

Lisa Blackman*

Escuchar voces y corporización

Resumen | Este artículo presenta reflexiones sobre casi veinticinco años de trabajar sobre los temas que el fenómeno de la alucinosis auditiva presenta a los estudiosos interesados en la corporización y la salud mental. Mi interés por el tema nació de mi experiencia personal de vivir y crecer con una madre diagnosticada con serias dificultades mentales, y de la manera en que se desarrolló mi comprensión a partir de mis colaboraciones a largo plazo con *Hearing Voices Network* [Red de la Escucha de Voces; en adelante HVN, por sus siglas en inglés]. El artículo se sitúa dentro de los temas que surgen de la cultura psiquiátrica británica, pero tengo la esperanza de que mis reflexiones brindarán importantes sitios, vínculos, conceptos y prácticas que puedan ayudar a aquellas personas que trabajan en el área de los estudios del cuerpo en contextos más transnacionales a realzar y desarrollar sus propias prácticas analíticas y críticas. La discusión estará centrada sobre las prácticas de un movimiento de usuarios psiquiátricos, la *Hearing Voices Network* (HVN), que propone un desafío radical al ordenamiento de cuerpo, cultura e identidad en la producción y entendimiento de la psicopatología, y específicamente del fenómeno de la alucinosis y la audición de voces. El artículo examinará la importancia de la afectividad, la cuestión de la 'relacionalidad', y de la corporización y la corporalidad (*embodiment*) en la comprensión de la relación existente entre los requerimientos de desempeño de la biopsiquiatría, las prácticas transformadoras de la HVN, y la generación y transformación de la subjetividad.

Embodiment and Voice Hearing

Abstract | This article will reflect on almost twenty five years of working on issues that the phenomenon of voice hearing presents to scholars interested in embodiment and mental health. My interests stem from my personal experience of living and growing up with a mother diagnosed with severe mental health difficulties, and how my understandings have developed from my long-standing collaborations with the *Hearing Voices Network* (HVN). The article is situated within issues that emerge from British psychiatric culture, but I hope that the reflections will provide important sites, links, concepts and practices that might help those working in the area of body studies within more transnational contexts to further shape and develop their own analytic and critical practices. The discussion will center on the practices of a psychiatric user movement, the *Hearing Voices Network*, that provide a radical challenge to the alignment of body, culture and identity in the production and

* Goldsmiths College, University of London, Gran Bretaña.

Correo electrónico: l.blackman@gold.ac.uk

understanding of psychopathology and specifically the phenomenon of voice hearing. The article will consider the importance of affectivity, relationality and embodiment in understanding the relationship between the performative injunctions of bio-psychiatry, the transformative practices of the HVN and the production and transformation of subjectivity.

Palabras clave | escuchar voces – enfoques socio-antropo-psicológicos y analíticos de la corporización – intrincación, subjetividad y trauma – psicopatología

Keywords | hearing voices – socio-anthropo-psychological and analytical approaches of embodiment – subjectivity, trauma and entanglement – psychopathology

La *Hearing Voices Network* (HNV)¹

Antes de discutir los importantes temas teóricos y analíticos que surgen de considerar la cuestión de la corporización (*embodiment*) en el contexto de la alucinosis auditiva, y la escucha de voces, quiero ocuparme de las prácticas de la HVN, y la reconfiguración radical de este fenómeno (a veces, inclusive, referido sólo como alucinaciones) que ha tomado forma, ha sido desarrollado y vivido por las personas que oyen voces, y que se halla entrando en una nueva fase de acuerdo con las formulaciones y los contextos actuales.

La *Hearing Voices Network* (HVN) es una red internacional de alianzas entre usuarios de servicios, profesionales, familias, cuidadores y amigos de personas que oyen voces, o simplemente de escuchantes de voces, que se originó en los Países Bajos y que se encuentra ligada al trabajo pionero de dos psiquiatras holandeses, Marius Romme y Sandra Escher (1993), y que fue traída al Reino Unido por Paul Baker,² presidente de Intervoice en 1988. Los comienzos de la red [de la escucha de voces] están vinculados con la aparición de Marius Romme y una de sus pacientes, Patsy Hague, en un popular programa de la televisión holandesa. Ella se refirió a su experiencia y a su teoría de por qué escuchaba voces. Esto se basaba en su lectura de una teoría sobre la conciencia

1 Para comodidad en la lectura de este artículo, hemos preferido conservar el nombre de *Hearing Voices Network* [o HVN, por sus siglas en inglés] en las ocasiones en que la autora cita dicha iniciativa. Hemos traducido la HVN como “Red de la Escucha de Voces”. (Revisión de la traducción del inglés y notas por Maya Aguiluz Iburgüen, en adelante N. de la E.)

2 Paul Baker era trabajador de apoyo con base en Manchester, cuando asistió a una conferencia en Trieste en 1988 titulada “La cuestión de la psiquiatría”, patrocinada por la Organización Mundial de la Salud. Allí oyó hablar de Patsy Hague y Marius Romme. Además de dar a conocer a la HVN en el Reino Unido, también fundó Intervoice, una alianza internacional de personas que oían voces, sus amistades y algunos profesionales de confianza. Se puede obtener información en <http://www.intervoiceonline.org/>

bicameral, escrita por el controvertido psicólogo Julian Jaynes (1976). La respuesta al programa fue sorprendente, pues más de setecientas personas que oían voces se pusieron en contacto con Romme. Pudo establecer que había gran cantidad de escuchantes de voces que nunca habían estado en contacto con una atención psiquiátrica. El interés de Romme se desplazó, entonces, hacia los tipos de explicaciones no psiquiátricas y las estrategias para salir adelante que habían desarrollado estos individuos para manejar sus voces. El hecho de oír voces suele ser considerado como indicio de enfermedad mental. Por cierto, esta interpretación es un factor central en los sistemas diagnósticos de la psiquiatría y en la mayoría de las formas de tratamiento psicológico. Las evidencias que han surgido sugieren que oír voces es un fenómeno mucho más común de lo que se creía, y que aquellos que desarrollan explicaciones no psiquiátricas para sus voces pueden convivir con ellas bastante bien. Esta información constituyó la base de las metas y la misión de la HVN. Inicié mi trabajo de investigación con la HVN a principios de 1990 en Gran Bretaña, cuando unas pocas y comprometidas personas que oían voces, muchas de las cuales desgraciadamente ya no están con nosotros, dedicaron sus energías, trabajo y pasión a establecer el primer grupo de escuchantes de voces en Manchester, manejado exclusivamente sobre una base no lucrativa, con el objeto de crear una alternativa a lo que ofrecía entonces la psiquiatría. Retrospectivamente, resulta fácil sentir nostalgia por aquellos años, que yo experimenté como de intensa camaradería y esfuerzos por trabajar por encima de diferencias de clase, raza, género y sexualidad. Recuerdo ese tiempo lleno de esperanza respecto a la posibilidad de crear futuros diferentes para muchas personas que vivían con dificultades severas de salud mental.

