntalar los nacionalismos en la Europa del XIX y del XX. Véase por ejemplo Prats(1988)

³¹ Desde finales del XVIII se percibe el proceso de industrialización y la urbanización brutal como una de las fuentes de males. No en vano casi todos los experimentos de reinserción social acaban basándose en el cultivo del trabajo agrícola como el más adecuado para la alta función de hacer buenos urbanitas.

ocultan la dimensión dionisiaca de Hyde³².

Pero Hyde esta oculto en el propio investigador aun cuando piensa que puede liberarse de él mediante el rigor de su método y de sus técnicas, mediante su legitimación académica de la misma manera que libera a sus sujetos de observación de cuanto pueda estorbar a la imagen moral que de ellos quiere presentar. El investigador se convierte en un semidiós, en una forma de consciencia viva de su sociedad sin percibir que Jekyll no existe, ya que carece de vida personal o porque es tan capaz de disociar ambas que la otra permanece agazapada en la sombra³³. Pero ni las ciencias sociales ni las naturales escapan a los condicionamientos ideológicos personales; mucho menos en aquellos campos, como la antropología en los que el contenido metafórico y simbólico del objeto de estudio no puede ser eludido.

¿Pero qué sucede en otras condiciones, que sucede cuando no existe esa distancia, cuando las barreras étnicas, sociales, o intelectuales se desvanecen porque estamos trabajando con nosotros mismos, con nuestros sentimientos, con nuestras propias tensiones?

¡A mi, la legión!

*Soldats de la Legion,
De la Legion Etrangère
N'ayant pas de nation
La France est votre mère
(P.C.Wren, Beau Geste)*

El mito exigía la distancia, el exotismo, la desnudez de los salvajes y el paraíso que Prometeo ofrecería a los mortales. Pero las técnicas del antropólogo, si son verdaderamente científicas, deben poder aplicarse a otros ámbitos. Primero, en los años treinta lo fueron en torno a los campesinos, más tarde en los cuarenta o en los cincuenta postulando que locos y criminales podían ser objeto de estudio en tanto que las instituciones que les albergaban, cárceles o manicomios, eran como "pequeñas sociedades"³⁴.

En 1949, Caudill, un antropólogo norteamericano se internó como paciente en una pequeña clínica psiquiátrica cercana a Washington (1952, [1957] 1967). Eligió una clínica privada de orientación psicoanalítica con clientela de alto nivel económico.

³² Buen ejemplo de ello es Tristes Trópicos en el que Lévi-Strauss se desmadeja contando las miserias de las tribus que visita, pero habla menos de las suyas propias...

³³ Las confesiones suelen ser mal vistas por las corporaciones académicas, ante las cuales hay que ser Jekyll. La defensa es siempre presentar las confesiones bajo dos ópticas, una la debilidad de carácter, la otra una forma de soberbia. Y ambas son pecado. Si Lévi-Strauss se permitió escribir el capítulito aquel del sueño de Augusto, porque no los demás.

³⁴ Las principales monografías sobre instituciones se realizaron en los países anglosajones entre 1940 y 1965: Stanton y Schwartz (1954), Caudill([1957]1967), Warren Dunham y Weinberg (1960), Rapoport ([1959]1973), Goffman([1961]1970).

La experiencia estuvo patrocinada por la dirección de la institución, pero se hizo con el desconocimiento de la mayor parte del personal. Los resultados no fueron satisfactorios y Caudill (1952) destacó sus limitaciones. Algo más tarde y también de acuerdo con la dirección cambió de táctica y realizó trabajo de campo a pecho descubierto en la institución, empleando para ello un status ambiguo, pero vinculado al personal. El objetivo de su investigación era evaluar una serie de cambios introducidos en la gestión de la asistencia. El primer intento quedó como una experiencia en la que el propio autor reconocía las limitaciones éticas, pero su tarea permanece como un punto de partida en tanto plantea como una de las bases de su trabajo el delimitar las implicaciones que su posición puede introducir en la institución.

