


Artículo


## Medea revisitada y la escucha de voces: conversaciones entre la literatura y la antropología

EDURNE DE JUAN FRANCO<sup>1</sup>

 0000-0002-4042-679X

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, España

MAITANE ARIZTI UGARTEBURU<sup>2</sup>

 0009-0000-2275-0548

Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, España

perifèria

[revistes.uab.cat/periferia](https://revistes.uab.cat/periferia)



Diciembre 2024

Para citar este artículo:

De Juan Franco, E., y Arizti Ugarteburu, M. (2024). Título del artículo. *Perifèria, revista de recerca i formació en antropologia*, 29(2), 74-95, <https://doi.org/10.5565/rev/periferia.952>

### Resumen

Este artículo se enmarca dentro de una investigación etnográfica realizada con personas sobrevivientes de la psiquiatría, y se centra en la trayectoria de vida de una de las colaboradoras en particular. El objetivo del texto pasa por analizar e interpretar el relato de vida de dicha mujer, sobreviviente de violencias familiares y sexuales. Se pretende, asimismo, atender a una petición explícita de la colaboradora, que desea que se aborde un suceso concreto de su vida: la ocasión en que su madre, en sus propias palabras, la intentó matar. A través de un enfoque cualitativo etnográfico y del diálogo interdisciplinar entre antropología y literatura, se propicia un enfoque humanístico que incluye, por un lado, una revisión mitocrítica en clave feminista, así como, por otro, una aproximación teórica a las aportaciones de los *Mad Studies*. Este enfoque permite revisar temas sumamente complejos como la locura y el filicidio, situándolos dentro de narrativas culturalmente significativas, como el mito de Medea. Se supera así el análisis clínico tradicional, se ponen en valor las voces y experiencias de las personas afectadas, y se exploran las vertientes emocionales y socioculturales

---

<sup>1</sup> Edurne de Juan Franco – [Edurne.dejuan@ehu.eus](mailto:Edurne.dejuan@ehu.eus)

<sup>2</sup> Maitane Arizti Ugarteburu – [Maitane.arizti@ehu.eus](mailto:Maitane.arizti@ehu.eus)



del caso.

**Palabras clave:** etnografía; escucha de voces; medea renaissance; estudios locos; mitocrítica.

**Abstract:** *Medea revisited and hearing voices: a discussion between anthropology and literature*

This paper is part of an ethnographic research conducted with survivors of psychiatry, and focuses on the life trajectory of one of the collaborators in particular. The aim of the text is to analyse and interpret the life story of this woman, a survivor of family and sexual violence. It is also intended to respond to an explicit request from the collaborator, who calls for a specific event in her life to be addressed: the time when her mother, in her own words, tried to kill her. Through a qualitative ethnographic approach and the interdisciplinary dialogue between anthropology and literature, a humanistic approach is encouraged, which includes, on the one hand, a feminist mythocritical review and, on the other hand, a theoretical approach to the contributions of Mad Studies. Highly complex themes such as madness and filicide can be revisited through this approach, situating them within culturally significant narratives, such as the myth of Medea. This allows for overcoming the traditional clinical analysis, and highlights the voices and experiences of the people affected, whilst exploring the emotional and sociocultural aspects of the case.

**Keywords:** ethnography; hearing voices; medea renaissance; mad studies; mythocriticism.

### **La petición de Rosa: "Hay algo de lo que me gustaría que hables en tu trabajo"**

Este artículo surge de una investigación etnográfica más amplia, centrada en las historias, experiencias y trayectorias de vida de varias personas psiquiatrizadas y

sobrevivientes de la psiquiatría<sup>3</sup>, quienes están vinculadas a colectivos de activismo loco y participan en distintos Grupos de Apoyo Mutuo (GAM)<sup>4</sup>. En particular, este trabajo se centra en el relato de vida de Rosa, una colaboradora de la investigación<sup>5</sup>, sobreviviente de violencias familiares y sexuales. Además, el artículo responde a una solicitud específica que Rosa me hizo durante el trabajo de campo de mi tesis<sup>6</sup>. En una de nuestras entrevistas, me interpeló de la siguiente manera: “hay algo de lo que me gustaría que hables en tu trabajo. Mi madre, cuando tenía siete años, me intentó matar” (Rosa, p.198).

Rosa desea que este tema se aborde porque considera que es importante para el trabajo en prevención, subrayando la necesidad de reflexionar sobre las dinámicas de violencia en el contexto familiar. Y esta petición, que en palabras de Rosa toma menos de un minuto, paradójicamente, se ha convertido en un interrogante teórico y metodológico en mi camino que me ha llevado por derroteros improbables<sup>7</sup>.

Esta responsabilidad de dar forma a su historia y, al mismo tiempo, de respetar su voz, de escribir sobre un tema tan sensible, supuso un compromiso personal con Rosa y un compromiso también conmigo misma, para no emplear su historia con el

---

<sup>3</sup> El término “sobrevivientes de la psiquiatría” surgió en los años 60 y 70, en el contexto de los movimientos por los derechos civiles y humanos. Este movimiento fue liderado por personas psiquiatrizadas que habían vivido experiencias de abuso y violencia en el marco del sistema psiquiátrico, y buscaban visibilizar estas problemáticas y reivindicar sus derechos (Huertas, 2020; Pérez-Soto, 2009). Judi Chamberlin, una de las principales figuras del movimiento, fue clave con su obra *On Our Own: Patient Controlled Alternatives to the Mental Health System* (1979), donde promovía la autoorganización y la colectivización de las experiencias de quienes habían sufrido violencia psiquiátrica, defendiendo los saberes de la *primera persona* frente a la autoridad médica tradicional.

<sup>4</sup> Los Grupos de Apoyo Mutuo (GAM) en salud mental son fundamentales en el activismo loco y siguen un enfoque centrado en los derechos humanos. Los GAM se forman por un grupo de personas psiquiatrizadas, sobrevivientes de la psiquiatría, que manifiestan malestar psíquico o experiencias inusuales, que comparten vivencias y se reúnen para hablar de sus experiencias, aprender y apoyarse mutuamente.