Por entonces la red tenía metas y reglas muy claras que establecían las maneras en que podrían hacerse efectivas las relaciones entre personas que escuchaban voces y los profesionales. Las metas de la red eran crear las condiciones por medio de las cuales los individuos pudieran desarrollar estrategias efectivas para manejar y sobrellevar sus voces. Un lugar clave para este desarrollo fue el grupo de autoayuda administrado *por* y *para* oyentes de voces, y que soslayó la relación habitual entre el profesional y el integrante del grupo. Quienes escuchan voces son consideradas expertas por su experiencia, por lo que, si se les brinda apoyo apropiado, han de ser capaces de explorar y encontrar la mejor estrategia para la administración de sí mismos. El modelo biomédico, aunque no se le rechaza ni representa una oposición abierta, fue propuesto simplemente como posibilidad de construir la propia identidad de los escuchas. Se podría argumentar que la red es ilustrativa de la ética consumista que acecha la administración de la salud en culturas liberales avanzadas (Giddens 1991; Stacey 1997). Sin embargo, aunque la ética de la HVN puede describirse como pluralista,

las restricciones y limitaciones del discurso biomédico vigente son centrales en la clase de relación reflexiva que se genera al interior de la red.

Durante la investigación combiné, por una lado, la etnografía mediante la cual incorporaba las narraciones sobre las vidas y las voces de los y las oyentes de voces, y por otra, las genealogías con respecto al surgimiento dentro de la psiquiatría de la audición de voces, hasta ser consideradas como un fenómeno patológico fundamental, calificado genéricamente como alucinaciones auditivas. Todo esto lo ubiqué dentro del contexto de trabajos realizados sobre corporización y psicología crítica, con el objeto de ayudarme a comprender los temas teóricos y analíticos involucrados. Los resultados de este proceso fueron reunidos en un libro, *Hearing Voices: Embodiment and Experience* [Escuchar voces: corporización y experiencia] (Blackman 2001) y representa una crónica histórica del surgimiento y de la manera como fue tomando forma la red de escucha de voces, HVN, a lo largo de la década de 1990. Fueron centrales para el entendimiento de esto tanto los trabajos de Foucault (1990) sobre ética y técnicas del yo como la antropología de la corporización cultural, [particularmente de los estudios de Thomas Csordas (1994; 2002)], así como los trabajos feministas sobre el cuerpo (por ejemplo, Franklin (1998)). El libro *Hearing Voices* [Escuchar voces] se centraba sobre las técnicas clave que eran promovidas y apoyadas por la HVN para su adopción por parte de las personas que oían voces, mismas que, en mi experiencia y en la de muchas personas que oyen voces, estaban generando transformaciones profundas en la subjetividad y experiencias corporizadas de voces.

Desde entonces he argumentado extensamente que estas prácticas desafían los supuestos de la psiquiatría biológica, que ha partido de la presunción de que hablar con la persona oyente de voces, acerca de esas voces, concluirá en un reforzamiento de una realidad ligada a un trastorno bioquímico. Allí donde la psiquiatría trabaja *contra* las voces, la HVN trabaja *con* las voces. Más que restarles importancia o negar las voces, la HVN estimula a quien las oye a aceptarlas y enfocar su atención sobre ellas, escucharlas e interactuar con ellas de manera particular.

Cuando hacía mis investigaciones, se instaba a las personas que oían voces a dedicarse a ciertas actividades y prácticas del yo enfocadas sobre dichas voces. Esto incluía tomar nota de lo que decían, reproduciéndolas dentro del contexto del grupo de autoayuda, repitiéndolas en voz alta para uno mismo y compartiéndolas con otras personas de confianza.

Como parte de este esfuerzo Ron Coleman, quien oía voces, y eventualmente fue coordinador de la HVN en el Reino Unido, y el enfermero psiquiátrico Mike Smith trabajaron juntos para producir un manual de autoayuda para escuchantes de voces. Dicho manual estuvo concebido para ayudar a las personas a trabajar con sus voces con el objeto de transformar su experiencia corporalmente

sentida y vivida de dichas voces (Coleman y Smith 1997). El manual funcionaba como una tecnología de autoproducción, que alentaba a la persona que oía voces a comprender, poner en contexto, organizar, aceptar y trabajar con las voces. El cuaderno de ejercicios estaba dividido en secciones que materializaban a los diferentes elementos en una práctica de escritura rutinaria y sistemática. El manual actuaba en gran medida como una herramienta confesional. Permitía que los individuos, por sus propios medios, o con la ayuda de un amigo de confianza o un profesional, repensara y volviera a vivir la experiencia de las voces. Se le presentan al oyente personas que han oído voces a lo largo de la historia, que han experimentado sus voces como fuentes de inspiración, más que como experiencias dolorosas y aisladas.

El acto de enfocarse sobre las voces, anotarlas, compartirlas y tratar de escuchar sus contenidos, produjo transformaciones profundas tanto en el ser como en la valoración del proceso de transformarse. Observé esto en el interior de los grupos a los cuales asistí como escuchante honoraria —es decir, alguien que se convierte en un interlocutor de confianza, principalmente a partir de mi propia historia al haber crecido con una madre que oía voces. Sin embargo, las transformaciones que atestigüé no se debían a un salto de fe de tipo cognitivo, o a un cambio de creencias sobre la naturaleza de las voces por parte de quienes las escuchaban. Por el contrario, mi argumentación recayó en la necesidad de los individuos de contar con una especie de apoyo espiritual o “ayuda del otro” (Foucault 1990, 53); una especie de copresencia y cogestión. Esto es donde los otros miembros de la red ofrecían tipos específicos de guía y asesoramiento, y se reconocía que, para que las prácticas funcionaran, las voces debían ser distribuidas, compartidas, apropiadas y enfrentadas por el grupo, entendiendo que las voces eran posiblemente más afines al fenómeno relacional que vuelve borrosas las distinciones entre el yo y el otro, el pasado y el presente, lo material y lo inmaterial. Este es el aspecto de la corporización de las voces escuchadas que he explorado en mi libro más reciente: *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation* [Cuerpos inmateliales: Afecto, corporización, mediación] (Blackman 2012). La reunión del grupo de “autoayuda” fue uno de los sitios centrales en donde se pusieron en práctica estas técnicas transformadoras. En el interior de las reuniones, a través de los procesos de reversión que ya he descrito esquemáticamente, se estimulaba a las personas que también desarrollaran su propio marco de referencia. Estos marcos incorporaban diferentes maneras de entender y llevar a cabo la propia identidad de la persona oyente de voces. Aunque el discurso biomédico siempre estuvo presente como marco posible, en gran medida fue rechazado por la preponderancia de la negación ante la realidad de este tipo de escucha. Según la HVN esta negación es parte nuclear de las prácticas biomédicas y una de las razones principales por las cuales los usuarios

de estos servicios pasan tantos años dentro del sistema psiquiátrico, en un ciclo continuo de crisis, negación, comprensión, recuperación, recaída y crisis.

La relación entre afectividad, cuerpo y cultura aparece bajo una nueva luz dentro de las prácticas ofrecidas por la HVN. En primer lugar, se reconfigura la distinción entre el yo y el otro, que es central para la significación que tienen las voces en la biomedicina. Más que invitar a la persona a superar o negar las voces, objetivadas como “no yo”, se la invita a hacer amistad con las voces, integrarlas e incorporarlas en la vida de la persona. Este es un punto importante

La relación entre afectividad, cuerpo y cultura aparece bajo una nueva luz dentro de las prácticas ofrecidas por la Red de quienes oyen voces. Más que invitar a la persona a superar o negar las voces, objetivadas como “no yo”, se la invita a hacer amistad con las voces e integrarlas en la vida de la persona

dado que a mucha gente con alucinaciones auditivas no las molestan las voces positivas. Muchas veces las describen como fuentes de apoyo y orientación, a la manera de un buen amigo. En ocasiones *no quieren* entablar diálogo con voces más negativas u ofensivas, o prefieren elegir en qué lugar y momento escuchan las voces. A las personas que oyen voces se les pidió que desarrollaran un perfil de cada una de las voces que oían. Establecer, por ejemplo, si eran masculinas o femeninas, si daban órdenes o consejos, si eran abusivas o positivas, jóvenes o viejas. Más que negar voces no deseadas, se les fomentó que las confrontaran por medio de la construcción de alianzas con voces deseadas. De

esta manera, la persona podía trabajar con las voces a través de la ayuda y el apoyo que recibía de las voces positivas. Estas prácticas contribuyen a generar economías emocionales, afectivas y corporales muy diferentes y, de manera asociada, experiencia sensorial, sentida. Por medio del recurso de entablar un tipo particular de diálogo con sus voces, se transforma la experiencia de los mismos procesos bio-socio-psicológicos que generan las voces [compárese con Blackman (2001) para una discusión extensa].

