



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales



Genealogía del consumidor de cannabis: una aproximación biopolítica al prohibicionismo y los derechos humanos.

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública

Presenta:

José Miguel Feregrino Pichardo

Dirigido por:

Dr. José Domingo Schievenini Stefanoni

Agosto, 2023.



Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales
de Información



Genealogía del consumidor de cannabis: Una
aproximación biopolítica al prohibicionismo y los
derechos humanos

por

José Miguel Feregrino Pichardo

se distribuye bajo una [Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0
Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Clave RI: CPLIN-258709

Resumen

El presente del cannabis en México y el mundo es doble: existe una tendencia prohibicionista y una regulacionista basada en los derechos humanos. Para comprender este fenómeno, el análisis histórico de las sustancias psicoactivas se remite principalmente a una tradición teórico-metodológica anglosajona. Sin embargo, existen aún marcos inéditos que pueden abordar y encontrar nuevos entendimientos de su consumo en las sociedades contemporáneas. En esta tesis hemos decidido trazar una genealogía del cannabis en México. Para realizarla, procedemos mediante la elaboración de dos partes: la primera establece una comparación teórica entre los estudios construccionistas y las posibilidades que abre el análisis genealógico del cannabis y las drogas; la segunda constituye propiamente un estudio histórico de la relación entre el cannabis, su consumidor y las redes de saber-poder que le subjetivan. Concluimos la investigación reconociendo que la presencia del prohibicionismo y los derechos humanos en la disputa por la verdad del consumidor de cannabis guarda una íntima ascendencia biopolítica, a lo largo de la cual se descubre el despliegue de un dispositivo de la persona.

Agradecimientos

Escribe Emanuele Coccia que las plantas son la grieta en el canibalismo universal de la vida: no requieren comer de otros cuerpos vivientes para crear y, sin embargo, todo lo que tocan lo transforman en eso, en vida.

Nuestra condición es animal, lo sabemos. Pero las plantas constituyen el sostén entero de la cultura humana. La primera civilización nació gracias a un jardín.

Coccia también dice que la política tiene un origen vegetal, puesto que se trata de un proyecto multiespecie. No expresa el amor a nuestros semejantes, sino el deseo de vivir como y junto a las plantas.

Por esta razón, mis agradecimientos están dirigidos a lo que hay de vegetal en nosotros:

A mi madre, padre, hermano y hermana, por permitirme buscar la profundidad del cielo.

A mis amigxs, por convertir el aire que contengo y me contiene, porque escuchándoles me conozco.

A quienes me han enseñado y guiado, por empujarme a percibir el mundo transmutativamente, o sea, más allá de la resignación.

Y a las plantas, por hacernos ser lo que somos.

Índice

Introducción: El presente del cannabis en México.....	6
Parte I: Del Construccionismo a la Genealogía y la Biopolítica.....	26
Capítulo 1: El construccionismo sociocultural, los estudios históricos psicoactivos y su fundamento sociológico.....	27
El estructural-funcionalismo de Robert Merton.....	33
El interaccionismo simbólico de Howard Becker.....	38
El institucionalismo discursivo de Vivien Schmidt.....	46
El construccionismo de Peter Berger y Thomas Luckmann.....	50
Capítulo 2: La arqueogenealogía frente al construccionismo.....	54
Los proyectos para estudiar al hombre en los enfoques construccionistas.....	55
El punto de divergencia: la arqueología en comparación con el construccionismo.....	62
De la arqueología a la genealogía.....	70
Capítulo 3: Biopolítica y sustancias.....	76
El dispositivo de la persona.....	80
¿Qué nos puede decir la biopolítica del consumidor de marihuana?.....	88
Parte II: Genealogía del Consumidor de Cannabis en México.....	96
Capítulo 4: La prohibición del <i>pipiltzintzintli</i>.....	97
Ritual y práctica médica en la colonia.....	97
Prohibición cristiana.....	106
Despersonalización, brujería y salvación.....	110
Capítulo 5: La marihuana en la modernidad.....	120
Modernidad y sujeto.....	120
Sujeto y alteración de la conciencia.....	127

Capítulo 6: Psiquiatría, criminalidad y degeneración.	134
Albores de la degeneración.	134
Política racial de drogas.	143
Capítulo 7: Persona y cannabis.	155
El personalismo de los derechos humanos.	155
La ramificación higienista.	163
Gubernamentalidad neoliberal y psiquiatría contracultural: la restitución de la persona.	178
Conclusiones: Descriminalización de la persona consumidora de marihuana. ..	205
Referencias.	215

Introducción: El presente del cannabis en México.

México pertenece actualmente a tres tratados internacionales en materia de drogas: la Convención Única sobre Estupefacientes de las Naciones Unidas de 1961, el Convenio de las Naciones Unidas sobre Sustancias Psicoactivas de 1971 y la Convención de las Naciones Unidas contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Sicotrópicas de 1988. Con la intención de cumplir con la política internacional de fiscalización de drogas, todos ellos forman la base directriz de la política de drogas federal, a partir de la cual la marihuana se ha penalizado y criminalizado. Estos acuerdos entre los países miembros de las Naciones Unidas se ven reflejados en la Constitución: derivado del artículo 73, fracción XVI, donde se dice que el Congreso tiene la facultad de revisar y aprobar las medidas del Consejo de Salubridad General en contra de “la venta de sustancias que envenenan al individuo y degeneran la especie humana” (Schievenini, 2020, p. 35).¹ Asimismo, se sustentan operativamente en el Código Penal Federal (CPF)² y en la Ley General de Salud (LGS).³ Desde lo establecido en dichos lineamientos, el tratamiento legal de la marihuana como sustancia psicotrópica y estupefaciente dentro de la ley mexicana muestra una tendencia hacia el rechazo y prohibición de todo acto relacionado con ella.