<sup>5</sup> La antropología contemporánea, más que estudiar las personas o los grupos sociales, estudia problemas sociales mediante o junto a las personas (Pujadas et al., 2004). Por eso, pienso en las personas colaboradoras de la investigación más como “compañeras de investigación” o “compañeras de conocimiento” que como “sujetos de estudio”, “participantes” o “informantes”, pues son productoras de saber y de discursos (*epistemic partners*) y colaboradoras activas en el proceso de investigación (Holmes y Marcus, 2008; Angrosino, 2012).

<sup>6</sup> Este artículo se ha elaborado a partir de algunos aportes teóricos y empíricos que forman parte de la tesis doctoral de Eurne de Juan (2023) titulada “Voces de la locura: una aproximación desde la antropología social a las experiencias en el activismo loco y los grupos de apoyo mutuo”, realizada en el marco del programa de doctorado en Antropología Social y Cultural de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Cabe destacar que, en esta investigación, se siguen las directivas del tratamiento anónimo de datos y la confidencialidad de acuerdo con la normativa de tratamiento de datos elaborada por la Comisión de Ética en la Experimentación Animal y Humana (CEEAH) de la Universitat Autònoma de Barcelona.

<sup>7</sup> Una aproximación preliminar a esta petición de Rosa fue explorada y presentada por las autoras en el I Congreso de Antropología Feminista - AFIT celebrado en Donostia en junio de 2022.

único fin de llenar las páginas de una tesis académica. Quería evitar caer en el tan temido efecto de “coleccionar mariposas”, donde las historias se acumulan sin una verdadera implicación o transformación crítica. La complejidad y sensibilidad del caso que aquí se aborda me llevaron a una reflexión profunda sobre la epistemología y la propia investigación. Comencé a cuestionarme para qué y para quién construía el conocimiento antropológico, lo que me permitió profundizar en una crítica más amplia sobre el papel de la academia, la investigación y el activismo (Gandarias, 2014; Gago, 2017). Este proceso consolidó mi compromiso con una antropología crítica y socialmente comprometida, integrando el diálogo con los *estudios locos*<sup>8</sup> y la antropología feminista. Así, la historia de Rosa permite dar lugar a una perspectiva que busca cuestionar las narrativas hegemónicas del poder psiquiátrico (Foucault, 2005) y resignificar la locura (LeFrançois et al., 2013; Beresford, 2020), al tiempo que promueve la construcción de un conocimiento situado y colaborativo, procurando que el conocimiento sea relevante (Harding, 2002) y que contribuya, dentro de lo posible, a enriquecer las ya de por sí valiosas interpretaciones de Rosa.

Siguiendo la reflexión de Teresa San Román (2000), se pone de manifiesto la frustración que experimentan las personas cuando son tratadas como mero objeto de estudio, sin considerar su verdadera realidad y experiencia. San Román subraya que la relación entre la investigadora y las colaboradoras<sup>9</sup> debe ser el eje central de una ciencia que priorice los intereses de las personas involucradas, por encima de los intereses académicos de quien investiga. En consonancia con esta idea, los *estudios locos* enfatizan la capacidad de las personas psiquiatrizadas, sobrevivientes de la psiquiatría o que se definen como locas, para elaborar un discurso crítico y reflexivo sobre sí mismas y su propia realidad, un discurso que es igual de válido y legítimo que cualquier perspectiva académica (Cea-Madrid y Castillo-Parada, 2021; Spandler y Poursanidu, 2019; McWade, 2020; LeFrançois et al., 2013).

---

<sup>8</sup> Los estudios locos (*Mad studies*) son un campo académico y político que, entre otras cuestiones, problematiza la experiencia de la locura, el encierro psiquiátrico y el activismo loco de las personas psiquiatrizadas, autoidentificadas como locas, psiquiatrizadas, supervivientes de la psiquiatría o que tienen experiencias inusuales –entre otras formas de identificación– (Cea-Madrid y Castillo-Parada, 2021). Estos estudios buscan desafiar las narrativas hegemónicas de la psiquiatría y resignificar la locura (LeFrançois et al., 2013; Beresford, 2020).

<sup>9</sup> En este texto San Román (2000) habla de “objeto-sujeto de estudio”.

Asimismo, desde las epistemologías críticas y la antropología feminista se supera la concepción objetiva, neutral y universal del conocimiento, reconociendo el conocimiento *situado y encarnado* de la etnógrafa (Haraway, 1995). Estas corrientes reflexionan sobre los lugares que ocupan las investigadoras en el proceso de investigación. En este sentido, se respalda el valor de la subjetividad de la etnógrafa, dado que la creación del conocimiento en la etnografía es siempre un proceso *intersubjetivo y dialógico* (Esteban, 2004; Haraway, 1995; Harding, 1996). De este modo, el conocimiento es necesariamente *parcial y situado* (Haraway, 1995), ya que está profundamente vinculado al contexto, al mundo de significantes y a la subjetividad desde la que se produce. De hecho, cualquier pretensión de objetividad debe partir del reconocimiento y la visibilización de la propia subjetividad, ya que, sin la participación compartida en las prácticas y las experiencias, resulta difícil alcanzar una verdadera dimensión humana. Sin este enfoque, la etnografía no sería más que un conjunto de datos desprovistos de vida (Esteban, 2004; Haraway, 1995; Harding, 1996).

En este punto, debo destacar la importancia que ha tenido la emoción y la *intensidad de los afectos* en la construcción de este conocimiento (Ahmed, 2004; Jaggar, 1989). La relación etnológica, la implicación y la interacción afectiva que se han producido en el marco de esta investigación se han convertido en compromiso político y en herramienta de enriquecimiento de las observaciones, las interpretaciones y la comprensión de la realidad. Además, esta interacción destaca la capacidad de las colaboradoras para generar conocimiento crítico y legítimo. Es precisamente a través de este *sustrato humano* compartido que se logra una comprensión más auténtica y empática de la diversidad cultural, abriendo así un camino hacia un potencial crítico y teórico más enriquecedor (San Román, 2000).