Enfermedad y narrativa

A medida que fue progresando la Red de escucha de voces, HVN, se produjo el reconocimiento de que narrar las historias de las y los oyentes de voces constituía una parte cardinal del proceso de desafiar la tenacidad y el arraigo de la bio-psiquiatría y las estigmatizaciones que soportan las personas que oyen voces.

Desde un comienzo, tales estigmas se deben a la lógica de pérdida y al déficit que para muchos permea el diagnóstico psiquiátrico. En los primeros días en Manchester, este desafío se hacía efectivo por medio del boletín de la HVN, una publicación mensual a la que podían suscribirse por una pequeña suma las personas que oían voces, sus familiares, amigos y profesionales, y en donde se presentaban en forma esquemática las biografías de quienes oían voces y estaban afiliadas a la red. Además de incluir en cada edición, poemas y relatos de oyentes de voces, el boletín contenía información sobre el desarrollo de la red, instrucciones para integrar grupos de escuchantes de voces en diversas partes del Reino Unido, colaboraciones escritas por activistas destacados dentro de la red, (Paul Baker, Terry McCaughlin, Julie Downs, por citar algunos) y la difusión de eventos y conferencias de la Hearing Voices Network. Estas últimas fueron legendarias entre las actividades de la red, ya que brindaban la oportunidad de reunir a las personas oyentes de voces con los profesionales, pero con la condición importante de que a dichos profesionales se les desalentaba, y muchas veces se evitaba a que redujeran la complejidad de la experiencia de este tipo de escucha, según los lineamientos de su teoría predilecta, fuera ésta biomédica o cognitiva. El propósito era lograr que todo oyente de voces fuera escuchado tomando en serio sus propios marcos de referencia.

Desde mi particular experiencia, el poder de la red estuvo relacionado con dos relatos de oyentes, que se volvieron emblemáticos de la fuerza del movimiento para desafiar el paradigma biogenético que, de manera primordial, asigna una base molecular y bioquímica a la psicopatología. Ambos relatos alinearon el oír voces con el abuso, y el trauma del abuso regresaba bajo la forma de voces, obsesionando a la víctima y obligándola a tratar de narrar de alguna manera las inenarrables experiencias que se le habían impuesto. La primera de estas narraciones es la de Patsy Hague, a quien ya se mencionó en este artículo, la persona con alucinaciones auditivas quien desafió a su psiquiatra, Marius Romme, a que tomara sus voces en serio. Es importante que Intervoice³ la considera cofundadora de la red, aunque sus contribuciones son frecuentemente pasadas por alto por comentaristas contemporáneos, quienes narran la historia de la red como consecuencia exclusivamente de los actos heroicos de Romme. Como víctima de abuso sexual, el precepto de interpretar sus voces como una forma de psicopatología evitó que ella pudiera expresar a un profesional de su confianza el dolor y el horror del abuso. Que Marius Romme pudiera ser persuadido de la importancia de empezar a escuchar a Patsy y sus voces constituye un momento fundamental en la formación del movimiento y del desafío aún vigente de cómo

3 Véase <http://www.intervoiceline.org/about-intervoice/patsy-hague-co-founder>

puede uno escuchar a través de y con la voz del otro, como profesional, amigo, familiar o estudioso. Volveré a este punto más adelante.

El segundo relato paradigmático fue el de Ron Coleman, quien se convirtió en coordinador de la HVN para el Reino Unido durante muchos años, y cuyas inspiradas narraciones públicas de sus experiencias con alucinaciones auditivas se tradujeron en parte de la prehistoria de la HVN, brindando bases para su creciente éxito y suscitando el interés por parte de neurocientíficos y académicos de los estudios literarios y las humanidades.⁴ Aunque la narración de Ron ha sido reformulada de manera particular en un libro reciente del periodista británico Will Storr,⁵ prefiero dar mi propia versión, basada en mi experiencia de conocer a Ron mientras asistía a su primer grupo de autoayuda de la HVN en Manchester, en 1991, además de colaboraciones subsiguientes que abarcaron desde mediados hasta fines de esa década.

Ron asistió a su primera reunión de grupo acompañado por su trabajadora social de apoyo, Lindsay Cook. Estaba sometido a un protocolo obligatorio en un hospital psiquiátrico y habían tenido que persuadirlo a que asistiera a la reunión, dado que no estaba nada convencido por la ética de autoayuda que había encontrado hasta ese momento. Ron nos ha brindado una crónica emotiva de sus voces y su recuperación y transformación, a la cual los lectores interesados pueden acceder en línea,⁶ mientras yo en adelante me enfocaré sobre las partes del relato de Ron que más repercusiones tuvieron en mí. Cuando se le preguntó en la reunión acerca de las voces que oía, fue retado por Anne Walton, una integrante del grupo que también oía voces, quien sugirió que las voces eran reales, significativas, y que debían ser tomadas en serio (en lugar de ser menospreciadas

4 Existe un proyecto en curso financiado por Wellcome en el Reino Unido, llamado "Hearing the Voice" [Escuchar la voz] que reúne a neurocientíficos con las humanidades médicas y con los estudiosos literarios. Véase <https://www.dur.ac.uk/hearing-the-voice/>

5 En su libro titulado *The Heretics: Adventures with the Enemies of Science* [Los herejes: Aventuras con los enemigos de la ciencia] (véase la publicación por editorial Picador, en el 2013), Storr presenta su entrevista con Ron Coleman, atrayendo y fijando la atención del lector mediante una narración en tono de comedia, en lugar de presentar los horrores muy reales que Ron padece. He escuchado la historia de Ron muchas veces, pero nunca me he sentido obligada a reírme de la manera en que lo hice al leer semejante crónica, que apela a la sátira para transformar a la psiquiatría en motivo de chiste, haciéndolo ostensiblemente a expensas de Ron. Por lo tanto, no usaré esta crónica en mi repetición de la historia, pero estoy reconociendo que, merced a la posición de Storr como periodista eminente, es probable que se transforme en un elemento definitorio del proceso que da forma al pasado de la HVN y, consecuentemente, los rumbos potenciales y futuros de la organización. Lo que se halla en juego es la manera en que se le está dando forma al archivo en relación con la HVN en el presente, y los contenidos subyacentes de este archivo en términos de genealogías desplazadas y narraciones sumergidas.