En 2018, la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) declaró inconstitucionales cinco artículos de la Ley General de Salud relacionados con la planta, a saber: 235, 237, 245, 247 y 248; por limitar de forma injustificada los derechos humanos, en particular “por violación al derecho fundamental al libre desarrollo de la personalidad” (SCJN, 2018, p. 3). A partir de la acción inconstitucional, el Congreso de la Unión contrajo la obligación de reformar o derogar los artículos con el fin de que los ciudadanos tuviesen la capacidad de decidir si consumir o no

¹ Traducción propia del inglés. Original: “the sale of substances that poison the individual and degenerate the race” (Schievenini, 2020, p. 35).

² Artículos 193 a 199.

³ Artículos 73, 74, 191 a 194, 197 a 205, 209, 214, 227, 234 a 256, 289, 290, 293, 294 y 467.

marihuana libremente y por sí mismos. En ese sentido, es posible dar cuenta hoy del factor determinante para la despenalización y descriminalización del consumidor de marihuana, el cual forma parte de la visión política que pretende terminar con las consecuencias del prohibicionismo: la perspectiva de derechos humanos. Cuando tal criterio es introducido dentro del paradigma prohibicionista, la línea de acción gubernamental mexicana, cuya intención es eliminar la relación entre ciertas sustancias psicoactivas y la sociedad, cambia completamente, pues entra en contradicción con derechos fundamentales como los de la autonomía y libertad de la persona, principios humanistas y liberales que motivan el viraje al que la imagen del consumidor se ve expuesta.

Sin embargo, la apertura hacia lo que podríamos llamar una liberalización de la marihuana en México no ha sido gratuita. El estudio histórico del problema de las drogas en el país⁴ muestra que la concepción del cannabis en el pensamiento mexicano ha derivado en su actual criminalización, dejando a lo largo de los siglos un rastro estigmatizante que pesa hoy sobre la planta y sus usuarios. En primera instancia y desde un punto de vista jurídico, este tratamiento legal tiene como principal consecuencia la transgresión de los derechos fundamentales que la Suprema Corte de Justicia de la Nación dictó tutelar. Pero ahondando en el problema podemos pronto dar cuenta de la externalidad que envuelve a la dinámica constitucional, compuesta por una serie de elementos culturales cuya estratificación deriva en la división y coordinación del conocimiento que va de lo científico a la vida cotidiana. Si bien existe hoy un cambio racional por parte de las instituciones del Estado mexicano hacia un

⁴ Campos, Isaac. (2012). *Home Grown. Marijuana and the Origins of Mexico's War on Drugs*. The University of North Carolina Press; Enciso, Froylán (2015). *Nuestra historia narcótica. Pasajes para (re)legalizar las drogas en México*. Penguin Random House Grupo Editorial; Astorga, Luis (2016). *El siglo de las drogas. Del porfiriato al nuevo milenio*. Penguin Random House Grupo Editorial; Pérez-Montfort, Ricardo. (2016). *Tolerancia y prohibición. Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940*. Penguin Random House Grupo Editorial; Schievenini Stefanoni, Domingo. (2018). *La criminalización del consumo de marihuana en México (1912-1961)*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional Autónoma de México; Olvera Hernández, Nidia Andrea. (2021). *Modernidad, seguridad y corrupción. Control de drogas en México durante la posguerra (1946-1949)*. Tesis de Doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

nuevo paradigma que regule el cannabis, esto no indica que la cuestión de la criminalización *de facto* de sus usuarios se haya resuelto del todo, ni que el derecho a su consumo haya dejado de ser vulnerado. No sólo los artículos de la LGS y del CPF siguen vigentes, también la articulación de ideas y argumentos que sostiene de fondo a la ley. Una de las tareas que se abren para los investigadores del tema a partir de esta situación es la de encontrar y revelar las contradicciones que, dentro de la relación Estado-consumidor, se generan a lo largo del cambio de paradigma que conlleva la interacción entre los derechos humanos y las instituciones mexicanas.

La marihuana en el contexto mexicano e internacional.

Para comprender la dinámica que interpela a la política de drogas mexicana, cabe recorrer el contexto dentro del que se desarrolla. Los trabajos de Isaac Campos (2012) y Domingo Schievenini (2018) son el mejor material de revisión histórica que se puede adquirir para entender la génesis cultural y legal de la marihuana en el país. Aunque sus aportaciones serán ampliamente recuperadas en el transcurso de la investigación, podemos adelantar las conclusiones de ambos autores: la legislación vigente en materia de drogas no surgió de manera espontánea y contingente, por el contrario, forma parte de un proceso gestado cultural y políticamente desde el siglo XVI y jurídicamente desde finales del siglo XIX.

Campos (2012) demuestra que, si bien el factor internacional ha sido determinante — al menos durante el siglo pasado— para dirigir la política de drogas nacional, el paradigma prohibicionista encuentra antecedentes concretos en la concepción mexicana de la planta desde su llegada a la Nueva España, pasando por el México independiente y desembocando en el México contemporáneo. Por su parte, Schievenini (2018) sostiene que el eje central que permitió la prohibición de la marihuana en el país fue el de la ley formal, es decir, la legislación penal, cuyos pilares fundamentales son los tratados internacionales y la constitución política

mexicana. El género botánico Cannabis comenzó su integración al paradigma global de las drogas a partir de la Convención de Ginebra de 1925. No obstante, la planta fue formalmente prohibida en México a nivel nacional en 1920, consolidándose la ley más tarde con el Código Sanitario de 1926 y el Código Penal Federal de 1929 y 1931, pues, como ya se ha dicho, la legislación en torno a la planta fue parte no sólo de una presión entre gobiernos, sino de un proceso interno. Resumiendo, uno de los factores que más vincula sus trabajos es que ambos identifican argumentaciones degeneracionistas y eugenésicas, tanto a nivel local como global, que ligan el uso y abuso de la marihuana a sectores sociales desfavorecidos, además de considerarlo estrechamente relacionado con la violencia y la locura.⁵