Responder a la demanda de Rosa, en ese sentido, me llevó a un proceso de rearme teórico francamente enriquecedor, pues ante la petición de decir lo indecible, me pregunté, precisamente, sobre cómo iba yo a narrar lo inenarrable. Quise explorar cómo podría operar el lenguaje literario en este contexto, entendiendo la literatura, así como las artes en general, como repositorio de narrativas culturalmente significativas, en concreto, y en el caso que nos ocupa, explorando el caso del mito de Medea. Me interesaba también lo que los estudios en torno al testimonio,

explorados desde la expresión literaria, pueden aportar en este caso concreto<sup>10</sup>. Opté por compartir mi inquietud con Maitane Arizti, una colega, traductora y filóloga, también profesora en mi misma institución. Así, este artículo nace del vínculo entre dos amigas y colegas, y adopta un enfoque interdisciplinar que integra dos campos clave: la antropología y la literatura.

El diálogo entre la antropología y la literatura se ha convertido en un encuentro *heteroglósico* (Bajtín, 2004), en el que convergen voces, recuerdos, interpretaciones y arquetipos que nos<sup>11</sup> han sido de ayuda para problematizar temas complejos. Así, el problema teórico relevante en el caso que nos ocupa, no es tanto comprender o explicar las causas de lo sucedido a Rosa, ni, desde luego, dar con una solución, sino dar cuenta de un proceso de análisis y reflexión que se ha ido construyendo desde el diálogo entre la antropología y la literatura. Un camino de reflexión que parte desde los márgenes donde se desdibujan las fronteras de ambas disciplinas.

### **El diálogo etnográfico y la trayectoria de vida**

Esta investigación emplea una metodología cualitativa, basada en el trabajo de campo etnográfico, con una perspectiva que valora el *conocimiento local* y la *descripción densa* (Geertz, 2005). La investigación etnográfica en antropología trata de conversar con el *otro*, entablar una relación desde la proximidad y la empatía, con el fin de ampliar el universo del discurso humano (Geertz, 2005). Precisamente gracias a esta relación de acercamiento, gracias al detalle y a la experiencia compartida, es que la etnografía puede construir significados, entre la experiencia y la realidad subjetiva de la etnógrafa y las experiencias y realidades de las colaboradoras de la investigación.

Al realizar una etnografía centrada en las experiencias de vida de diversas personas psiquiatrizadas y sobrevivientes de la psiquiatría, se ha tratado de escuchar, aprender

---

<sup>10</sup> Adicionalmente, y aunque el principal eje de resignificación vital para Rosa haya venido de la mano del activismo, la creación literaria fue también otro de los modos de dar cuenta de su experiencia, al haber recurrido a la escritura de poesía y de ficción literaria también como manera de expresar sus malestares y de narrar su vivencia.

<sup>11</sup> Nótese que a partir de ahora se emplea la primera persona del plural para incluir a Maitane y a Rosa. Haciendo un guiño a Deleuze y Guattari (2010) en la introducción de *Rizoma de Mil mesetas*, "como cada una de nosotras era varias, en total ya éramos muchas" (p.9).

y dialogar con las voces de quienes han sido silenciadas durante demasiado tiempo. La relación de poder, control y silenciamiento de la experiencia contemporánea de la locura la describió Foucault (2016) cuando destacó que “[La locura] entró en un período de silencio del que no saldrá durante mucho tiempo. Fue despojada de su lenguaje y, si bien se pudo continuar hablando de ella, ya le fue imposible hablar de sí misma” (p.97). La locura está al margen de las cosas, no porque sea inherentemente así, sino porque el sistema la excluye y le arrebató su voz, confinándola a los márgenes. Por eso, la locura no encuentra un lugar definido dentro de la estructura social, y por eso se le han negado sus derechos. Precisamente, la elección de trazar las trayectorias de vida, destacando no solo las violencias, sino también la fragilidad humana, las transformaciones y supervivencias de las personas psiquiatrizadas, busca honrar y poner en valor las voces atenuadas, que son las que revelan el sistema de sanciones impuesto a quienes no se ajustan a la norma establecida. El propósito es profundizar en la comprensión de sus reivindicaciones y tratar de abrir una perspectiva que permita ahondar en sus aprendizajes, destacando su *agencia* (Ortner, 2016).

El relato de vida de Rosa permite el acceso a los significados de sus experiencias y al mundo relacional que se organiza y da sentido a sus conocimientos y prácticas según su punto de vista y en sus propios términos. Mediante el relato de vida, Rosa evalúa sus vivencias en una revisión retrospectiva. Más allá de la fidelidad a los eventos pasados, lo crucial es cómo Rosa recuerda e interpreta esos eventos en el presente (Beorlegui, 2019), las percepciones y la impronta que estos hechos han dejado en su memoria. Tal como sostiene Gabriel García Márquez (2002) en *Vivir para contarla*, la vida no es la que uno vivió, sino la que uno recuerda y cómo la recuerda para contarla. En una línea similar, Borges (1977) en *El libro de arena* sugiere que su relato será fiel a la realidad o, en todo caso, a su recuerdo personal de la realidad, lo que es lo mismo. Apostilla Marcel Proust (2022[1913]), gran pensador de la memoria autobiográfica, que lo que la inteligencia nos devuelve con el nombre de pasado no siempre es tal.

Asimismo, a través de su relato, Rosa pone palabras a algo que ella necesita comunicar. En ese sentido, no se puede obviar que su narración tiene una dimensión política, pues compartir su historia adquiere un significado de intervención, prevención y crítica que puede entenderse como motor de transformación.