6 <http://www.roncolemanvoices.co.uk/the-ron-coleman-story>

y potencialmente suprimidas por medio de fármacos neurolépticos). Esta intervención representó un momento clave en el largo proceso de recuperación de Ron y su transformación de un antiguo “ex paranoico esquizofrénico” en una persona que oye voces y sobreviviente del sistema de salud mental. Como lo expresa él mismo, es psicótico y orgulloso de serlo, y esto no debe ser tomado como una declaración frívola. Ron y yo hicimos un documental juntos en 1997, titulado *Inside Looking Out: Personal Perspectives* [Estando adentro mirando afuera: perspectivas personales]. El documental fue financiado por el Servicio de Libertad Condicional de Londres Céntrico y por un grupo de construcción de viviendas de interés social; su objetivo era desafiar el temor, los prejuicios y las fobias de los profesionales que trabajaban con personas que oían voces. Como parte del documental organizamos una conferencia en Goldsmith’s, titulada *Feling FINE* [juego de palabras que, en una primera lectura podría traducirse como “sintiéndose bien”, pero donde *FINE* es utilizado como acrónimo para “*Fucked up, neurotic and emotional*” [o “jodido, neurótico y emocionalmente inestable”], en la que Ron narró su experiencia con voces a los estudiantes. Ron habló de sus voces y de su origen traumático: el sacerdote que abusó de él cuando era niño y su primer amor, que murió trágicamente. Como explicó en esa ocasión, oye muchas voces, pero en la conferencia se concentró sobre aquellas voces que hablan y contextualizan estas experiencias en el marco de eventos tan traumáticos. Eventos a los que tal vez no hubiera podido sobrevivir de no haber sido por la HVN, como narra coherentemente. Estas narraciones son muy diferentes de aquéllas que encontramos habitualmente en las crónicas anti estigma en el Reino Unido y otros países neoliberales, que se han caracterizado por el enfoque de que “la enfermedad mental es una enfermedad como cualquier otra (Read, et al. 2006). El propósito de estas campañas es normalizar la psicopatología de tal manera que se reduzcan la intensidad y la frecuencia de los estigmas y la opresión que experimentan frecuentemente las personas con diagnósticos de enfermedad mental. Sin embargo, lo que es más llamativo de estas campañas es su estrepitoso fracaso, con el hallazgo subsecuente de que muchas veces incrementan el temor y los prejuicios del público, confirmando las fobias prevalecientes en la sociedad en el sentido de que la enfermedad mental es un evento biológico aleatorio que está más allá de cualquier tipo de control (Read, et al. 2006). En un contexto contemporáneo, la HVN está logrando popularidad internacional debido al éxito y eficacia narrativa de una conferencia TED dictada por Eleanor Longden, una inglesa que oye voces, cuya historia titulada *Learning from the voices in my head* [Aprendiendo de las voces en mi cabeza] ha captado la atención de los medios, las revistas tradicionales de psicología como *Psychology Today*, y ha ayudado a consolidar y orientar las atenciones de una gama de investigadores que abarcan las ciencias y las humanidades, que han empezado

a tomar en serio a la HVN de una manera que hubiera resultado impensable en la década de los noventa del siglo pasado.

En esta coyuntura quiero plantear algunos aspectos que tienen que ver con las razones por las cuales enfoco la relación entre la corporización y las alucinaciones auditivas, que surgen de mi investigación, y que espero sean de utilidad para los investigadores en términos más generales. Estas reflexiones discrepan de cierta manera con algunas de las teorizaciones actualmente vigentes en el Reino Unido, Australia y los Estados Unidos de América, donde estamos presenciando el auge en el número de científicos profesionales que aseveran que la HVN comparece como un nuevo saber científico acerca de la alucinosis auditiva, y la audición de voces por cierto número de personas. Esta afirmación no es nueva. Allá en los años de 1990 era común escuchar a los psicólogos cognitivos decir que las prácticas de la HVN eran afines a ciertas formas de terapia cognitiva y que, por lo tanto, podían ser comprendidas a través del lente de la psicología cognitiva (Blackman 2001). Sin embargo, ahora estos asertos empiezan a ser abordados nuevamente por los neurocientíficos y cognitivistas quienes están explorando si el escuchar voces es un déficit cognitivo relacionado con la atribución errónea del habla interior (FERNYHOUGH y JONES 2010).

El deseo promisorio de reducir las complejidades de la corporización de las alucinaciones auditivas al habla interior y su atribución errónea, y localizar los procesos cerebrales que podrían estar fundamentando este proceso, está vinculado con inversiones (financieras y psíquicas) en unas muy definidas tecnologías de imagenología cerebral (Blackman 2012). Esto acarrea el peligro de eclipsar otras formas de comprender la corporización de las alucinaciones auditivas, que dedicaré el resto de este artículo a explorar, y que abarcan mucho más que la simplificación mencionada.

Recientemente mi trabajo retorna a la cuestión de la significación del escuchar con y a través de la voz de otro. Esto constituye, en parte, una respuesta al incremento de cognitivismo que se ha enfocado sobre la experiencia de oír voces que, aunque le cede el primer plano a las imbricaciones entre cerebro, cuerpo y mundo, plantea el riesgo de reificar la mente como cerebro, y el cerebro como una entidad estática que puede ser aislada, estudiada y fundamentada mediante escaneos cerebrales y otras tecnologías. Aunque las neurociencias cognitivas reconocen que las mentes y los cerebros se encuentran situados, entrelazados y corporizados, se puede argumentar que tales enfoques se hallan limitados por la manera en que se emplean casi ineludiblemente las imágenes para interpretar al cerebro como un órgano espacializado y localizado dentro de la cabeza. Estas imágenes actúan como potentes atractores para pensar sobre temas vinculados con la mente, la psique y la corporización, a través de una topografía de la mente que reduce una amplia gama de procesos complejos a la

glutinosa materia del cerebro como el órgano o sede de la mente. Se pueden identificar problemas similares con la percepción de “extremidades fantasma”, donde una persona experimenta algo que es fenomenológicamente “real” para ella, pero que no puede ser vista en el sentido metodológico convencional. Tanto la extremidad fantasma como la alucinación auditiva pueden ser visualizadas de maneras específicas por medio de escaneos imagenológicos, e incluso localizadas en áreas específicas del cerebro. Sin embargo, este neuro-reduccionismo no puede capturar ni contener experiencias que, además, se extienden más allá de los límites y fronteras del fijo y estático “cuerpo cartesiano”. Vivian Sobchack (2010) ha propuesto recientemente un método de “autobiografía fenomenológica” para atender las experiencias cambiadas de morfología psíquica y corporal que acompañaron su propia experiencia con una extremidad fantasma. Sobchack (2010) explora la “doble cara” del cuerpo en relación con su experiencia de morfología cambiada y cambiante, tanto psíquica como corporal, tras la amputación de su pierna y la posterior incorporación de una extremidad protésica.

Muchos filósofos, incluyendo a Drew Leder (1990), han escrito sobre las paradojas de la corporización, en las cuales el cuerpo puede estar tanto ausente como presente, y ser sujeto y objeto. Los cuerpos son procesos que se definen por su apertura al mundo, pero fenomenológicamente esta capacidad para afectar y ser afectado se vive de maneras complejas y frecuentemente contradictorias. El concepto de Leder (1990) de “dis-apariencia” captura la manera en que el cuerpo puede retirarse y existir en el trasfondo de la experiencia —lo que él llama la presencia ausente del cuerpo— o situarse en primer plano en experiencias tales como el dolor. Describe esta “disapariencia” del cuerpo, en el que dicho cuerpo puede ser experimentado como poseyendo una cualidad “semejante a una cosa” (o al de un ente), y aun experimentarse como separado de la mente/conciencia. Sobchack se basa en estas conclusiones para explorar los procesos dinámicos y cinestésicos que caracterizan tales sensaciones, además de considerar limitados otros conceptos sobre la imagen corporal para capturar estáticamente la experiencia vivida de lo que podríamos llamar, siguiendo a Featherstone (2010), el “cuerpo sin imagen”. El concepto de Sobchack de “imagenación morfológica” se ocupa de los procesos más afectivos que caracterizan a las incorporaciones y extensiones del cuerpo, y que se imbrican de fondo

*Los cuerpos son procesos
que se definen por su
apertura al mundo, pero
fenomenológicamente esta
capacidad para afectar y ser
afectado se vive de maneras
complejas y frecuentemente
contradictorias*

con los aspectos psíquicos, corporales y simbólicos de nuestro ser y nuestro devenir.