En la actualidad, como resultado de la tendencia histórica institucional, el Estado mexicano persigue penalmente y margina a los individuos que consumen marihuana. Autoras como Pérez Correa y Silva (2014) estudian este fenómeno desde la misma visión crítica con la que Schievenini y Campos nos muestran la génesis del paradigma prohibicionista en la nación mexicana. Si bien su investigación toma como objeto la relación general del Estado y las sustancias psicoactivas, es un hecho que la marihuana se encuentra inmersa en una misma dinámica política que otras drogas. Sostienen que son principalmente dos los argumentos que defienden la prohibición: uno de tipo moral, que considera que el consumo es intrínsecamente malo, el cual descartan a priori por no tener razón suficiente, y otro de tipo utilitario, que afirma principalmente la existencia de un problema con ciertos tipos de consumo cuyos efectos pueden dañar a terceros o a uno mismo. A este último le es reprochado un carácter paternalista al querer velar en nombre de individuos independientes. A su vez, Pérez Correa y Silva (2014) reconocen

⁵ Cabe señalar que, sobre Campos, Schievenini agrega que la representación social construida por la prensa, al enfatizar las cualidades psicopatológicas, antisociales e inmorales de los consumidores de marihuana en México, se volvió un factor determinante para la aceptación de las disposiciones jurídicas que criminalizaron cualquier acto relacionado con el cannabis. De este modo, la gestión del paradigma prohibicionista obedeció a variables de carácter moral, económico y político, aparentemente ignorando el conocimiento farmacológico de la sustancia.

dos constantes en la historia de la legislación mexicana en torno a las drogas durante los siglos XX y XXI: por un lado, se trata siempre a los consumidores como riesgos de los cuales la sociedad tiene que ser defendida y, por otro, a pesar de que el consumo ha sido tratado como una enfermedad en lo textual, esta conducta es ubicada dentro del campo de acción del sistema penal.

Hoy día también es latente el panorama sobre el que la política de drogas a nivel internacional experimenta lo que se podría llamar una «revolución de paradigma». El hecho que mayor difusión tiene es la comercialización de drogas —tales como la marihuana— a la que se han abierto ciertos mercados nacionales cada vez con mayor aceleración. La realidad nos muestra los resultados de la prohibición del cannabis. Se trata de una política sin éxito, pues no ha logrado prevenir que las poblaciones jóvenes consuman la planta y el gran número de detenciones de consumidores a nivel mundial no ha tenido el efecto deseado. Bien lo anunciaba Room (2013): “Los pocos datos de la literatura no proporcionan ninguna evidencia de que tasas de detenciones elevadas se asocien con menores tasas de consumo de cannabis” (p. 113). Por esta razón, varios países suscritos a los tratados internacionales para la fiscalización de las drogas han dedicado esfuerzos para implementar modelos de reforma del control del cannabis, tanto a escala nacional como subnacional (Room, 2013).

Como antecedente, a mediados de la década de 1960 un gran debate social cuestionó la conveniencia de su control, desembocando en una serie de investigaciones científicas cuyos reportes concluyeron y confirmaron que

muchos de los daños percibidos por consumo de cannabis eran exagerados, que los efectos de la penalización sobre su consumo eran potencialmente excesivos y las medidas incluso contraproducentes; y que los legisladores deberían reducir o

eliminar drásticamente las sanciones penales por consumo personal de cannabis.

(Room, 2013, p. 121)

En consecuencia, durante las últimas dos décadas, distintas jurisdicciones han reformado su política de control del consumo, apartándose de los enfoques prohibicionistas tradicionales, aunque quedando dentro de los límites establecidos por los tratados internacionales.

El caso mexicano no se exime de esta cambiante dinámica. Al respecto, existen dos trabajos recientes que muestran el tratamiento actual de la planta desde las instituciones legislativas. Se pueden recuperar, respectivamente, las tesis publicadas por Alejandro González (2020) y Jorge Contreras (2020), cuyo desarrollo y resultados son complementarios. Al enfocarse en la formación de «coaliciones promotoras» de las políticas públicas en materia de cannabis, los autores encuentran principalmente dos grupos: González las nombra «prohibicionista» y «reguladora», mientras que Contreras las llama «prohibicionista» y «reguladora-liberalizadora». Es pertinente subrayar que ambos encuentran una prevalencia contemporánea de la tendencia histórica prohibicionista, aunque durante los últimos años se haya visto la conformación de grupos promotores en favor de una política alternativa de regulación y justicia social, centrada, sobre todo, en la protección de los derechos humanos del consumidor.⁶

La legislación en materia de cannabis en México está lejos de llegar a un resultado positivo que garantice la tutela de todos los derechos que la actual política antidrogas violenta. La Comisión Federal Para la Protección contra Riesgos Sanitarios (COFEPRIS), encargada de diseñar y presentar el reglamento con el que se establecerían las bases para investigación y

⁶ Contreras (2020) incluso afirma que en México existe una resistencia al cambio de política de cannabis y un problema de definición y diferenciación entre la política de seguridad y la política de drogas, lo que no termina de complejizar la estigmatización con la que algunos actores e instituciones dotan a la planta.

producción de cannabis, presentó en 2018 un proyecto que ignoraba por completo los años de debate sobre el tema, además de privilegiar al mercado extranjero en vez de velar primordialmente por el bienestar de los consumidores (Pérez-Correa, 2018). Más tarde, la Secretaría de Salud, por medio de la misma COFEPRIS, publicó un comunicado en el que da constancia de la revocación de dicho reglamento para realizar uno nuevo con un verdadero apego a la legalidad (COFEPRIS, 2019). Tras una larga espera de tres años, las acusaciones hacia los organismos reguladores, por supuestamente obedecer intereses económicos y violentar el derecho a la salud, cesaron un momento al ser el 12 de febrero de 2021 por fin publicado el reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Control Sanitario para la Producción, Investigación y Uso Medicinal de la Cannabis y sus Derivados Farmacológicos, aunque grupos activistas mantienen aún cierto escepticismo e inconformidad frente al documento, pues consideran que falta mucho por hacer para garantizar totalmente los derechos de quienes necesitan la planta para mejorar su calidad de vida (D'Artigues, 2021).