Su tarea no era un salto en el vacío, sino el fruto de una larga serie de aportaciones marginales en relación al modelo antropológico clásico (Menéndez 1977) que se habían venido produciendo desde principios de siglo. En los años cuarenta, la crisis de los manicomios custodiales motivada por el crecimiento aparentemente imparable del número de internados, dio lugar a investigación, confiada esencialmente a psiquiatras, sociólogos o antropólogos que se reconocen todos de unas influencias comunes. Dieron lugar a media docena de monografías sobre manicomios y algunas menos sobre cárceles hasta 1961. Su intención era aportar materiales para sustentar una reforma de la asistencia que desplazase la presión de la demanda de internamiento hacia la atención ambulatoria, o para verificar experimentos asistenciales, habitualmente de orientación psicoanalítica o comunitaria. La mayor parte son hoy pequeños clásicos de la investigación social, y una de ellas *Asylum* (Goffman [1961] 1971) uno de los grandes clásicos de la antropología del siglo XX y una de sus principales aportaciones, aunque no la más conocida, la existencia de un debate explícito sobre las condiciones de observación y sobre los problemas que se plantean al antropólogo que se inserta en un espacio como este³⁵.

Los modelos iniciales tendían a concebir la institución psiquiátrica como una subcultura específica o como una pequeña comunidad. Todos querían poner de manifiesto la estructura de la interacción interna, con independencia de su ubicación en un espacio y un tiempo determinados. Las influencias principales procedían de la sociología hospitalaria y de los modelos empleados por los antropólogos en el manejo de unidades de observación reducidas y delimitadas geográfica y categorialmente, pero en las que no se partía del análisis previo de sus condiciones de aparición³⁶.

³⁵ En todas las monografías citadas, es importante la discusión sobre la posición del investigador. A ellas hay que añadir dos esclarecedores artículos: Caudill(1952) y Schwartz(1971).

³⁶ No hay que olvidar que la mayor parte de estas investigaciones eran encargos destinados sobre todo a explorar la estructura social en determinados momentos de crisis de esas instituciones. Los modelos empleados combinan la observación

En los estudios sobre manicomios, popularizados durante los años sesenta por su influencia en las políticas antiinstitucionales, la mayor parte de autores no se plantearon que la percepción de la locura por parte de la sociedad daba lugar una dialéctica que iba engendrando distintos modelos de gestión, uno de los cuales la asistencia psiquiátrica. En ésta, el manicomio no era sino una de las alternativas posibles que había sido escogida entre otras por razones político-ideológicas.

Se hacía abstracción que a lo largo de su historia el manicomio se había constituido en un campo de referencias simbólicas en el que intervenían la imagen de la locura, la identificación de esta con el espacio manicomial, la asunción por este de referentes simbólicos que le atribuían una imagen esotérica, misteriosa, surreal, escenario de terrores, de violencia, de sordidez y de miseria. Separado de la sociedad por el espesor de sus muros, por el misterio que se oculta tras ventanas enrejadas y puertas cerradas, el manicomio era un mundo fuera del mundo, una isla olvidada e ignota, un infierno en el que quienquiera estuviese en su seno se contaminaba inevitablemente de la irracionalidad.

Los antropólogos habían de sentirse, más que otros científicos sociales atraídos por él. En ese medio podría pensarse en una pequeña sociedad, una subcultura, una formas de interacción, que en un viaje a los infiernos sacaría a la luz³⁷. Pero en esa sociedad, el héroe es un intruso en un espacio que no es el suyo. En él inevitablemente comparte la misma condición que los otros intrusos, quienes estando cuerdos, viven en la institución. Ignora, consciente o inconscientemente que la lógica de manicomio es el loco, el accidente el cuerdo. Y él, como el personal, son aparentemente cuerdos en un mundo de locos. El manicomio es el espacio del loco, como la cárcel lo es del preso, la reserva de la tribu, o el bantustan de la etnia. Quienes están es porque probablemente "han hecho algo para estar allí": unos han sido recluidos allí por su irracionalidad, los otros se han debido acomodar, faltos de alternativas³⁸.

La posición del antropólogo es compleja: el propósito de su trabajo tiene siempre que ver con las necesidades de la gestión,

participante con técnicas derivadas de la sociología de las organizaciones o de la hospitalaria. En algunos casos se emplearon técnicas proyectivas (Caudill 1967).