El trabajo de Sobchack ha sido de utilidad para referirme a la fenomenología de la alucinosis y la audición de voces, tema de este artículo. No obstante, las dimensiones más intercorporales y relacionales de la percepción de voces que exceden la autobiografía reflexiva de quien las oye, resultan menos sencillas de entender. A manera de ejemplo, he encontrado que muchas personas escuchan las voces de personas a quienes no conocen, y las perciben como si procedieran de un más allá. Sienten entonces como si sus pensamientos estuvieran siendo dirigidos desde otro lugar, y, en efecto, tales experiencias de posesión y automatismo desempeñan frecuentemente un papel clave en la manera como las voces son oídas. Las voces provocan confusión en las distinciones entre dentro y fuera, el yo y el otro, lo material y lo inmaterial, e incluso entre lo viviente y lo muerto.

Una técnica que se está usando en la HVN que reconoce los límites de las entrevistas convencionales para comprender este fenómeno se llama “diálogo de voces”. Esta técnica resulta interesante porque parte de la suposición de que el “investigador”, el profesional, o incluso una persona de confianza dispuesta a oír voces, es un participante activo o actuante dentro del proceso de oír dichas voces. El diálogo de voces es una intervención que crea las condiciones para que las voces puedan ser oídas y distribuidas más allá de las personas que las experimentan. La persona que oye voces puede vocalizarlas de tal manera que la “tercera persona” pueda hablar y responder a ellas y así desarrollar su propia relación, experimentando algo de lo que la persona que las oye pueda sentir, pensar y oír respecto de ellas (Blackman 2010). Las motivaciones éticas para escuchar parten de que oír voces es un proceso activo que involucra al investigador en procesos dinámicos de cambio y transformación. Lo que quiero hacer es hablar un poco acerca de cómo desarrollé esta comprensión en mi trabajo, particularmente en trabajos más recientes (Blackman 2012).

En el seno de la HVN se ha vuelto un anacronismo considerar a las voces como percepciones irracionales o indicios patológicos. Más bien, es más común —y frecuentemente más útil para la persona que oye voces, tal como he descrito— enfocar sus voces como modalidades de memoria. Las voces se comunican con quien las oye y con otros, y podrían facilitar una conexión y acercamiento con traumas, abusos, pérdidas y amores. La relación entre la percepción de voces y el trauma y el abuso ha sido bien establecida al interior de la HVN, y nos retrotrae al caso de Patsy Hague, la persona que oía voces que desafió por primera vez al psiquiatra Marius Romme a que tomara en serio y escuchara con ella las voces que ella oía. El vínculo entre la alucinación auditiva y el trauma histórico, tanto en el contexto de la historia personal del individuo como de

experiencias de traumas históricos que han sido reprimidos, es algo en que me he estado interesando cada vez más. Quiero dedicar algo de tiempo en esta sección hablando de ciertos trabajos que se han transformado en modos de pensar realmente importantes para mí, que me conectan con mi propia experiencia de escuchar, como niña y como adulto, las voces de mi madre. Mis propias experiencias tienen analogías con las de una académica de estudios culturales estadounidense, Grace Cho (2008), cuya madre también oía voces. Tomó la experiencia de oyente de su propia madre como tema para su tesis de doctorado, proceso que describe en su fascinante libro titulado *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, Silence and the Forgotten Korean War* (2008) [“El asedio fantasmal de la diáspora coreana: la vergüenza, el secreto, el silencio y la guerra olvidada de Corea].

Con el objeto de escuchar el relato de su madre, Cho tuvo que descubrir algo de su historia que nunca había sido contado, y de lo que nunca se hablaba, por lo menos no de manera directa y consciente. La madre de Cho fue parte de la diáspora de mujeres coreanas, que migraron a los Estados Unidos de América al final de la Segunda Guerra Mundial como esposas de soldados estadounidenses; es decir, se habían casado con soldados norteamericanos que habían ocupado Corea en la línea divisoria que separaba la parte norte del país de la sur. La madre de Cho nunca le habló a Grace sobre la historia de su migración; lo que la rodeaba eran patrones de vergüenza, secreto y silencio. La historia de la madre de Cho era emblemática de muchas mujeres coreanas que, en la literatura del trabajo social, habían viajado de la pobreza rural en Corea a la psicosis en los Estados Unidos. Cho sentía que las voces de su madre eran fantasmales interlocutores del pasado y, con el fin de construir las posibles condiciones de su existencia, y lo que podrían tener que decir, realizó su propio viaje y lo reconstruyó en su libro.

En su libro Grace Cho se pregunta: ¿qué significa *ver* a través de la voz de otra persona? El énfasis sobre *ver* en lugar de escuchar llama nuestra atención al concepto de sinestesia. Dicho concepto parte del principio según el cual los sentidos no trabajan en aislamiento, sino con interdependencia, co-existiendo y co-produciendo la posibilidad de la percepción corporizada. En este sentido podría ser posible *ver* a través de la voz de otra persona. Las investigaciones sobre sinestesia han sido sustanciales dentro del estudio de los afectos, y particularmente en el trabajo germinal del teórico de los afectos, Brian Massumi (2002), quien ha usado este concepto para referirse a aquellas formas de memoria corporizada que caen fuera de las reflexiones y deliberaciones conscientes de las personas pero, no obstante, las orientan en el mundo. Para Massumi la memoria del cuerpo se encuentra primordialmente encarnada mediante la propiocepción, que participa de los procesos del sistema nervioso central, y se manifiesta

a través de las formas corporales del *habitus* (Blackman 2010). Por su parte, Grace Cho (2008) extrae este concepto de un aparato sensorial distintivamente humano y gira su atención hacia aquellos procesos y prácticas socio-técnicos de transmisión de la memoria que se presentan de maneras selectivas, y generan tecnologías de la escucha que ella equipara con formas de percepción mediada.

Grace Cho (2008) supone, por lo tanto, que las voces tienen algo que decir, y que deben ser oídas. La cuestión de cómo escuchar, sin embargo, no es simple y directa, ni está arraigada en las prácticas del sujeto hablante. Para poder escuchar, Cho se valió del cine y prácticas artísticas, frecuentemente usadas por una segunda generación de coreanos estadounidenses que crecieron en contextos de secretismo y silencio y que expresaban sus experiencias a través de sus obras de arte. En otras palabras, dichas experiencias al no poder ser contadas simplemente en forma narrativa, encontraron modos de ser representadas no-representacionalmente. En algunos sentidos, las historias experimentadas entraban dentro del terreno de lo no representable, por lo que Cho opta por reconstruir esa no representabilidad de lo que pudieran decir las voces de mujeres coreanas apelando a historias secundarias durante la guerra de Corea. Devela la profunda vergüenza de muchas mujeres transformadas en las novias y esposas de militares estadounidenses, luego de haber trabajado como prostitutas en las bases del ejército estadounidense en Corea, una especie de sistema de prostitución militarizado, en donde algunas se encontraron con sus futuros maridos, y emigraron eventualmente a los EE.UU. El término que en coreano describe esta situación es *yanggongju*,⁷ vino a funcionar como una palabra extremadamente vergonzosa y denigrante para las mujeres involucradas hasta que aparece a la manera de un secreto traumático que ha quedado oculto en muchas mujeres coreanas.