### **El relato: "Mi madre me intentó matar"**

En la vida de Rosa hay una historia de abuso sexual que sucede desde los 5 hasta los 12 años. Su abusador era su primo y vivía en su misma calle, en la casa en la que vivían sus abuelos:

Mira todo esto empieza con un abrazo. Con 5 años un abrazo. Él era 15 años más mayor que yo. No es aquello que seamos dos críos que a ver qué tienes, que a ver qué tengo. Porque una cosa es a ver qué tienes, y otra cosa es que haya sexo. O sea, eran tocamientos, y él sabía lo que hacía. Claro, yo tengo 5 años, él tiene 20, él sabe lo que hace. (Rosa, p.32)

Rosa logró detener la situación de abuso a la edad de 12 años. Según relata, es muy difícil poner freno a algo así, debido a que sufría innumerables humillaciones y a que su abusador era su primo, es decir, formaba parte de su familia. Dice que su padre lo apreciaba mucho y siempre hablaba bien de él. "Claro, no sabía lo que él me hacía..." (Rosa, p.45) se lamenta. Sin embargo, Rosa tiene la certeza de que su madre sí llegó a saber lo que le sucedía:

El problema es que yo sé que en algún momento de mi infancia mi madre se dio cuenta de lo que él me estaba haciendo, lo que pasa es que mi madre no lo paró. Y también tuvo miedo de decírselo a mi padre. Ahora mis padres ya están muertos, llevan un tiempo ya muertos. A mi madre al final se lo dije, pero mi madre me pidió que no se lo dijera a mi padre. (Rosa, p.47)

Cuando Rosa tenía unos 7 años, su madre la intentó matar: "Yo siento y estoy convencida de que a mí mi madre intentó matarme" (Rosa, p.198).

Mi madre viene contra mí, hay muchos malos rollos. Yo tengo entre siete y nueve años. Claro, aquí hay quien me dice que si estoy segura de que me intentó matar, que si cómo que lo siento así. Claro, yo lo siento así. Yo un día me despierto por la mañana, me levanto y me encuentro mis trenzas llenas de agujas, yo llevo dos trenzas y están llenas de alfileres... Y, ese es el momento en el que yo me disocio. Ese día y en ese preciso momento yo me disocio. Porque si no a mí esa verdad me destroza la vida. (Rosa, p.235)



Rosa dormía muy cerca de la cocina y recuerda que, por aquel entonces, al menos en tres ocasiones, su madre la despertó en medio de la noche. Su madre se acercaba a su habitación y la despertaba, diciéndole que creía haber dejado el gas abierto en la cocina y que dudaba de si debía ir a cerrarlo o no.

Más o menos me dice algo así como que, estaba en la cama, y estaba pensando que se había dejado el gas de la cocina abierto, y no sabía si venir a cerrarlo o no. Me está diciendo: yo sé que el gas estaba abierto y no sabía si venir a cerrarlo o no. Cuando me dice esto y pasa esto otro, en aquel momento, yo sé que esto había pasado ya en otras dos ocasiones. Si ahora me preguntas en qué otras dos ocasiones no lo sé, pero en aquel momento yo sé que había pasado en dos ocasiones más. (Rosa, p.199)

Rosa está convencida de que su madre la intentó matar porque sabía que su primo estaba abusando de ella y porque, probablemente, aquella situación la superó.

Porque mi madre desde el momento que descubrió los abusos por parte de mi primo, yo diría que fue cuando yo tenía unos 7 años, lo que hace es venir contra mí. Desde entonces empieza el odio y los insultos constantes, mi madre se tiraba todo el santo día insultándome. (Rosa, p.51)

El caso es que a partir de ese momento Rosa se disocia y vive disociada durante muchos años: "Yo no puedo entender ni razonar lo que ocurrió. Entonces yo me bloqueo hasta el día que con 40 y pico de años, haciendo terapia sobre los abusos, me doy cuenta de que ese día mi madre intentó matarme" (Rosa, p.199). Según explica, disociarse fue una forma de supervivencia, una forma de protegerse de esa verdad, su cerebro se bloqueó para no tener que entender ni razonar lo que le había pasado:

Yo me protegí de una verdad. Imagínate, tú estás en casa, conviviendo con esa persona, tú te tienes que proteger de eso. O sea, y es mi madre, o sea, mi mayor enemigo, y la persona que yo más odio, es la persona de la cual yo más dependo. (Rosa, p.208)

## **Un proceso de resubjetivación política: "Yo soy escuchadora de voces"**

Sobre los 18 años un día Rosa empieza a sentirse muy mal. Cuenta que estaba en la calle y regresa a casa como puede y se queda un año entero encerrada sin poder volver a salir. Su vida cambia de un día para otro, Rosa está en una situación de soledad extrema. Pasa las horas encerradas en su habitación, sentada en la cama, sin hacer nada, con una sensación de vacío, malestar y vértigo. En aquella absoluta soledad, una presencia de acompañamiento se va haciendo cada vez más fuerte, y las voces y las alucinaciones visuales comienzan en este contexto. Así, surge su primera gran alucinación, a la que dice tener especial cariño:

Yo soy escuchadora de voces. Mi primera gran alucinación, y a la que yo le tengo mucho cariño, es un extraterrestre que viene y me hace compañía. Está conmigo ya varios años. Y empieza sobre los 18 o 19 años. Pero empieza ahí porque yo con 18 años un día me empiezo a encontrar muy mal. Y bueno total que me encuentro tan mal, tan mareada que me tengo que quedar un año entero en mi casa sin poder salir. O sea, a mí me cambia todo de un día para otro. (Rosa, p.42)

Rosa vive la alucinación de una forma positiva, pues es quien la acompaña en su soledad. De hecho, "la interacción recurrente con la alteridad amada" (Soto, 2021, p.13) es la interacción con el extraterrestre, ya que es una figura con la que Rosa siente compañía y protección.

La alucinación, entre otras cosas, engaña y protege a Rosa para evitar que se suicide. Porque es precisamente cuando surge la ideación suicida cuando la alucinación empieza a aparecer. Rosa considera que el extraterrestre surge por la ideación suicida, pero también por la soledad que estaba atravesando. Por estar tanto tiempo encerrada con su madre, según dice, la persona a la que más odiaba.