37 Es particularmente importante contextualizar adecuadamente esas monografías en su época y articularlas con los modelos teóricos dominantes. Ello no les quita ni un ápice de su valor, incluso desde la perspectiva actual. No hay que olvidar que tras el desarrollo de estudios sociohistóricos sobre esas instituciones en los años sesenta-noventa se hallan precisamente esas monografías realizadas en pleno auge del estructural funcionalismo.

38 Históricamente, el trabajo de cuidador de manicomio junto con los de sepulturero y basurero se han situado en los niveles más bajos de la escala laboral. Véase a ese respecto los testimonios recogidos por Lamarche-Vadel y Préli (1978).

es decir con decisiones que se toman en última instancia fuera de la institución y que el personal no sabe manejar. No es un trabajo libre y abierto en busca de no se sabe qué, es un trabajo orientado por una hipótesis previa, por unos conflictos detectados, por unas tensiones que exigen interpretación, y siempre, cualquiera de ellas suponen problemas de gestión. No se trata de saber por saber qué hacen los locos, como qué consecuencias tiene lo que hacen los locos -los internados-, en la tarea de cada día del personal.

El antropólogo puede pensar inicialmente que no es un intruso, pero inmediatamente cae en la cuenta que lo es doblemente: ante los locos, por ser locos, ante los cuerdos porque su papel va a referirse a sus comportamientos también, a sus modos de ver la realidad. En las Trobriand podía sostener la ficción de su soledad (aunque confesase que de vez en cuando se tomaba unas copas con los blancos), en el manicomio o la cárcel esa soledad se ejerce doblemente y conduce inevitablemente a aproximarse a los afines, y mucho más cuando el contacto con los locos, por la psicopatología, es mucho más complejo y permite un menor grado de interacción. Pero no es sólo eso. El hospital mental es una institución uno de cuyos objetivos es el tratamiento y en el que parte de él se efectúa mediante la palabra. El vis-a-vis entre el antropólogo y el loco supone un grado elevado de conflicto en tanto su conducta puede interferir en el proceso terapéutico. Si por añadidura suele ser el personal o sus jefes quienes han encargado la investigación, tienden a percibir el papel del antropólogo como el de alguien cuya función es ayudarles a ellos, y no a los enfermos, a comprender su situación.

¿Cuál es esta situación? He propuesto, en otro lugar (1979) que el personal en las instituciones cerradas es como un ejército invasor en una tierra extraña, abrumado por el número de quienes ha de controlar, y por los efluvios contaminantes que emanan de los conquistados. Inevitablemente el control en estas circunstancias pasa a través del ejercicio de la violencia y el establecimiento de una panoplia de medios disuasorios, pero supone simultáneamente una extrema fragilidad de los individuos sometidos a esa tensión durante mucho tiempo³⁹.

El intruso, celador, médico, funcionario de prisiones, agente indio o miembro de la Legión extranjera, está en tierra enemiga. Trabajar allí puede ser la última esperanza para una vida sin objetivos, un modo de huir de un pasado que acecha, o un accidente en su vida laboral. En la institución, en las colonias, su condición primera es la de blancos y civilizados, personas racionales en el mundo de la sinrazón. Cree en su fuero interno no ser ni loco, ni delincuente, ni aborigen, ni leproso, porque desde el instante en que cruza el portalón los suyos le alertan sobre los peligros que le acechan: el contagio, el confundirse con los aborígenes o el sostener intercambios íntimos

³⁹ Me remito a mis propias observaciones (1979:II), pero también a las de una serie de psiquiatras y psicólogos que nos han dejado testimonios sobre el impacto del mayo 68 en los manicomios franceses (Cfr. Baloste Foulatier 1971, Majastre 1973).

con ellos, parecerse demasiado al delincuente⁴⁰. Para evitar tal confusión emergen medidas conscientes e inconscientes de protección: reforzando las señas de identidad mediante los uniformes, la segregación de los espacios o la reconstrucción in situ de pautas culturales propias de la metrópoli o del exterior, rechazando del uso de los utensilios de los internados, limitando el tiempo de contacto con ellos, inventando situaciones que impliquen relación con los suyos de las que están excluidos los otros y que roben tiempo del destinado a los aborígenes.