Con respecto al fallo de la SCJN del que se habló en un principio y que manda al Congreso a modificar la ley para que los ciudadanos tengan la posibilidad de consumir recreativamente cannabis, 2020 fue el año en el que por fin comenzó el proceso legislativo para la creación y promulgación de una Ley Federal para la Regulación del Cannabis y así dar inicio al fin de los lastres históricos del prohibicionismo. Si bien esta Ley había de consolidarse el 30 de abril del mismo año, la SCJN aplazó su discusión tras la crisis nacional frente a la Covid-19 (Gómez, 2020), por lo que no fue sino hasta el jueves 19 de noviembre que el Senado, con 82 votos a favor y 18 en contra, aprobó en lo general el dictamen para la regulación de la planta (Senado de la República, 2020). No obstante, contrariamente a lo esperado, se ha señalado que la propuesta beneficia a las grandes empresas y a su vez perjudica a los ciudadanos consumidores al principalmente limitar el autocultivo para consumo individual (Romero

Vadillo, 2020) y dejar la puerta abierta a la extorsión y persecución de los usuarios (Ortuño, 2020).

Con este breve recorrido contextual sobre el régimen institucional de la marihuana recordamos, una vez más, que los cambios de paradigma, en cuanto a política de drogas se trata, no forman parte de un progreso lineal e imparcial. Por el contrario, dependen ampliamente de las dinámicas de poder que en los sucesos temporales del que son producto se manifiestan. Aunque aparece en nuestros días de manera distinta según sus transformaciones, pues han influido en él condiciones sociales, económicas y políticas, cuando nos posicionamos frente al entramado histórico que constituye la representación de la planta cannabis y sus usuarios no podemos ignorar que existe una conexión antecedente entre las primeras ideas antidrogas y las preocupaciones contemporáneas con respecto al consumidor de marihuana. En contraste, ocurre también un cambio sustancial en la política de drogas: principalmente, el reconocimiento del consumidor como agente moral, puesto que es libre y autónomo, y, por consiguiente, la paralela desestatización y mercantilización de la droga. Dado el actual intento de reforma sobre la política prohibicionista, cómo se desenvuelven las argumentaciones y las relaciones de poder que implica es una cuestión de nuestro interés a la que se pretende abonar tanto información como una reflexión decisiva con el presente trabajo.

Delimitación del objeto de estudio.

La investigación de este tipo de fenómenos, relegada normalmente al ámbito exclusivo del derecho, dado el debilitamiento del Estado-nación y la noción de soberanía a través de los procesos de globalización, se ha visto expuesto a la irrupción del conjunto de las ciencias sociales y la filosofía (Arias, 2017). Del desplazamiento por parte del ámbito jurídico como modalidad hegemónica del estudio de los derechos humanos, se abre la posibilidad de que otros enfoques intervengan con el fin de conocer la complejidad y riqueza que este concepto adquiere

en nuestros días (Arias, 2017). La nueva multidisciplinariedad dentro del marco que comprenden las ciencias sociales, en relación con el problema de las drogas que interesa estudiar aquí, permite que espacios académicos investiguen a la vez, desde el terreno del derecho, la ciencia política y la sociología, por ejemplo, los costos constitucionales de la guerra contra las drogas (Barreto y Madrazo, 2015), la relación entre el Estado y los consumidores (Pérez-Correa y Silva, 2014), y el estatus actual de la regulación de la marihuana (Pérez-Correa y Ruiz, 2018; Corona, 2019).

Sin embargo, a la fecha son contados los estudios que profundizan en los factores idearios de emergencia que anteceden a la formulación de las políticas de drogas. El campo de estudio que constituyen las drogas y la cultura es un espacio de interés relativamente nuevo y aún por descubrir en la academia mexicana, pues se trata de un tema cargado de tabúes, huido por su característica relación con otras actividades tachadas de siniestras. Quizás por tal razón la investigación de la fase del fenómeno que hemos mencionado ha sido relegada mayormente al ámbito histórico, para indagar el componente ideológico de determinados contextos cronológicamente situados, primera tarea pendiente antes de realizar cualquier análisis del presente.

En este sentido, diremos que los procesos políticos y sociales de un mundo que cambia constantemente han causado la convergencia de los estudios históricos con otras disciplinas que forman parte de las ciencias sociales, requisito cada vez más necesario para conocer los fenómenos que nos rodean (Burke, 2000a). Dado el carácter diacrónico y persistente de la política prohibicionista de drogas en México, conviene proveer a esta investigación de dicha dimensión para identificar la base sobre la que se han edificado las prácticas y enunciados que, desde el pasado remoto hasta el triunfo de los derechos humanos, han influido en la representación del consumidor de marihuana. Es así como, al indagar en el aspecto que nos interesa, podemos decir que la investigación habrá de hacerlo mediante la proyección de las

líneas de ascendencia que un problema actual como el de la regulación del cannabis puede tener.

Asimismo, de la apertura y necesidad de “lidiar con ese objeto poliédrico, complejo y múltiple” (Arias, 2017, p. 42) que son los derechos humanos, así como del laberíntico tratamiento de la marihuana por parte de las instituciones mexicanas, para los fines de esta investigación se ha convenido en estudiar la coyuntura generada entre ambos desde la actividad discursiva. Los derechos humanos, lejos de ser únicamente derechos, son un proyecto discursivo en disputa (Estévez, 2017a), y el prohibicionismo, cuyos supuestos conllevan la criminalización de la marihuana, no sólo trata de la legislación en materia de drogas, sino de un conjunto de verdades, históricamente construido, sobre las sustancias y sus usuarios. Surge entonces, para la presente investigación, una tentativa que, según nuestro interés, será problematizada. Delimitado el objeto de estudio y reconocida la demanda de un campo multidisciplinar, hay ahora la necesidad de buscar un marco teórico-metodológico que responda a la cuestión de la significación y la subjetividad en el tiempo.