Según explica, la alucinación proporciona acompañamiento. Rosa relata que, a veces, se despertaba en medio de la noche aterrorizada y veía la alucinación a los pies de su cama, como una figura gris brillante que le decía: "tranquila, niña, tranquila". Por eso, Rosa defiende las voces como un sistema de supervivencia, porque en su caso ha sido así:

Al estar un año encerrada en casa, es cuando el extraterrestre empieza a aparecer. Me acompaña, me engaña para seguir con vida. Porque una de las cosas que me dice es que hay un futuro para mí. Que yo no lo entiendo, que lo que está pasando, ahora no lo entiendes, pero me dice que más adelante lo entenderás. Y me lleva a eso, me va engañando. Yo siempre lo vi como ¿tú sabes el burro que tira de una carreta y el carretero con la zanahoria? Pues igual, yo creo que mi cerebro hizo eso mismo. Sacó una zanahoria y me la puso así para que yo tirara. Para que yo siguiera con vida. Por eso, yo defiendo las voces, como un sistema de supervivencia. Porque en mi caso ha sido así. (Rosa, pp.51-58)

En ese entonces, no lo concebía como un sistema de supervivencia; en su percepción, aquel extraterrestre era real. Rosa establece una analogía entre las voces y la fábula del burro y la zanahoria, donde se engaña al burro para que continúe avanzando. En su experiencia, sus voces la han conducido a un engaño similar, incitándola a seguir adelante como una forma de mantenerse con vida. La alucinación la reconforta: cuando quiere morir, le pide que aguante, le dice que lo entenderá todo más tarde. A partir de ahí, dice que la alucinación la acompaña siempre que la requiere:

La alucinación está conmigo mientras que yo lo necesito. Cuando yo consigo tranquilizar mi vida, es cuando desaparece. Pero pasa también a ser un bonito recuerdo, o sea, hay afecto hacia esta alucinación. O sea, solamente el que lo ha vivido entiende este tipo de experiencias como algo como muy emocional, sientes cariño hacia tus alucinaciones. (Rosa, pp.51-58)

El cariño que dice que siente Rosa hacia sus alucinaciones choca con el discurso biomédico hegemónico de la locura, que considera que las voces son un síntoma de una enfermedad, resultado de un desajuste en el funcionamiento mental que hay que evitar. Sin embargo, para Rosa, las voces son un sistema de supervivencia y de acompañamiento, y afirma que tiene un vínculo emocional con ellas, porque cuando las necesita, las alucinaciones aparecen y la reconfortan.

Para ti es real, porque además es que el cerebro te ha preparado para que tu creas que es real, me acuerdo de esos abrazos, de ese calor que me transmitía, de ese saber que estaba allí, de ese "tengo un amigo". Te sientes solo y es tu única compañía. Él me dijo, nunca hables de mí, y yo le hice caso. Cuando lo

empiezas a hablar, lo empiezas a volver racional y lo empiezas a diluir, y yo no lo quería perder. Le pongo un rostro, una imagen e incluso le pongo un nombre... cuando yo empiezo a estabilizar mi vida porque me sale un trabajo, él empieza a desaparecer. Entonces me empiezo a plantear si es real o no, pero cuando empiezo a conocer otro tipo de experiencias muy parecidas, claro, es que antes la única que conoces es la tuya y dices, anda si a este también le pasa, y al otro, y al otro... bueno... me costó mucho dar el paso a la visibilidad y decir, tengo alucinaciones, incluso he estado ingresada en un psiquiátrico. (Rosa, p.234)

Ser mujer y estar loca supone una doble condición subalterna (Huertas, 2020). Rosa se define a sí misma como "escuchadora de voces" y, precisamente, esta reconfiguración identitaria subvierte la perspectiva estigmatizante de la locura del prisma biomédico y deviene en procesos de resubjetivación política en los que Rosa, orgullosamente y contra todo destino clínico, se nombra y se reivindica escuchadora de voces.

Si consideramos que el marco hegemónico de la psiquiatría institucional se ha adueñado de la locura, encontrando así la condición de su existencia y ejerciendo además un control absoluto, en forma de *imperialismo psiquiátrico* sobre las personas diagnosticadas (Castillo-Parada, 2019; Chesler, 2005), el saber de la experiencia le permite a Rosa salirse del encarcelamiento del diagnóstico y hacer una lectura encarnada de la locura desde fuera de los discursos y los *regímenes de la verdad* en torno al poder psiquiátrico (Foucault, 2005).

Los discursos de la psiquiatría hegemónica, que apuntan exclusivamente al carácter biológico e individual de la locura, encubren los determinantes sociales, culturales y políticos y las opresiones, como las violencias patriarcales y las experiencias de vida traumáticas como las de Rosa (de Juan, 2021). Además, culpan a las personas que sufren estas violencias de su propia situación (Chesler, 2005), al crear una narrativa determinista que diagnostica como patología e individualiza el origen de los malestares bajo una lógica biologicista de enfermedad.

Asimismo, el diagnóstico psiquiátrico desencadena en una serie de violencias estructurales y simbólicas. Al otorgar a alguien una categoría diagnóstica, se traza una *línea de discontinuidad* (Spindler, 2007), un umbral que marca la *transición a un*

*estatus social desviado* (DeVos, 1981) que determina y limita su identidad patológica, en términos de "normalidad" y "anormalidad", de "cuerdo" y "loco", que, siguiendo la perspectiva fanoniana, delimitaría la línea del *ser* y del *no ser*.

Por eso, cuando Rosa enfatiza "yo soy escuchadora de voces", la afirmación posee un significado mucho más complejo y profundo que el mero hecho de escuchar voces. Rosa pone en valor las subjetividades de la locura y los procesos de aprendizaje que se fundamentan en los saberes y en las experiencias de quienes han sido silenciadas durante demasiado tiempo. Al autoenunciarse como escuchadora de voces, Rosa pasa de ser un cuerpo clínico a un cuerpo político (de Juan, 2023). En este tránsito, rompe las *herramientas del amo*, en términos de Lorde (2003), y reelabora sus propios sentidos sobre sus experiencias y sobre sí misma.

Se trata de un proceso de aprendizaje que está *vinculado a su propia vida* (Soto, 2021), en el que la autoenunciación como escuchadora de voces forma parte de una identidad que se convierte en un espacio de resubjetivación política, que se fundamenta en la necesidad de reconocimiento y en la voluntad de existir y que, sobre todo, muestra la capacidad de adaptación, de resistencia y de transformación de Rosa.

### **Medea revisitada: cómo narrar lo inenarrable**

Ante la pregunta de cómo decir lo inefable, y sobre cómo recoger las palabras de quien testimonia, LaCapra (2005) manifiesta que "la narración de un acontecimiento traumático impregnado de emoción y de valores, pone de manifiesto que el observador está involucrado en lo observado" (p.155). Miriam Jimeno (2007), por su parte, menciona la incapacidad intrínseca del lenguaje para expresar el dolor, y menciona la capacidad del mundo de la ficción como recurso para transmitir la violencia.