El antropólogo no puede eludir esa realidad, ya que si puede considerarse distinto del recluso, asume como miembro de una sociedad que ha recluso a los reclusos, modos de percepción de la locura que comparte con ella. Son condiciones de su propia existencia con las que se enfrenta en su experiencia cotidiana y en su tarea profesional, y que no puede ser eludir so pena de convertirse en un monstruo de insensibilidad.

En las sociedades aborígenes sucede aproximadamente lo mismo pero la distancia cultural permite que la percepción de esos fenómenos no se efectue de igual manera: es muy distinto que alguien explique la concepción de la enfermedad de una etnia determinada, que asistir al sufrimiento a la cabecera del paciente, un tipo de experiencia que es más difícil compartir (Cfr. Augé y Herzlich 1984:20 y ss.). En ellas uno puede engañarse a sí mismo y cerrar los ojos ante un hecho tangible como que la construcción de la reserva indígena no es un hecho "natural", sino la consecuencia del mismo modelo ideológico-pedagógico que preside el diseño de la penitenciaría o del manicomio. Puede en ella pensar que los indígenas son libres de reconstruir su propia identidad pasando por alto la sedentarización forzada o el papel pedagógico que se atribuye a la agricultura⁴¹.

En el manicomio, en la cárcel, eso no es posible porque en ambas el tratamiento es lo que justifica la institución y en ellos dominan la violencia, el miedo y la paranoia. Si los internados construyen sus adaptaciones secundarias para burlar los reglamentos, el personal construye las propias burlando el reglamento que los gobierna y que piensa en ellos como en máquinas y no como en hombres. Adaptaciones que el personal emplea inconscientemente para justificar sus decisiones, para preservar su identidad. En este medio, el antropólogo acaba

⁴⁰ Me fascina como los regímenes coloniales tienden a reproducir en sus rituales y de modo exageradamente patológico la vida de la metrópoli en las colonias. Véase como ejemplo el caso de las novelas de Forster, o de Kipling sobre la India británica. Un magnífico ejemplo lo constituye una novela corta de Somerset Maugham recogida en uno de sus libros de relatos, de cual solo dispongo de la traducción francesa: su título es Le poste dans la brousse, y se halla en el libro de relatos Le sortilège malais, en la que un oficial de colonias, Warburton, solo entre los dayacos reconstruye la vida londinense de la que ha huido por razones de honor.

⁴¹ Sobre el significado de la reserva véase Delanoë (1986), sobre el papel del antropólogo (Bolt 1987).

formalizando sus relaciones con los internados e informalizando sus relaciones con el personal. Esto conduce a que el antropólogo desarrolle un fuerte sentido de la observación para reconstruir esos procesos sin quedar atrapado en un plexo de relaciones informales con los internados que podrían tener consecuencias desagradables para la estabilidad del sistema. La contrapartida consiste en que el mayor volumen de información procede de conversaciones con el personal en las cuales el antropólogo y el personal descargan el uno sobre el otro la ansiedad que produce su situación precaria en ese medio, se buscan compulsivamente para defenderse de ella⁴². En ese medio el objeto de estudio se desliza inevitablemente hacia el análisis de las conductas del personal, y de uno mismo en su seno. La respuesta que del antropólogo se espera es que ayude a comprender la tensión, que permita racionalizarla desde su ambigüedad, que traduzca a los intrusos, y a él mismo como tal, cuanto se oculta tras todo aquello que les hace serlo.

El estudio de los aborígenes en la reserva puede ser sobre ellos mismos o sobre la idealización que de ellos quiera hacerse. En el manicomio, en la cárcel el estudio no se refiere tanto a los aborígenes-reclusos en sí como a los conflictos de límites entre ellos y el personal. En síntesis, si en la reserva es posible una antropología de los indígenas, en el manicomio solo lo es una de los reclusos a través del personal, es decir, una antropología del personal.