Cho explora de qué manera esa historia no dicha puede transmutarse en alucinación, que vuelve a rondar fantasmalmente a la generación siguiente hasta convertirse en una figura distribuida en el tiempo y el espacio. Para realizar esta exploración, ella retoma de otros estudios existentes la noción del acecho fantasmal que atraviesa dos o más generaciones. Así, en su libro, examina películas como *Soul's Protest* [Protesta del alma], un filme que dramatiza un evento en el cual un barco japonés que transportaba prisioneros de guerra coreanos de regreso a Corea fue hecho explotar, supuestamente por la propia tripulación de Japón, que había abandonado la nave antes de un fuerte estallido que adelantó el final hundimiento. Este episodio es referido por mucha gente en la actualidad como “El Titanic coreano”. La autora arguye que tecnologías de los

⁷ La palabra *yanggongju* admite varios sentidos que oscilan de la ‘princesa occidentalizada’ a la de ‘puta de los yanquis’ [N. de la E]

medios, como la filmación, permiten vislumbrar el posible trauma que condujo al ocultamiento de este fantasma, y trabajar con un concepto de “visión diaspórica”. Ésta es una forma de percepción mediada o distribuida que permite a una persona recordar una historia que nunca ha sido contada. En su argumentación, Cho sostiene que la percepción distribuida permite atraer traumas hacia el ámbito social que han sido suprimidos o silenciados, de tal manera que las voces puedan ser escuchadas. No se trata de dar precisión histórica a un evento traumático, sino de escenificar aquello nunca dicho, que de cierta manera es irrerepresentable puesto que las historias oficiales jamás documentaron el evento. Se trata literalmente de un evento escrito fuera de la historia. Este es un enfoque adoptado cada vez más por usuarios del servicio de la Red de escuchas de voces, HVN, tales como Jacqui Dillon, actual coordinadora para el Reino Unido de HVN, quien ha estado activa en las campañas para reconocer *la disociación* no solamente como una debida respuesta al abuso sino también para fundamentar el hecho de que para volver audibles esas voces de quienes las escuchan, resulta importante que puedan vincular sus propias microhistorias de trauma y abuso con las historias institucionalizadas. Reconoce asimismo la dificultad de las personas que oyen voces, en circunstancias en que la violencia contra niños y niñas bajo esquemas organizados de abuso sexual infantil y pedofilia, en los que han sido obligados a participar, inclusive por miembros de su propia familia, apenas ahora empiezan a ser expresadas y demostradas en historias oficiales e institucionales (Romme, Escher, et al. 2009).

La vinculación entre las campañas en favor del relato de las historias de secreto y silencio, de usuarios del servicio de la Red de escuchas, así como el estudio de Cho, constituye una vía para relacionar lo que Davoine y Gaudilliere (2004) llaman “*historias más allá del trauma.*” Con ellas se trata de conectar estas historias nunca antes narradas —tampoco autorizadas ni documentadas— dentro de las historias institucionales, como por ejemplo la olvidada guerra de Corea con sus microhistorias de trauma y vergüenza. Davoine y Gaudilliere son analistas que durante más de tres décadas han trabajado sobre la psicosis y las manifestaciones psicóticas. A diferencia de otros, muchos analistas renuentes a ocuparse de los fenómenos alucinatorios prefieren, en cambio, situar su labor dentro de los confines del lenguaje y la ideación. Los autores citados han realizado una tarea pionera en el campo de la transmisión intergeneracional del trauma, enfocando de manera particular la psicosis como un intento de dar existencia a un trauma social que ha sido forcluido.⁸ Se trata de un intento por explorar

⁸ Referencia directa de Blackman a la forclusión, el mecanismo por excelencia de la psicosis en el cual opera el rechazo de un significante en la dimensión simbólica del sujeto [N. de la E.].

precisamente aquellas asociaciones en las generaciones carnales que existen genealógicamente pero que no pueden ser articuladas. Para Davoine y Gaudilliere, el sujeto es siempre el sujeto de una historia, aun cuando esos relatos puedan haber sido extirpados de lo que ellos llaman “*la narrativa social sancionada*” (2004, xii).

Esto desplazó la discusión del fenómeno de oír voces más allá de la función de la voz en el contexto de la autobiografía personal, hasta abarcar el papel de la voz distribuida en el espacio y el tiempo mediante la figura del fantasma, revelando tal vez la intrincación entre pasado y presente, lo vivo y lo muerto, lo espectral y lo real, el yo y el otro, lo humano y lo no-humano. Así, escuchar, oír o ver a través de la voz de otro exige una tecnología de la escucha de tipo diferente, basada en una manera de ver a través de formas mediadas de percepción, o lo que Grace Cho (2008) llama una “*ética de la intrincación*”. En este punto, mi posición debate acerca del requerimiento de métodos y enfoques de la corporización que puedan teorizar sobre los complejos procesos transubjetivos que son determinantes de nuestras experiencias corporizadas. Cuestiones tales como las aproximaciones a la contigüidad del cerebro-cuerpo-mundo, o el de mente-psyque-corporización conforman parte de las más acuciosas interrogaciones para quienes nos ocupamos de teorizar procesos habitualmente como de naturaleza corporal o, psíquica o psicológica. Este planteamiento básico, comparece en el impulso de mi trabajo que me ha conducido por los debates en psicología crítica y, en los últimos tiempos, al del campo de los estudios del cuerpo (Blackman 2008; 2012). Dentro de éstos, me encuentro cada vez más involucrada en el estudio de la relación entre corporización, mediación y afecto, temas a los cuales me refiero en adelante, antes de concluir, ofreciendo un recorrido por algunos de sus debates.

Economías afectivas de la escucha de voces

He sugerido que tomar a la HVN, la red de la escucha de voces, como estudio de caso trae a cuenta un conjunto de temas significativos que se encuentran presentes en la experiencia corporizada y, en particular, en la transformación experiencial de la escucha de voces. Espero haber persuadido al lector que dichos temas invitan a investigadores a considerar un modelo bastante diferente para la exploración de la compleja relacionalidad del cuerpo, los afectos y la cultura en la producción y modificación de la psicopatología. La HVN aboga por la idea de que es posible convivir con las voces por medio del recurso de reconfigurar las conexiones relacionales entre la experiencia afectiva de las mismas y el vínculo inducido del oyente con ellas. La meta de la red no es simplemente lograr un cambio en las creencias o las actitudes, interviniendo de modo cognitivo en la

transformación y evaluación de éstas. La finalidad es más bien promover un profundo proceso de des-hacer y re-hacer de la persona, que involucra un viraje en el sentido percibido de las voces. Es este viraje, en la acepción corporal, sentida, de la voz la que puede producir economías afectivas y emocionales más positivas. Esta formulación resulta interesante cuando consideramos las clases de experiencias de audición de voces que la HVN está haciendo posibles.