Propuesta teórico-metodológica.

El marco vigente de producción científica sobre la historia de las drogas proviene de tradiciones predominantemente angloparlantes. A excepción de la *Historia General de las Drogas* (España), de Antonio Escohotado (2002), algunas de las obras con mayor relevancia a nivel internacional son *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World* (Estados Unidos), de David T. Courtwright (2002); *The Pursuit of Oblivion: A global history of narcotics 1500–2000* (Reino Unido), de Richard Davenport-Hines (2003) y *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An International History* (Estados Unidos), de William B. McAllister (1999). No obstante, la investigación regional, con las particularidades contextuales que le envuelven, es una empresa de data reciente. Un proyecto que ha marcado en específico la

perspectiva académica en México es el de una «Nueva Historia de las Drogas en América Latina», presentado por los historiadores estadounidenses Isaac Campos y Paul Gootenberg (2015), con el cual se pretende buscar narrativas alternativas que ayuden a comprender la existencia de los regímenes prohibicionistas y los pujantes regímenes liberalizadores.

El plan de trabajo plantea, para los historiadores de Latinoamérica, una triada de metodologías que conllevan presupuestos teóricos centrales para alcanzar un nuevo entendimiento del peso que las drogas tienen en nuestras vidas. La primera de ellas es llamada *Transnationalism and Scale* (Transnacionalismo y Escala) y pretende estudiar la influencia entre distintos espacios geográficos en los que la política de drogas se ha desarrollado, como sucede con la interrelación de los procesos globales (internacionales) y locales (nacionales). La segunda tiene por nombre *Commodity Studies* (Estudios sobre *Commodities*), que adopta una perspectiva socioeconómica y analiza la dinámica en torno a las drogas como bienes mercantiles. La tercera es denominada *Sociocultural Constructionism* (Construccionismo Sociocultural), una metodología con tendencia sociológica que observa los efectos de las drogas en los individuos y en la sociedad como una construcción imaginada, pero con efectos reales. Dado que la presente tesis apunta a resolver una cuestión que involucra símbolos y subjetividades, esta última vía es la que más nos interesaría, en particular por sus implicaciones teóricas.

El construccionismo es una tradición de añeja raigambre para las investigaciones de las sustancias psicoactivas, un enfoque clave que ha permitido aproximaciones menos estigmatizantes y más objetivas por parte de la ciencia a los consumidores y a las relaciones en las que se insertan. La perspectiva ha sido adoptada por los estudiosos del tema al menos desde los años treinta del siglo XX, específicamente en Norteamérica (Campos & Gootenberg, 2015). Una investigación sobresaliente que se adhiere a esta propuesta, no sólo por su calidad, sino también por la problemática que estudia, es la ya mencionada *Home Grown: Marijuana and*

the Origins of Mexico's War on Drugs, de Isaac Campos (2012).⁷ Después de todo, el hecho en particular que interesa más estudiar aquí es aquello que ella aborda: el discurso y la representación del sujeto «marihuano». No sólo es el ejemplo predilecto de una respuesta científica a la demanda multidisciplinar que la actualidad social de las drogas clama, sino también de la conjunción entre historia y sociología para el estudio discursivo del consumo de cannabis en México. Campos (2012) ubica en el lenguaje la intencionalidad de las relaciones de poder entre los actores sociales del siglo XIX y XX.

Sin embargo, queda advertir que el presente trabajo no tratará de describir las principales argumentaciones pronunciadas por sujetos definidos, mucho menos de reconstruir posiciones institucionalizadas, tales como las de las distintas instancias gubernamentales que han tratado el problema de la población y el consumo de drogas. Ahondando más allá de este punto, aspiramos a adherirnos a la transformación teórica que Elías José Palti (2020) llama «historia intelectual», es decir, un cambio radical en la forma de entender la vieja historia de las ideas que desemboca en la línea transfronteriza con la filosofía. Atendiendo a las exigencias del Giro Lingüístico, la crítica realiza un pliegue sobre sí misma para volverse una «metacrítica» y se introduce “en el nivel de —e intenta tematizar— sus propias condiciones institucionales de posibilidad” (Palti, 2012, p. 15). Por lo tanto, el objeto del examen histórico que se realizará es el de la formación del régimen de verdad sobre el que las instituciones mismas se han consolidado. En otras palabras, analizar las prácticas discursivas y no-discursivas que anteceden y derivan en la concepción del problema del consumidor de marihuana como objeto de conocimiento científico y político. Si por esta razón conviene remitirse a la arqueología y genealogía desarrollada por Michel Foucault (2003; 2017) antes

⁷ Se trata de una investigación que ahonda en los orígenes de la estigmatización de la planta y sus usuarios en México. A partir de la revisión de casi 600 notas periodísticas, Campos reconstruye la imagen del «marihuano» de 1846 a 1920, sosteniendo con ello que la prohibición del cannabis en México, establecida en el año de 1920, fue consecuencia de un proceso interno y no de la influencia internacional o de la injerencia estadounidense, como convencionalmente se ha creído.

que al construccionismo sociológico, es justamente la identificación del ejercicio del poder en su faceta de productor de subjetividades lo que se pretende indagar. Esta misma analítica permitirá una aproximación a la perspectiva biopolítica que Foucault desarrolla en su obra, cuyo contenido será retomado según una de sus reformulaciones más recientes, elaborada por el filósofo italiano Roberto Esposito (2007), quien nos habla del concepto de «persona» como dispositivo en nuestra sociedad occidental, el cual se encuentra íntimamente relacionado con la expansión y fortalecimiento de la causa de los derechos humanos y, por lo tanto, con la descriminalización de las sustancias psicoactivas como el cannabis.