El manicomio evidencia en su desmesura algo inherente a nosotros mismos. En él podemos ocultar nuestros verdaderos intereses porque existe el loco y éste es un espejo en el que podemos mirarnos. Pero ¿qué sucede cuando analizamos contextos en que no hay locos, ni leprosos, ni criminales, en los que nuestro objeto de estudio somos nosotros? ¿Qué sucede cuando los temas que podemos y nos interesa abordar -quizas por ello-, corresponden a tabúes que estructuran nuestra vida cotidiana: la muerte, el sexo, la enfermedad? Temas en los que debemos descodificar las convenciones sociales, la etiqueta que regula las relaciones cotidianas y entrar en el corazón de las tinieblas de nuestras propias vidas sin mesa o diván que nos proteja. Objetos y campos de estudio que abordamos desde dimensiones que nos exigen un tipo de relación con nuestros informantes que no puede ocultar la idea falsa que no sabemos nada de su cultura, porque sabemos mucho más de lo que nos atrevemos a confesar.

Viaje a Ninguna Parte

Finally, I was there because of my desire to find out about the irrational of human behavior (Schwartz 1971).

Si aceptamos la aseveración de Lévi-Strauss según la cual la praxis antropológica tiene algo del proceso de abreacción psicoanalítico, el contexto que he tratado de diseñar plantea algunos problemas fundamentales a la técnica de campo cuando se

⁴² En determinados momentos de crisis, cuando estaba ya asumido mi papel como antropólogo en el manicomio, mi posición fue cuestionada al no hacer más algunas reivindicaciones en un momento de crisis.

deja de aceptar como un hecho la neutralidad del observador. Esto sucede inevitablemente cuando se sustituyen los objetos de estudio clásicos por temas más cercanos a nuestra realidad personal. Investigaciones sobre unidades de análisis no ortodoxas, como el manicomio, plantean discusiones sobre el significado del antropólogo en su seno⁴³, que nos retrotraen al propio significado de tales instituciones en nuestra sociedad y en nosotros mismos como ciudadanos de ella. De ahí que en la medida en que la antropología recupera "nuevos" temas como respuesta a la crisis a la que se ve sometido el modelo clásico, debe reformular las relaciones que se establecen entre el observador y el observado en el trabajo de campo, los criterios de delimitación de los objetos de estudio, sus unidades de observación, las relaciones con otras disciplinas, y como no la propia relación como ciudadano, que no como antropólogo, con tales problemas. Y esta última no debe entenderse exclusivamente como compromiso político, sino, mucho más que eso como compromiso personal en tanto que la relación con el objeto no sólo se moverá en la esfera de lo consciente, de la práctica, sino también en la esfera de las relaciones inconscientes, simbólicas. Si en las sociedades primitivas tratábamos de los otros para saber de nosotros, en nuestras sociedades esta distinción es imposible: somos nosotros, yo, nuestros principales objetos de estudio.

Mi interés por esta problemática obedece a tres razones. La primera, cronológicamente, es el fruto de mis crisis de identidad profesional que he descrito en la primera parte de este artículo. La segunda, tiene que ver con las implicaciones que supone la praxis antropológica en el estudio de las instituciones custodiales. La tercera nace de un problema histórico: el papel que ha jugado en la formación de la praxis antropológica en España el trabajar sobre problemas próximos a uno mismo.

Las tres tienen para mí intereses específicos en tanto que nacen de la relación que he ido estableciendo con los temas que he trabajado, y que se cabalgan unos con otros: del estudio del conflicto en un manicomio (1979, 1987), surgió la necesidad de situar el manicomio en el contexto de la España de su tiempo, lo que me condijo a trabajar sobre los profesionales y las instituciones psiquiátricas, y las conclusiones de esto (1981, 1981a, 1988) me señalaron la vía para abordar el problema de la profesión de antropólogo y sus relaciones con las de psiquiatra. Estudiar los antropólogos conducía a plantearse los motivos de la crisis de la antropología en mi país.