Una técnica del yo muy popular que suelen adoptar como marco de referencia las personas oyentes de voces consiste en considerar las voces como signos de telepatía. Este marco de referencia supone que tal escucha es un don, o una sensibilidad especial, más que un indicio patológico. Las voces se convierten en un sitio clave para el desarrollo y la transformación espirituales, y se diferencian por medio de tipos particulares de criterios: ¿Son útiles tales voces?, ¿tienen contenido profético?, ¿revelan algún significado? Sostendría adicionalmente que las clases de prácticas que despliegan quienes escuchan voces sobre la base de “re-enmarcar” las mismas, son aquellas que movilizan los tipos de economía emocional y biológica que habitualmente se asocian dentro de la psiquiatría biológica con el fenómeno de oír voces. Esto incluye las experiencias psíquicas y físicas del miedo, la aflicción, el temor, el terror, la vergüenza, la confusión y la ansiedad. De esta manera, estas experiencias muy corporales de aflicción y ansiedad, distinguidas más específicamente como síntomas psicopatológicos dentro de la psiquiatría biológica, son reconocidas de maneras radicalmente diferentes en la actividad desplegada por la red. Más que ser identificadas como signos de fracaso e inadecuación, son examinadas desde su oferta de un potencial de capacidad de *reverie* en la gestación psíquica.⁹ Las voces entonces se transforman en objetos de prácticas cuya intención es lograr el sosiego mediante técnicas de meditación y visualización; se trata de algo que he definido como prácticas de aislamiento psíquico, técnicas de simbolismo, y una economía de regímenes físicos y mentales (Blackman 2001). Al ingresar en una especie particular de diálogo con las experiencias —un diálogo que se materializa en y a través de inversiones en tipos particulares de prácticas y técnicas— las voces se integran y se incorporan de tal manera que resultan corporizadas como fenómenos bastante diferentes. Esto sugiere que la noción de práctica como un pasaje o “punto de conmutación” es un modo útil para pensar la compleja relacionalidad del cuerpo, las emociones y la cultura (véase Sedgwick 2003). En lugar de la idea de que lo biológico y lo cultural son entidades separadas que de alguna manera

9 Capacidad o función *reverie* (del francés *revêrie*: ensueño) corresponde a una concepción central en la gestación psíquica dentro de las teorías psicoanalíticas desarrolladas por Melanie Klein, Wilfred Bion, entre los más destacados, e indica un proceso de simbolización que puentes la realidad interna con la externa en la gestación psíquica [N.de la E.].

interactúan, pasamos a la noción de procesos intrincados que se encuentran, se envuelven mutuamente, se vigorizan y se franquean en tal forma que no permanecen iguales.

Las anteriores reflexiones me llevan a argumentar que la HVN ha brindado las condiciones para la puesta en ejercicio de “una visión no unitaria del sujeto” (Braidotti 2002, 5), al reconocer el carácter poroso y la permeabilidad de los límites y fronteras entre el yo y el otro, lo humano y lo no-humano, y la naturaleza y la cultura. En lugar de suponer que el sujeto es, o debiera ser, “afectivamente autosuficiente” (Brennan 2004), se admite que los contenidos afectivos, las voces, el abuso y el trauma pueden cruzar a los sujetos de tal modo que la persona oyente de voces se vuelve un conducto de procesos sobre los cuales tienen poca comprensión. No se trata simplemente de que la distinción entre el yo y el

En lugar de la idea de que lo biológico y lo cultural son entidades separadas que de alguna manera, interactúan, pasamos a la noción de procesos entrelazados que se encuentran, se envuelven mutuamente, se vigorizan y pasan de tal manera que no quedan iguales

otro se halle disuelta o descompuesta (como se supone dentro del discurso psiquiátrico), sino más bien que el sujeto es siempre un sujeto escindido o un “yo múltiple” (Littlewood 1996) que intenta ‘poner juntos’ [y mantener unidos] los componentes diversos en una subjetividad habitable y llevadera. Roland Littlewood, antropólogo médico quien ha escrito extensamente sobre cultura psiquiátrica y etnicidad (Littlewood y Lipsedge 1989), ha mostrado cómo las ideas de disociación y multiplicidad estuvieron presentes en los mismos comienzos de disciplinas tales como la psicología, la psiquiatría y la sociología (Blackman

2012). Estos entendimientos existen con variantes en diferentes suelos culturales y brindan una oportunidad para reflexionar sobre los supuestos de la subjetividad normativa, que son normalizados dentro de otros contextos transnacionales. Como sugiere Littlewood, la experiencia del sí mismo, como un fenómeno limitado claramente y sujeto a la voluntad, podría ser el modelo occidental dominante, y rebasa la cuestión de si esta ‘forma de juntura’ [subjetiva] o unidad [del sí] es biológica o cultural. Simplemente necesita un re-enmarcamiento más complejo. Esto invita a una mayor colaboración y cooperación transnacional, entre activistas e investigadores en diferentes países, como podrían ser el caso de la comunicación entre América Latina y el Reino Unido, para compartir intuiciones, reflexiones y procedimientos con los cuales podría ser posible avanzar nuevos modelos, teorías y prácticas.

Resulta claro que el fuerte énfasis sobre el *yo autónomo* que forma la base para las ciencias psiquiátricas y psicológicas en el interior de las sociedades neoliberales, impide un compromiso relacional más complejo con este ‘poner juntos los componentes de la subjetividad’, de tal manera que lo biológico no queda separado de lo cultural de una manera tan definida. En la actualidad se está produciendo una explosión de trabajo sobre la materialidad y el afecto que atraviesa las humanidades, la cual con frecuencia tiende alianzas con las ciencias, y que ofrece algún potencial para un saber conjunto. Sin embargo, la mayor parte de este trabajo no se involucra en temas de salud mental y, de manera muy importante, evade lo psíquico en sus versiones del cuerpo y la corporización que trata de poner en práctica (Blackman 2012). Esta es una omisión importante porque, cuando se abordan cuestiones relativas a la salud mental o la psicopatología, se propagan frecuentemente versiones romantizadas de esta última, y temas complejos como los que aquí he explorado son cubiertos o pasados por alto. Este es el tema de investigaciones en curso que requerirán colaboraciones transdisciplinarias y transnacionales si queremos hacerle justicia a las complejidades de la experiencia corporizada.

Conclusión

¿Cuáles son algunos de los desafíos que enfrentan las comunidades académicas interesadas en desarrollar enfoques del cuerpo, y la corporización en el contexto de la cultura psiquiátrica? Resulta claro que la muy gastada distinción entre lo biológico y lo cultural ha dado lugar a más callejones sin salida que posibilidades de pensar en serio acerca del problema de la psicopatología. Una de las conclusiones llamativas que surgen de mi estudio sobre las diferentes puestas en escena del sujeto de la percepción de voces en la HVN remiten a aquellas prácticas que partiendo del supuesto de un yo escindido lograron efectos particulares y transformaciones profundas en los sujetos. Así, ciertos marcos de sentido provistos por la cultura popular ligados con prácticas como la telepatía y la condición de médium, presumen que un escuchante de voces funciona a su vez como un conducto o punto de paso de voces que se comunican desde otra parte, pero que pueden atravesar a los sujetos. Estas prácticas han sido tomadas en cuenta en el proceso de corporización señalado a lo largo de este artículo; son prácticas que no suponen procesos de conciencia o cognición puesto que en este enfoque no se consideran los puntos claves para intervenir o reflexionar, prefiriendo en cambio trabajar con una afectividad corporalmente compleja que se siente y percibe sensorialmente más que entenderse en forma coherente. Esta visión del tema está más cerca de otras aproximaciones de la subjetividad corporizada surgidas en las re-figuraciones feministas del cuerpo (Braidotti 2002),

aparte de enfoques generados en antropología médica que no parten del supuesto de que aquello que define al sujeto humano normativo sea la autocontención racional (Csordas 1994 y 2002; Littlewood 1996). El concepto deleuziano de *devenir* retomado por Braidotti (2002) ha re-figurado el cuerpo como un proceso más que como una sustancia. Muchos que intentan “pensar a través del cuerpo” (Latour 2004; Despret 2004) consideran que este concepto es útil y que proporciona una serie práctica de conceptos para explorar el cuerpo en proceso, siempre y cuando se preste atención a las dificultades para efectuar la autotransformación, particularmente en el caso de traumas históricos y la transmutación de historias no contadas u olvidadas en voces que asedian fantasmalmente y cruzan diferentes generaciones.