Se inaugura otra cuestión por resolver. Más allá de dar por sentadas nuestras preferencias intelectuales, en esta tesis, además del análisis propiamente histórico-discursivo, se pretende reflexionar y contrastar las respectivas concepciones de la realidad de los enfoques en disputa a través de su fundamentación teórica y analítica. En principio, podría parecer una falta de coherencia tratar dos temas distantes en un sólo trabajo escrito, pero más cierto aún es que, antes de atreverse a implementar cualquier enfoque, debe ser entendido cabalmente. Por esta razón y dada la predominancia del construccionismo sociocultural para el estudio de la historia de las drogas, la empresa genealógica debe ser justificada en su especificidad y originalidad.

Claramente hay disyunciones entre la teoría construccionista y la analítica foucaultiana del poder, pero no hay que ignorar tampoco que ambas perspectivas encierran supuestos metódicos para la comprensión de los hechos. Diremos expresamente que el enfoque histórico-discursivo de la tradición construccionista fija buena parte de su atención en la «práctica social», cuya existencia puede determinar y ser determinada a la vez por el lenguaje. Sin embargo, toma este ámbito no-discursivo ni más ni menos que como un marco configurativo del discurso, lo que muestra la distancia que establece entre el lenguaje y las prácticas para realizar su análisis. El marco genealógico, por su parte, permite la pesquisa del discurso ya no

como un conjunto de símbolos al que hay que interpretar para descifrar la función (ideológica) de la palabra en determinados actores sociales, sino como parte de una realidad histórica y positiva que engloba prácticas (discursivas y no-discursivas).

Desde la perspectiva foucaultiana, la línea que divide materialidad e inmaterialidad, discurso y práctica, desaparece. De hecho, el discurso, en tanto que acontecimiento, tiene efectos materiales, pero no pertenece ni al orden de los cuerpos, ni al inmaterial: “dirección paradójica, a primera vista, de un materialismo de lo incorporal” (Foucault, 2005, p. 57). Tomar este enfoque permitirá dar un paso fuera del construccionismo, lo que implica estudiar no sólo las ideas *per se*, sino las «condiciones de posibilidad» que han permitido su existencia y la consecuente producción de «saber-poder», lo que nos dará la libertad de nutrir la investigación con todas aquellas fuentes documentales que entrañen, ya sea a manera de contenido o por sí mismas, contingencias azarosas o puntos de inflexión sobre los que la verdad del consumidor de marihuana se ha edificado, revelando así la heterogeneidad de los sucesos sobre los cuerpos. La especificidad de las fuentes primarias y secundarias consistirá en su pertenencia común a dos planos discursivos: el político y el científico. Esto quiere decir que la investigación se remitirá a estudiar el discurso desde la ciencia como institución y desde las instituciones políticas que traten el tema del consumidor de marihuana, la planta de cannabis, la persona como sujeto jurídico y los derechos humanos, haciendo especial énfasis en el aspecto médico, jurídico y legislativo.

Sobre este panorama nos es posible ahora establecer que el objetivo general de la investigación es trazar la procedencia y articulación discursiva del doble presente prohibicionista y regulacionista de la marihuana en México a través de la aproximación de su historia específica al marco de innovación filosófica que la historia intelectual entraña en su vertiente genealógica. Aportaremos argumentos para la comprensión de la enredada representación social de la planta bajo una visión ontológica materialista del discurso, ante todo

al momento de responder una cuestión fundamental: ¿por qué el derecho humano al libre desarrollo de la personalidad suspende la preeminente criminalización del consumidor de marihuana en México? Como hipótesis y respuesta podemos decir que, en el juego de saberes que deciden sobre la subjetividad, el dispositivo de la persona, movilizado bajo la forma del derecho humano, revierte la configuración de una política de drogas con fundamento y límite en el cuerpo para devolver al consumidor de cannabis la capacidad de dominio de sí mismo o autodeterminación. La exploración genealógica nos permitirá descubrir el carácter biopolítico de la historia del cannabis en México. Veremos cómo, desde los primeros pasos de la penalización hasta la pretensión de explotación mercantil, la gestación y desarrollo de la política de drogas encierra en su núcleo la relación entre el sujeto y la vida, en particular, la del consumidor y su propia naturaleza.

Para alcanzar el fin pretendido, la tesis habrá de proceder mediante la elaboración de dos partes o secciones, que a su vez se dividen en capítulos. La primera parte, titulada Del Construccionismo a la Genealogía y la Biopolítica, se dedicará a desglosar una disertación teórica que nos sirva para analizar las prácticas discursivas y nos permita innovar en el estudio de la relación que las sociedades tienen con las sustancias psicoactivas, retomando en específico el caso de la marihuana en México. Una pregunta que servirá de guía es: ¿Qué podemos conocer a través del esquema biopolítico sobre el consumo de marihuana que otros enfoques sociales utilizados en el estudio del mismo fenómeno no hayan dicho aún? En este sentido, la perspectiva genealógica será repasada junto con aquellas propias de la sociología y la ciencia política, en particular con las que sostienen e impulsan la propuesta teórico-metodológica del construccionismo sociocultural.

En un primer capítulo se resumirán los antecedentes sociológicos de las herramientas conceptuales más importantes para la Nueva Historia de las Drogas en América Latina. Partiremos del funcionalismo de Robert K. Merton, puesto que puede considerarse la primera

gran propuesta para sistematizar algunos fenómenos sociales relacionados con las drogas como, por ejemplo, la adicción. En seguida será abordado el interaccionismo simbólico de Howard S. Becker, que se presenta de manera crítica al funcionalismo y agrega la relevancia del elemento subjetivo en las relaciones de consumo de drogas. Daremos después un salto al institucionalismo discursivo de Vivien Schmidt, corriente politológica que comprende la administración pública a partir de factores discursivos y lingüísticos. Finalizaremos con el construccionismo de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, trabajo de síntesis teórica que logra hacer converger en un mismo esfuerzo las condiciones estructurales y la agencia subjetiva, proporcionando así el principal fundamento sociológico del construccionismo sociocultural.