Esta problemática da lugar a dos líneas de debate: una de orden metodológico como es la imposibilidad, en un contexto como el ibérico, o el europeo de abstraer el papel que juegan los procesos históricos en el modelamiento de la realidad microsocial, la segunda, de orden técnico, tiene que ver con la propia biografía del antropólogo, como persona que comparte apreciaciones de orden macrosocial, en tanto ciudadano de un país, informado y con criterio, pero al mismo tiempo como copartícipe de los tabúes y adaptaciones locales como corresponde a su misma condición cultural. En cierta medida el antropólogo

⁴³ Véase Kaplan y Manners (1975), Menéndez (1977), Pouillon y otros (1984), Sanroman (1984).

en esas condiciones es su primer informante, pero un informante peculiar porque supone asumir consigo mismo un grado de distancia crítica que puede ser a veces gratificante, pero muy a menudo una experiencia dolorosa en tanto cuestiona las propias prácticas.

Augé y Herzlich (1984) sugerían que los antropólogos en Africa y en relación al estudio de problemas de salud se limitan a trabajar sobre la teoría de los sistemas médicos porque les resulta imposible hacerlo a la cabecera del enfermo, una situación a la que es más difícil acceder, y que en cualquier caso no es fácilmente repetible. En Occidente, en cambio, ellos mismos señalan que es más fácil lo segundo que lo primero. Hasta cierto punto. La información sobre el tema en Occidente se refiere a datos biográficos obtenidos frecuentemente en situaciones clínicas, es decir no informales, pero existe mucha menor experiencia de seguimiento de esos acontecimientos si no incluimos en ellos la propia experiencia personal. Jeanne Favret-Saada lo puso plenamente de manifiesto en su obra (1977): penetró en el problema cuando cruzó la barrera simbólica que la separaba del corazón del problema, pero ello le suponía hacer intervenir el conjunto de sus experiencias personales.

La implicación más importante a que ello conduce es que la obra del antropólogo no puede dissociarse en esas condiciones de un doble papel: el de transmitirnos una serie de análisis e interpretaciones comprensivas sobre nuestra realidad, pero al mismo tiempo el formar parte de nosotros mismos y de nuestra evolución personal, y por tanto estar anclada a nuestras pulsiones y expectativas.

Con cierta frecuencia he hablado con antropólogos de diversos países sobre estas cuestiones, incluso con aquellos que sostienen posiciones más clásicas en su obra. En la mayoría de estas conversaciones informales no me ha sido difícil conducir la conversación a esos temas y comprobar como los sesgos biográficos son determinantes en la elección de los temas de trabajo, y en la conformación intelectual de los mismos. Paradójicamente, es muy infrecuente que en las respectivas obras se plantee como un hecho previo ponerlo en evidencia y discutir los resultados a partir de ese principio. Marcus y Cushman (1982) señalan que ese tipo de opciones empieza a emerger tímidamente en antropología, pero las más de las veces un poco al margen de los textos: en notas o en apéndices, disimulándolo, como no queriendo abrir con demasiada violencia una polémica que puede ser crucial para el futuro de la disciplina y su significación en el contexto de las ciencias sociales en el fin de este siglo.

Para mí se trata de un problema central y pleno de significación en un periodo de crisis del realismo etnográfico y del positivismo acrítico. La empatía con los que estudiamos implica grados superiores de implicación personal, pero asimismo grados superiores de control de esa implicación en aquellos contextos que compartimos. En el tipo de tarea cualitativa que habitualmente parece ser la propia de nuestra tarea, o al menos la considerada hegemonicamente como tal ello es bueno ya que traduce un nivel de motivación personal que suele hacer atractivo el trabajo. Pero ese nivel de motivación debe ser estudiado al menos tan bien como lo que formalmente estamos estudiando. Si se me permite volver a un ejemplo anterior estamos pidiendo a Jekyll que analice en sí mismo a Jekyll y a Hyde aceptando a ambos, y

aceptando que el Hyde que describe es también el propio investigador.

Esta tarea implica asumir explícitamente que nuestro objeto de estudio somos nosotros mismos, tras ciento cincuenta años de ocultarlo, y para ello va a exigírsenos que arbitremos formas de conocimiento y de control sobre nosotros mismos para que podamos alcanzar la distancia necesaria que nos permita comprender nuestra conducta, la razón de nuestra irracionalidad en una sociedad que se quiere racional y que oculta sistemáticamente ese otro plano de la realidad.