Nuestra reflexión aquí se plantea en torno a la aportación que la literatura puede realizar en esta historia, al entender la literatura como repositorio y agente de transmisión de arquetipos y mitos que, según Campbell, nos ayudan a enriquecer la experiencia vital y comprender los oscuros y aterradores abismos de la existencia humana (Campbell, 2016). La contribución de la literatura (o de la creación artística en un sentido más amplio) puede ser la de explicar lo inexplicable, esbozando el

camino entre lo particular y lo universal, propiciando un enfoque humanístico que incluye, en este caso, una revisión mitocrítica en clave feminista.

Sostiene Ana Casas (2012), cuando habla sobre el relato autobiográfico, que “el principio de sinceridad se ve a menudo sustituido por la expresión de una subjetividad que, a través de la ficción, accede a una verdad íntima, hecha de equívocos y contradicciones, como equívoca y contradictoria es la identidad del individuo” (p.17). En el contexto de la historia de vida que nos ocupa, la petición planteada por Rosa nos llevó a preguntarnos, entre otras muchas cuestiones, cómo se ha representado el filicidio en la ficción narrativa, cómo se han escrito estas historias y dónde han puesto el foco, es decir: quién narra, qué narra, cómo lo narra y para qué lo hace, teniendo siempre en mente la noción de expandir los límites de la experiencia particular, contribuyendo al deseo mostrado por Rosa de traer este tema a colación<sup>12</sup>.

La mención del filicidio, en el ámbito de la literatura, nos remite irremediabilmente al mito clásico de Medea, la historia de infanticidio por antonomasia, recogida en la famosa tragedia de Eurípides (s. V. a.C.), así como a sus numerosísimas reescrituras. Sin entrar en mucho detalle, por trascender la finalidad de este trabajo, es interesante hacer un breve apunte sobre este mito tan complejo y que ha contado con tantas relecturas a lo largo de los siglos –entre otras, la figura de La Llorona, en el folklore hispanoamericano; la ópera Norma de Bellini (1831); el personaje de Gretchen en el Fausto de Goethe (1832); el film Novecento de Bertolucci (1976); el monólogo en verso La infanticida de Víctor Catalá (1898), pseudónimo de Caterina Albert; Médée de Pierre Corneille (1634), Medea de Séneca (40 d.C.) o, como veremos más adelante, las numerosas reescrituras contemporáneas del mito–. En la obra clásica, la presentación de la madre infanticida resulta muy ambigua, en tanto que no se la identifica claramente como víctima o como verduga y es, precisamente, esta ambivalencia la que permite visitar el mito y recontextualizarlo. Argumenta el

---

<sup>12</sup> Transcribimos las palabras de Rosa en una comunicación reciente sobre la elaboración de este artículo en el que reitera este deseo: “Mira, yo creo que cuando uno no quiere que algo se repita tiene que hacerlo visible. Y si yo quiero creer que con esto, con lo que estoy haciendo, dando este paso a la visibilidad, a hablar de ello sin tapujos, va a evitar que haya otras Medeas. Ese es mi objetivo. Evitar otras Medeas. Ya está, no pido nada más.” (Comunicación con Rosa, 8 de marzo de 2024).

helenista William Allan (2002) que es el estatus ambivalente de Medea en la escena final, retratada como madre traicionada y doliente, y, al mismo tiempo, como vengadora asesina, lo que permite que la obra pueda ser interpretada de diversas maneras. Así mismo, y en línea con la historia de Rosa, en la obra de Eurípides, el género se presenta como fuente de conflicto en casi todas las escenas y canciones (Allan, 2002). Así, mientras que Jasón solo ve celos en la motivación del infanticidio, los lectores pueden intuir la humillación de Medea y las durísimas condiciones de vida a las que tuvo que hacer frente, gracias a las aportaciones del coro, pudiendo ver más allá de la visión estereotípica y patriarcal ofrecida por Jasón. De esta manera, el mito puede ser revisitado y adaptado a distintos contextos, poniendo el foco en unas u otras cuestiones.

En este contexto, la autora Inge Stephan propone, a finales del siglo XX, el término "Medea Renaissance", para referirse a todas aquellas revisiones del mito realizadas desde los estudios feministas y de género, y que presentan una Medea cuya aparente monstruosidad se pone en tela de juicio (Stojanovic, 2015). El término se refiere a producciones de autoras contemporáneas, en las que sobrevuela el fantasma de Medea, pero en que la reescritura del mito se realiza con mayor benevolencia que en épocas precedentes. En dichas reelaboraciones, son numerosas las ocasiones en que es la madre infanticida quien cuenta su propia historia en primera persona, se subrayan a menudo ciertos aspectos del mito más ligados a violencias caracterizadas como sistémicas, así como al estatus de extranjera de Medea, la opresión sufrida, la traición de Jasón y la imperiosa necesidad de escapar, dando todo ello pie a una reevaluación del mito y ficcionalizando infanticidios sucedidos en el corazón de genealogías de todo tipo. A este respecto, la poeta y pensadora Adrienne Rich sostiene que "la maternidad sin autonomía, sin decisión, es uno de los caminos que más rápido conduce a la sensación de haber perdido el control" (Rich, 1996).

En algunas de estas revisiones –como, por ejemplo, en la interesantísima reescritura que realiza la autora Toni Morrison en su novela *Beloved* (1987)– el mito opera de una manera muy particular y muy en línea con el discurso de Rosa, que aboga por poner el foco en las causas sistémicas de las violencias maternofiliales, en detrimento de una lectura más individualizadora de las causas. En la novela de Morrison, la madre infanticida está basada en una persona real, con lo cual se trata de una historia de vida; así, aunque ficcionalizado, no deja de ser un relato biográfico. Esta madre

(esclava en la plantación Sweet Home) se enmarca como último eslabón de un sistema de violencias, como perpetradora de una violencia injustificable, dentro de un sistema de violencias injustificables, atravesadas por la raza y también, sin duda, por el género. En *Beloved*, madre e hija están atrapadas en un mundo que se ha convertido en imposible de transitar en sus cuerpos de mujeres racializadas, un mundo atravesado por violencias inenarrables. En este contexto, el asesinato de su hija por parte de la madre protagonista puede ser interpretado, en última instancia, como un acto desesperado de amor, la única salida posible ante un prospecto de vida lleno de penurias, pasando así a resignificar el mito.