El segundo capítulo abrirá la discusión entre lo visto en el capítulo anterior — particularmente entre la síntesis teórica de Peter L. Berger y Thomas Luckmann— y el esquema analítico elaborado por Michel Foucault. La distancia que separa ambos esfuerzos intelectuales puede ser considerada desde distintos puntos de vista, no obstante, dando continuidad al planteamiento de la investigación, lo que nos interesa indagar es su relación con la historia, por un lado, y el discurso, por otro. En este sentido, tomaremos la crítica que Foucault realiza sobre las ciencias humanas como eje directriz de nuestra discusión. Con ella se podrán distinguir los enfoques de investigación que de fondo permiten emerger y sostienen a las propuestas construccionistas y, por lo tanto, al construccionismo sociocultural. A continuación, nos adentraremos en un primer punto de divergencia, la arqueología del discurso como metodología de investigación histórica, entablando, por su puesto, los principales puntos de intersección y diferencia respecto al construccionismo. La última tarea del segundo capítulo será trazar el puente teórico que Foucault elaboró para trasladar su análisis a un grado ya no arqueológico, sino genealógico. Asimismo, expondremos el desenlace que significó en relación con la forma construccionista de la historia.

El tercer y último capítulo de la primera parte de nuestra investigación cerrará con la argumentación de las posibilidades que una genealogía de las drogas nos permite. Primordialmente, la relevancia de una perspectiva histórica capaz de estudiar el carácter biopolítico del consumo de drogas. Antelando la segunda parte de la tesis, se revisará brevemente el trabajo filosófico de Roberto Esposito, con el cual se establece el elemento histórico y discursivo que dirigirá el resto de la investigación: el dispositivo de la persona. Por último, concluiremos con una presentación general de las implicaciones analíticas que la biopolítica revela en relación con el pasado y presente de las drogas en México, toda vez que, al optar por una vía arqueológica y genealógica, se asumirá la exigencia de una distancia crítica en relación con la sociología, el construccionismo y las herramientas conceptuales que sostienen la propuesta construccionista sociocultural. En resumen, la primera parte de la tesis estará destinada a justificar la transición del construccionismo al proyecto arqueogenealógico como vía teórico-metodológica en que es posible escribir la historia intelectual y la historia de las drogas.

La segunda parte de la tesis, titulada Genealogía del Consumidor de Cannabis en México, aplicará lo revisado en la primera parte como filtro a través del cual observar la realidad. La genealogía nos permitirá examinar la configuración biopolítica específica de la política de drogas y cannabis en el país a través de las condiciones de posibilidad del discurso, las prácticas, sus consecuencias en la realidad y sus efectos en la vida de los individuos. En este sentido, tratará de responder a la pregunta: ¿cómo se ha consolidado la subjetividad del consumidor de marihuana en México? A tal efecto, se recuperará de manera narrativa la información concerniente a la historia del cannabis y las drogas, centrando la atención principalmente en los campos del saber que han contribuido a sostener la verdad legalizada sobre el consumidor, tales como la teología, la filosofía, la antropología, la medicina, la psiquiatría, la economía y el derecho.

El cuarto capítulo principia con la revisión de dos aspectos de la historia colonial del cannabis. Por un lado, la forma de las cosmovisiones que convivieron en el proceso de aculturación tras la conquista y, por otro, el despliegue, sobre la población indígena y mestiza, de una forma de gobierno espiritual y material proveniente de Europa. La introducción del cáñamo y sus flores en México trajo consigo una serie de problemáticas religiosas y políticas, entre las que destacó el consumo de plantas psicoactivas bajo marcos de saber médicos y mágicos. Las autoridades novohispanas se encontraron frente a un dilema de carácter ontológico, en el que, según la teología cristiana, había que hacer descubrir al hombre salvaje su propia alma y, por lo tanto, su humanidad. Esto hará que la población mestiza se separe a sí misma del resto del mundo, instaurando un orden social y económico que derivará a su vez en un primer proceso de despersonalización de la naturaleza, las plantas psicoactivas y el cannabis.

El quinto capítulo da paso a la profunda transformación de la modernidad y sus consecuencias para la comprensión de los efectos del cannabis. Al mismo tiempo que el Nuevo Mundo era colonizado y reformado según los estándares europeos, el saber de lo humano, por así decirlo, antropológico, se encontraba bajo una secularización radical. Surge entonces una teorización del sujeto más emparentada con la razón que con el alma, fuente de un discurso civilizatorio y progresista de la historia, así como de grandes corrientes del pensamiento, como el racionalismo y el liberalismo. La alteración de la conciencia adquirirá nuevos matices interpretativos y, en consecuencia, será problematizada de forma distinta según las nuevas condiciones del saber científico y político.

El sexto capítulo traza las primeras rupturas discursivas dentro del saber decimonónico que derivarán en la política de drogas tal como la conocemos hoy. La filosofía de Roberto Esposito cobra mayor importancia a partir de este punto, puesto que es una contaminación léxica entre la biología y el derecho, que él identifica, la que dará pauta a una configuración específica de la administración pública. En el medio encontraremos a la psiquiatría, su poder y

saber, la cual tenderá un puente disciplinario que encadena la razón del sujeto a su cuerpo, dando paso al éxito de las teorías médicas y sociales degeneracionistas. Esa misma tendencia histórica, de suyo biopolítica, habilitará la patologización y criminalización del consumo de drogas en general, consolidándose pronto como una «política racial de drogas».

El séptimo capítulo cierra nuestro análisis genealógico siguiendo la ascendencia de la trama discursiva vista en el capítulo anterior, contemplando nuevas rupturas y discontinuidades en la historia del cannabis hasta la actualidad. Retomando nuevamente a Roberto Esposito, hallaremos que aquella superposición entre la biología y el derecho emprende varios caminos, de los cuales el más radical es el que deriva en el nazismo. Al final de la Segunda Guerra Mundial, no obstante, ocurre una reversión en el dispositivo de la persona que habilita la restitución de la razón y el espíritu en el ser humano por sobre su propia animalidad. La figura jurídica en que se expresa tal transformación es la del derecho humano y su retórica. Un par de décadas atrás sucedió en México, bajo la tutela del higienismo, un intento clínico y científico por cambiar la comprensión psiquiátrica del consumidor de cannabis, pero la realidad biopolítica del prohibicionismo en el país no lo permitió. Será hasta la formulación del derecho humano y la reestructuración neoliberal del gobierno de los hombres que la persona, en tanto entidad «bioespiritual», podrá establecer un nuevo marco de correspondencia discursiva entre la política de drogas, la ciencia y la psiquiatría.