Cuando tratamos de reducir los hechos y las leyes sociales a esquemas racionales tendemos a simplificar los hechos y a olvidar la complejidad inherente a toda sociedad humana. Anclados en concepciones mecanicistas que contemplan a los hombres como marionetas de fuerzas casi cósmicas, perdemos de vista como en las adaptaciones microsociales, incluso en sociedades tan racionalistas como la nuestra, los odios, los tabues, la muerte, la salud o el infortunio desafían las leyes que nos enperramos en diseñar, y construyen modelos de comportamiento complejos y aparentemente opacos. Si la antropología se ha constituido sobre la base de su capacidad de abordar lo microsocioal a partir de técnicas que privilegian la relación empática entre el observador y los observados, y estamos en condiciones de analizar las implicaciones que ello supone, es decir, el análisis de la subjetividad respectiva entre el observador y el observado, cuando la investigación se produce fuera del espacio del modelo clínico, entiendo que esa puede ser la aportación fundamental que puede hacer la antropología a las ciencias sociales en el momento actual.

BIBLIOGRAFIA

Argyle, Michael:

1973 *Social Interaction*.
Londres, Tavistock.

Augé, Marc y Herzlich, Claudine (comps):

1984 *Le Sens du Mal*.
Paris, Editions des Archives Contemporaines.

Baloste-Fouletier, Irène:

1973 *Chronique de l'Ordre asilaire*.
Paris, Maspéro.

Bolt, Christine:

1987 *American Indian Policy and American Reform*.
Londres, Allen and Unwin.

Caudill, William:

1952 "Social Structure and Interactional Processes on a
Psychiatric Ward".
American Journal of Orthopsychiatry 22:314-334.

1967 *El Hospital Psiquiátrico como Comunidad Terapéutica*.
Buenos Aires, Escuela.

Comelles, Josep Maria:

- 1979 *Groupes Informels, Coalitions et Factions dans un Hôpital Psychiatrique*. Tesis de tercer ciclo.
 Paris, E.H.E.S.S.
- 1980 "Ideología Asistencial y Práctica Económica".
Actas del I Congreso Español de Antropología pp:337-400.
 Barcelona, Universidad de Barcelona.
- 1981 *El Proceso de Institucionalización en las Sociedades Complejas*. Tesis de Doctorado.
 Barcelona, Universidad de Barcelona.
- 1981a "La Necesidad del Otro. Sobre las Relaciones entre Antropología y Psiquiatría".
Rev. de Psiquiatría de Barcelona 8(2)149-170
- 1983 "La Profesión de Antropólogo en España: Apuntes para un Debate".
 Avila, I Jornadas de Antropología Social de Castilla y Leon(inédito).
- 1984 "Antropología sin Colonialismo. La Profesión de Antropólogo y el Desarrollo del Estado en España".
 San Sebastian, III Congreso de Antropología (inédito).
- 1986 "La Crisis de la Psiquiatría española durante el Tardofranquismo y la Transición".
Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría 6(9)619-635.
- 1988 *La Razón y la Sinrazón. Asistencia Psiquiátrica y Desarrollo del Estado en España*.
 Barcelona, PPU.
- 1988a "La Psiquiatría y la Antropología Social en el Desarrollo del Estado Providencia en España".
 Madrid, Comunidad Autónoma de Madrid (en prensa).
- 1988b "La Antropología en la España Actual. Del Modelo Antropológico Clásico a los Nuevos Objetos de Estudio".
 Barcelona, III Col.loqui del Institut Català d'Antropologia (en prensa).

Delanoë, Nelcya:

- 1986 *L' Entaille Rouge*.
 Paris, La Découverte

Favret-Saada, Jeanne:

- 1977 *Les Mots, la Mort, les Sorts*.
 Paris, Gallimard.