Las prácticas de la HVN revierten muchos de los postulados fundacionales de la psiquiatría biológica. Estos incluyen, por ejemplo, que uno no debiera dedicarse a un diálogo con la persona acerca de sus experiencias, sino estirar la mano hacia el talonario de recetas, o peor aún, encerrar a la persona con pocas esperanzas de lograr un cambio, una transformación, o desarrollar una subjetividad soportable, con la cual poder convivir. La utilización de la palabra *sobreviviente* por grupos de usuarios como la HVN no se refiere a la capacidad de una persona para superar la enfermedad. Más bien, el término se emplea para describir la habilidad de las personas para sobrevivir a los servicios psiquiátricos, y desarrollar maneras alternativas de sobrellevar su situación y seguir interactuando. Estas estrategias de supervivencia psicológica son aquellas que, por un lado, permiten alcanzar la autogestión de sí a través de variados medios. Y por otro, exhiben los límites de las culturas delineadas de acuerdo con la lógica psicoterapéutica, y ofrecen los recursos y habilidades para convivir con experiencias en modalidades que están creando nuevas formas de subjetividad y socialidad. Estas culturas hasta el momento no reciben el apoyo de la infraestructura biomédica que, en muchos países, financia la creciente asociación de la psiquiatría con la industria químico-farmacéutica. Grupos de usuarios como la HVN existen en gran medida como organizaciones no lucrativas, mantenidas por la amistad, apoyo y generosidad, en términos de tiempo, energía y dinero, por aquéllos comprometidos con la transformación de la práctica psiquiátrica. Aunque vivamos globalmente en medio de la hegemonía de la epistemología biopsiquiátrica (Thomas, et al. 2005), la naturaleza del sufrimiento y la angustia generados por estas prácticas empiezan a crear culturas alternativas de resistencia. Trabajos sobre la corporización y el cuerpo, informados por las prácticas radicales de la HVN, procuran un mayor potencial para identificar los procesos a través de los cuales el discurso biopsiquiátrico es aceptado o refutado, y para dar cuenta de las fases complejas de traducción mediante las cuales se fabrican, se viven y se ponen en práctica el consentimiento y la resistencia. Sin embargo,

también tenemos que resistirnos a la colonización creciente de estas prácticas por parte de las formulaciones exclusivas de las neurociencias, y su apropiación de la larga historia de activismo en el interior de acciones-en-red, como la HVN, originada a la manera de una nueva ciencia en torno a la alucinosis auditiva, y la escucha de voces.

Referencias

- Blackman, L. «Embodying affect: Voice-hearing, telepathy, suggestion and modelling the non-conscious.» *Body & Society* 16, nº 1 (2010): 163-192.
- . *Hearing Voices: Embodiment and Experience*. Londres y Nueva York: Free Association Books, 2001.
- . *Immaterial Bodies: Affect, Embodiment, Mediation*. Londres y Nueva York: Sage, 2012.
- . *The Body: The Key Concepts*. Oxford y Nueva York: Berg, 2008.
- . «The Dialogic Self, Flexibility and Cultural Production of Psychopathology.» *Theory and Psychology* 15, nº 2 (2005): 183-206.
- Braidotti, R. *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press, 2002.
- Brennan, T. *The Transmission of Affect*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 2004.
- Butler, J. *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York y Londres: Routledge, 1993.
- Cho, G. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, Silence and the Forgotten War*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2008.
- Coleman, R., y M. Smith. *Working with Voices: Victim to Victor*. Gloucester: Handsell Publishing, 1997.
- Csordas, T. (ed). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, Nueva York, Melbourne y Madrid: Cambridge University Press, 1994.
- . *Body, Meaning, Healing*. Basingstoke y Nueva York: Palgrave, 2002.
- Davoine, F., y J. M. Gaudilliere. *History beyond Trauma*. Nueva York: Other Press, 2004.
- Despret, V. «The Body We Care For: Figures of Anthrozoogenesis.» *Body and Society* 10, nº 2-3 (2004): 111-134.
- Featherstone, M. «Body, Image and Affect in Consumer Culture.» *Body and Society* 16, nº 1 (2010): 193-221.
- Fernyhough, C., y S. R. Jones. «Thinking aloud about Mental Voices.» En *Hallucination*, de F. Macpherson y D. Platchias (eds). Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010.

- Foucault, M. *The Care of the Self. The History of Sexuality (Vol. 3)*. Londres: Penguin, 1990.
- Franklin, S. *Embodied Progress. A Cultural Account of Assisted Conception*. Londres y Nueva York: Routledge, 1998.
- Giddens, A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1991.
- Jaynes, J. *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*. Boston: Houghton Mifflin, 1976.
- Latour, B. «How to Talk About the Body? The Normative Dimensions of Science Studies.» *Body and Society* 10, nº 2-3 (2004): 205-230.
- Leder, D. *The Absent Body*. Chicago, Il.: The University of Chicago Press, 1990.
- Littlewood, R. «Reason and Necessity in the Specification of the Multiple Self.» *Occasional Paper* (Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland), nº 43 (1996).
- , y M. Lipsedge. *Aliens and Alienists: Ethnic Minorities and Psychiatry*. Londres, Boston, Sydney, Wellington: Unwin Hyman, 1989.
- Massumi, B. *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- Read, J., N. Haslam, L Sayce, y E. Davies. “Prejudice and Schizophrenia: A Review of the “mental illness is an illness like any other” approach.” *Acta Psychiatrica Scandinavica* 14 (2006): 303-318.
- Romme, M., S. Escher, J. Dillon, D. Corstens, y M. Morris. *Living with Voices: 50 Stories of Recovery*. Ross-on-Wye: PCCS Books, en asociación con la Universidad de Birmingham, 2009.
- , y S. Escher (eds). *Accepting Voices*. Londres: Mind, 1993.
- Sedgwick, Kosofsky, E. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Londres y Nueva York: Duke University Press, 2003.
- Sobchack, V. «Living a “Phantom Limb”: On the Phenomenology of Bodily Integrity.» *Body & Society* 16, nº 3 (2010): 51-67.
- Stacey, J. «Heroes.» En *Temporalities: Auto/biography in a Postmodern Age*, editado por J. Campbell y J. Harbord. Manchester: Manchester University Press, 2002.
- . *Teratologies. A Cultural Study of Cancer*. Londres y Nueva York: Routledge, 1997.
- Thomas, T., P. Bracken, P. Cutler, R. Hayward, R. May, y S. Yasmein. «Challenging the Globalization of Biomedical Psychiatry.» *Journal of Public Mental Health* 4, nº 3 (2005): 23-29.