Las revisiones realizadas dentro de este renacimiento de Medeas –desde la madre de *Beloved* a la Demea de Butler (1990), pasando por la Edmée retratada en *White* de Marie Darrieussecq (2003) o por la reescritura en la Medea de Christa Wolf (1996)– ofrecen, por tanto, historias totalmente distintas a la narrada por Rosa, pero sin duda coincidentes en la manera de aproximar el tema planteado, de manera universalizante, y muy en línea con el discurso más politizado y más centrado en las causas sistémicas por el que Rosa aboga. Es decir, la premura de Rosa de poner el foco en este tema coincide con la necesidad de un coro de autoras contemporáneas que optan por renovar el motivo literario de la madre infanticida desde un prisma más clemente y, en muchas ocasiones, en primera persona. En estos casos, la madre presentada oscila entre dos estados, entre los estatus de víctima y de verduga, y puede resultar afectuosa y violenta al mismo tiempo. Y es que cada época, cada sensibilidad, recupera, reescribe y resignifica (y redignifica) sus historias y mitos, a nivel colectivo, en el caso de la amplia producción literaria mitocrítica, y a nivel individual, como en el caso de Rosa. Y es que con los años, y gracias a los procesos colectivos de resignificación de la locura, Rosa ha logrado reconciliarse con la figura de su madre, y realizar una revisión más benevolente de su figura. Precisamente, la interacción y acción compartida en el marco del activismo, ha permitido a Rosa resignificar la figura de su madre, entender que ella también se vio atrapada dentro de violencias injustificables y de carácter estructural y, según afirma, esta indagación le ha traído paz.

Entonces yo creo que hay que hablar [del filicidio], porque no es solo mi historia, es la historia de muchas personas que tal vez han sentido ese miedo, aunque no tengan la certeza. Y es un tema que hay que poner sobre la mesa.



Porque hasta que no se ponga, no se aborda y seguirá ocurriendo. Y, sobre todo, claro, yo me pongo en la cabeza de mi madre, de cómo ella se sintió atrapada con algo que no sabía qué hacer. Posiblemente ella también fuera víctima de abusos, y tampoco nadie hiciera nada, y claro, es tu hija. Y es el miedo también de que la sociedad, claro, en una sociedad que a ti te señala como la guarra, como la mala, como la todo, es claro, igual ella no sabía... O sea, claro, yo me pongo en su cabeza de desesperación, y que se volvería loca con esto, realmente. O sea, está abusando de mí un familiar, si alguien se entera, lo pierdo todo. Porque ella era de esa sociedad que pensaba que una mujer es su virtud. Que es lo que la gente diga de ella, entonces claro, si esto se sabe, mi vida estaba destrozada. Entonces es como que te mato para protegerte de la sociedad, de la gente, de todo. (Rosa, p.213)

A Rosa se le suman pues diversas voces literarias que también optan por arrojar luz sobre este tema y que cuentan historias totalmente distintas a la narrada por Rosa, pero que sin duda proporcionan un puente a la colectividad, ofreciéndonos historias de otras madres e hijas de otras épocas y lugares, mujeres que se han visto superadas por las consecuencias violentas de un mundo violento.

### **Conclusiones: Tejiendo puentes entre los márgenes**

Uno de los desafíos más significativos en el tratamiento del testimonio es de carácter epistemológico o de generación de significado. Parecería que la manera más respetuosa y fidedigna de contar una historia de vida sería dar cuenta de las palabras de la propia persona que testimonia, de manera literal y sin intervención, sobre todo en el caso de una historia de vida tan plagada de aristas como la que nos ocupa. Sin embargo, para que una etnografía sea inteligible, nos vemos obligadas a ordenar, a recortar, a omitir y a elegir; a subrayar ciertos aspectos, silenciando otros, conscientes de que cada elección supone una omisión, un vacío o una ausencia, o genera un espacio que se podría haber aproximado de otra manera. Geertz (1989) refirió la inadecuación de las palabras a la experiencia como *la cárcel del lenguaje*. Derrida (1971), por su parte, exponía que en todo ejercicio de comprender el mundo se ejerce una violencia, una forma que se impone por encima de otra. En este sentido, en cada recorte de este testimonio, en cada decisión, en la construcción de cada

apartado, se ejerce inevitablemente una violencia en la que se impone la opinión sesgada y situada de las autoras, una visión que prevalece sobre otras.

Este trabajo de dar forma a la historia de Rosa está quizás inconcluso, puede que por definición, pero quizá sea esta interpretación, esta construcción a tres, este intento de dar cuenta de una historia, lo único que podamos devolverle a Rosa, además de nuestra amistad, en compensación por su tiempo y su disposición de querer compartir con nosotras su historia de vida. Este artículo trata, precisamente, de analizar e interpretar el relato de vida de Rosa, al tiempo que da respuesta a una petición explícita que ella formula. Y esta dificultad de narrar lo inenarrable, de explicar lo inexplicable a través del empleo de distintas metáforas (Campbell, 2016), esta reflexión compartida, nos ha llevado a construir ciertas alianzas desde los márgenes de nuestras disciplinas y saberes. Son estas alianzas las que nos han permitido trazar puentes entre lo particular y lo universal, tránsitos que han formado parte de un camino de reflexión y donde se abre una perspectiva de exploración y análisis que nos ha llevado a esas tierras donde se desdibujan las fronteras entre ambas disciplinas. Estos puentes desde las periferias nos han permitido recomponer esta historia. Porque, por fortuna, a diferencia de las criaturas de las sucesivas Medeas, Rosa vive, está entre nosotras, y desea que se hable de su historia.