Frigolé, Joan:

- 1980 "El Problema de la Delimitació de l' Objecte d' Investigació i Anàlisi en Antropologia".
Quaderns de l'I.C.A. 2:163-179
- Geertz, Clifford:
1987 *La Interpretación de las Culturas*.
Barcelona, Gedisa.
- 1988 "Diapositivas antropológicas".
En: Todorov (comp) *Cruce de Culturas y Mestizaje Cultural*.
Madrid, Júcar, pp:91-113.
- Goffman, Erving:
1970 *Internados*.
Ammortortu, Buenos Aires.
- Hartog, François:
1981 *Le Miroir d'Hérodote*.
Paris, Gallimard.
- Hayes, E.Nelson, y T. Hayes (comps):
1971 *Claude Lévi Strauss. The Anthropologist as Hero*.
Cambridge, Mass; M.I.T. Press.
- Hsu, Francis:
1979 "The Cultural Problem of the Cultural Anthropologist".
American Anthropologist 81(3)517-532
- Kaplan, David y Manners R.A.:
1975 *Introducción Crítica a la Teoría Antropológica*.
México, Nueva Imagen.
- Lamarche-Vadel, Gaëtane y Georges Préli:
1978 "L'Asile".
Recherches 31.
- Lévi-Strauss, Claude:
1955 *Tristes Tropiques*.
Paris, Plon.
- Llobera, J. R.:
1990 *La Identidad de la Antropología*.
Barcelona, Anagrama.
- Majastre, J.O.:
1971 *L'introduction du Changement dans un Hôpital Psychiatrique Public*.
Paris, Maspéro. (Hay trad. Cast.)
- Malinowski, Bronislaw:
1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*.
Nueva York, Harcourt, Brace & World (Trad cast).
- 1974 *Los Argonautas del Pacífico Occidental*.
Barcelona, Península.

- Marcus, George E. y Dick Cushman:
1982 "Ethnographies as Texts".
Ann. Rev. Anthropology 11:25-69
- Menéndez, Eduardo L.:
1977 "Nuevos Objetos de Estudio en la Antropología Social".
Actas de la XV Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología III:75-82.
- Paul Hare, A., R. Borgatta y R. Bales:
1965 *Studies in Social Interaction*.
Nueva York, Alfred A. Knopf.
- Pouillon, J. (comp):
1986 *Anthropologie: Etat des Lieux*.
Paris, Le Livre de Poche,
- Prats, Llorenç:
1988 *El Mite de la Tradició Popular*.
Barcelona, Eds. 62.
- Rapoport, Robert:
1973 *La Communauté Thérapeutique*.
Paris, Maspéro.
- Sanroman, Teresa:
1984 "Sobre l' Objecte i el Mètode de l'Antropologia".
Quaderns de l'I.C.A. 5:122-133
- 1988 "Comentarios sobre un Proyecto de Investigación Socioantropológica de la Marginación Social".
Perspectiva Social(separata).
- Scheper-Hughes, Nancy:
1981 *Saints, Scholars and Schizophrenics*.
Berkeley, California University Press.
- Schwartz, Morris L.:
1971 "The Mental Hospital: The Research Person in the Disturbed Ward".
En Vidich y otros: *Reflections on Community Studies*.
Nueva York, Harper Torchbooks, pp: 85-117.
- Sontag, Susan:
1971 "The Anthropologist as Hero".
En Hayes y Hayes (comps), pp:184-195
- Stanton, Alfred y Morris Schwartz:
1954 *The Mental Hospital*.
Nueva York, Basic Books.
- Stocking, George:
1983 "The Ethnographer's Magic".
En: Stocking (comp) *Observers observed*, pp: 70-120.
Univ. of Winsconsin Press.

Terrades, Ignasi:

- 1984 "La Història de les Estructures i la Història de la Vida".
Actes de les III Jornades d'Estudis Locals.
Ciutat de Mallorca, Institut d'estudis Balearics.

Testart, Alain:

- 1986 "L' Objet de l' Anthropologie Sociale".
En Pouillon (comp), pp: 147-163.

Warren Dunham, H. y Kirson Weinberg:

- 1960 *The Culture of the State Mental Hospital*.
Detroit, Wayne State Univ. Press.

Zilliox, Henri:

- 1976 *On nous appelait Gardiens de Fous*.
Paris, Privat.