*"El lenguaje es mi esfuerzo humano. Por destino tengo que ir a buscar y por destino regreso con las manos vacías. Mas regreso con lo indecible. Lo indecible me será solamente dado a través [del fracaso] del lenguaje. Solo cuando falla la construcción, obtengo lo que ella no logró".*

*Clarice Lispector, La pasión según G. H.*

## Bibliografía

- Ahmed, S. (2004). Collective feelings: or, the impressions left by others. *Theory, culture & society*, 21(2), 25-42. <https://doi.org/10.1177/0263276404042133>
- Angrosino, M. (2012). *Etnografía y observación participante en Investigación Cualitativa*. Ediciones Morata.
- Allan, W. (2013). *Euripides: Medea*. Bloomsbury Publishing.
- Bajtín, M. (2004). *The dialogic imagination*. University of Texas Press.
- Beorlegui, D. (2019). Capítulo 7. Historia oral e historias de vida: subjetividad, memoria y feminismo(s). En *Otras formas de (des)aprender: investigación feminista en tiempos de violencia, resistencias y decolonialidad* (pp.129-146). Universidad del País Vasco - Hegoa - Simiref.
- Beresford, P. (2020). 'Mad', *Mad studies and advancing inclusive resistance. Disability and Society*, 35(8), 1337-1342. <https://doi.org/10.1080/09687599.2019.1692168>
- Borges, J. L. (1977). *El libro de arena*. Alianza.
- Campbell, J. (2016). *El poder del mito*. Capitán Swing.
- Casas, A. (2012). «Simulacro del yo: la autoficción en la narrativa actual», *La autoficción. Reflexiones teóricas* (pp.9-42). Arco Libros.
- Castillo-Parada, T. (2019). De la locura feminista al "feminismo loco": Hacia una transformación de las políticas de género en la salud mental contemporánea. *Investigaciones feministas*, 10(2), 399-416. <https://doi.org/10.5209/infe.66502>
- Cea-Madrid, J. C., & Castillo-Parada, T. (2021). Enloqueciendo la academia: Estudios Locos, metodologías críticas e investigación militante en salud mental. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 11(2). <https://doi.org/10.24215/18537863e097>
- Chamberlin, J. (1979). *On our own: Patient-controlled alternatives to the mental health system*. McGraw Hill.
- Chesler, P. (2005). *Mujeres y locura*. Continta Me Tienes.
- de Juan, E. (2021). "(Sobre)vivencias de la psiquiatría": Una aproximación a las subjetividades de la violencia institucional y los activismos locos. *Ponto*

- Urbe, 29, 1-24. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.11029>
- de Juan, E. (2023) *Voces de la locura: Una aproximación desde la antropología social a las experiencias en el activismo loco y los grupos de apoyo mutuo [Tesis doctoral]*. Universitat Autònoma de Barcelona. <http://hdl.handle.net/10803/689942>
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2010). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-Textos.
- Derrida, J. (1971). *De la gramatología*. Siglo veintiuno.
- DeVos, G. (1981). *Antropología psicológica*. Anagrama.
- Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Bellaterra.
- Eurípides. (2020). *Medea* (A. Medina González, Trad.). Gredos.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico: Curso del Collège de France (1973-1974)*. Akal.
- Foucault, M. (2016). *Enfermedad mental y psicología*. Paidós.
- Gago, V. (2017). Intelectuales, experiencia e investigación militante. Avatares de un vínculo tenso. *Nueva Sociedad*, 268, 65-76. <https://nuso.org/articulo/intelectuales-experiencia-e-investigacion-militante/>
- Gandarias, I. (2014). Habitar las incomodidades en investigaciones feministas y activistas desde una práctica reflexiva. *Athenea Digital*, 14 (4), 289-304. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.1489>
- García Márquez, G. (2002). *Vivir para contarla*. Mondadori.
- Geertz, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Gedisa.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Cátedra.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Morata.
- Harding, S. (2002). ¿Existe un método feminista? En E. Bartra (Ed.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 9-34). UNAM.
- Holmes, D. & Marcus, G. (2008). Collaboration today and the re-imagination of the classic scene of fieldwork encounter. *Collaborative Anthropologies*, 1, 81-101.

- Huertas, R. (2020). *Locuras en primera persona: Subjetividades, experiencias, activismos*. Catarata.
- Jaggar, A. (1989). Love and knowledge: Emotion in feminist epistemology. *Inquiry*, 32(2), 151-176. <http://dx.doi.org/10.1080/00201748908602185>
- Jimeno, M. (2007). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 5, 169-190.
- LaCapra, D. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- LeFrançois, B., Menzies, R. & Reaume, G. (2013). *Mad matters: A critical reader in Canadian Mad Studies*. Canadian Scholars' Press.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera*. Horas y horas.
- McWade, B. (2020). Was it autoethnography? The classificatory, confessional and mad politics of lived experience in sociological research. *Social Theory and Health*, 18(2), 123-137. <https://doi.org/10.1057/s41285-019-00090-4>
- Ortner, S. (2016). *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. Unsam Ediciones.
- Pérez-Soto, C. (2009). *Sobre la condición social de la psicología. Psicología, epistemología y política*. Lom.
- Proust, M. (2022) *En busca del tiempo perdido* (Vol. I). *Por el camino de Swann*. Alianza Editorial.
- Pujadas, J., Comas, D. & Roca, J. (2004). *Etnografía*. UOC.
- Rich, A. (1996). *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Cátedra.
- San Román, T. (2000). El mundo que compartimos, nuevas alternativas. *Revista de Antropología Social*, 9, 193-197. <https://www.redalyc.org/pdf/838/83800910.pdf>
- Soto, P. (2021). *Crece y aprende mientras tanto. El dominio teórico y etnográfico de una Antropología Sociocultural de la Educación*. Bellaterra.
- Spandler, H. & Poursanidou, D. (2019). Who is included in the Mad Studies Project? *The Journal of Ethics in Mental Health*, 10, 1-10.
- Spindler, G. (2007). La transmisión de la cultura. En Velasco, H., García, J. & Díaz de Rada, Á. (Eds.) *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar* (pp.

205-241). Trotta.

Stojanovic, S. (2015). De Médée à Edmée: *White* de Marie Darrieussecq. *Revue de la structure de recherche interdisciplinaire sur le genre, l'égalité et la sexualité*. Éditions de l'université de Bruxelles.