Por último, concluiremos señalando el potencial biopolítico de la forma que la política de drogas toma en el tiempo presente. Cada uno de los elementos históricos que fueron identificados genealógicamente se entrecruzan y desembocan en el proceso de descriminalización del consumidor de cannabis. Vale recapitular aquellos que propiciaron modificaciones profundas para el entendimiento de los efectos psicológicos del consumo, así como delimitar cómo es que se movilizan en la actualidad. Es cierto que la legislación en materia de drogas se encuentra en un punto coyuntural, donde la protección de los derechos

humanos, encabezada por el consumidor de marihuana, impulsa una nueva relación con las sustancias psicoactivas frente a las instituciones mexicanas. Sin embargo, quedará aun advertir la latencia del trasfondo prohibicionista, o sea, el dispositivo de la persona y su capacidad para tornar cualquier política que pretenda cuidar la vida en una política de muerte. Así pues, esta tesis no sólo se limitará a reproducir la aplicabilidad de un marco de análisis filosófico sobre la historia ya registrada, sino que también esbozará una posición crítica sobre la que nuevas investigaciones y reflexiones se puedan erigir para pensar nuestra relación con las drogas y el cannabis más allá de lo personal.

Parte I: Del Construccionismo a la Genealogía y la Biopolítica.

Si así no fuera, si el cuerpo no estuviera ya cosificado, no habría lugar a discutir de quién es propiedad, dado que él mismo sería sujeto —sin duda impersonal— de autodeterminación.

Roberto Esposito, *Tercera Persona*, 2009.

Capítulo 1: El construccionismo sociocultural, los estudios históricos psicoactivos y su fundamento sociológico.

Antes de exponer la perspectiva que será adoptada en este trabajo para el análisis del discurso acerca del consumidor de marihuana en México, habrá de considerarse otras propuestas que adquieren validez en nuestros días con respecto al estudio de las drogas y las sociedades. Un punto de partida relevante es el de la postura que Campos y Gootenberg (2015) toman en relación con los trabajos dedicados a investigar el pasado de las sustancias psicoactivas. En un ensayo de su autoría, titulado *Toward a New Drug History of Latin America*, sostienen la necesidad de la construcción de nuevas narrativas para desentrañar las problemáticas contemporáneas en las que las drogas se encuentran involucradas, tales como su prohibición global, la generación de grupos narcotraficantes, la estigmatización de su uso y su influencia (cultural, económica, política, etcétera) en el mundo moderno. Es larga la historia de las drogas y las sociedades, son varios los periodos a partir de los que investigadores pueden comprender realmente ese pasado aún desconocido y son muchas las dimensiones de la actividad del espíritu humano relacionadas con estos peculiares objetos.

Nos encontramos frente a una pluralidad de realidades al momento de estudiar la existencia de las sustancias psicoactivas como un fenómeno social, por lo que Campos y Gootenberg concluyen que la «Nueva Historia de las Drogas en América Latina» habrá de ser interdisciplinar. Entre las propuestas que realizan destaca lo que ellos llaman Construccionismo Sociocultural, una metodología cuyo trasfondo teórico guarda un profundo interés por la historia y la comunicación, o bien, por la forma en que el lenguaje moldea a la subjetividad en el tiempo. Tomando esta perspectiva, diversos trabajos han tenido la suficiencia teórico-metodológica para apartarse del pensamiento determinista o esencialista que carga a las sustancias de un potencial intrínseco y permanente, sobre todo de aquel que cree que las drogas representan un peligro en sí mismas para la sociedad. El trabajo *Home Grown: Marijuana and*

the Origins of Mexico's War on Drugs (2012), del historiador Isaac Campos es el antecedente por excelencia respecto a los estudios construccionistas del cannabis. En el primer capítulo, Campos precisa que la marihuana, según diversas fuentes históricas, causaba locura, violencia y una tendencia a cometer actos criminales en sus usuarios durante el siglo XIX y principios del XX. Uno podría dar por hecho tales aseveraciones, pero el contraste con la evidencia actual acerca de la experiencia del consumo de marihuana provoca que Campos se acerque con cautela al fenómeno identificado y, por lo tanto, se cuestione: “¿Si la marihuana producía delirios de violencia hace un siglo, por qué no produce esos efectos hoy en día?” (Campos, 2012, p. 7).⁸ Comenta el investigador que en un principio trató de responder a la interrogante atendiendo a los efectos visibles y mensurables del consumo de la planta; sin embargo, tal estrategia resultó ser incorrecta. Muy por el contrario, el libro adopta una postura construccionista y, más allá de la relación fisiológica entre el cuerpo humano y la sustancia, trata de velar por los factores políticos, económicos y culturales que atraviesan el problema.

Es así como Campos proporciona una primera herramienta teórica de la que las investigaciones socio-construccionistas pueden partir para profundizar correctamente en el tema que les atañe y realizar el abordaje deseado. El historiador de la marihuana nombra *psychoactive riddle*, que en español se podría traducir como acertijo o enigma psicoactivo, al conjunto de variables que determinan los efectos de las sustancias psicoactivas sobre los individuos. Con esto da a entender, muy por el contrario al pensamiento esencialista, que estamos frente a un fenómeno por resolver, en el que no basta con describir en qué consisten los componentes que lo conforman, sino en aprehender sus modificaciones y variaciones en contextos específicos. El trabajo por hacer de los investigadores se complejiza más cuando nos damos cuenta de que cada una de las drogas con las que el ser humano ha interactuado durante

⁸ Traducción propia del inglés. Original: “If marijuana was producing violent delirium a century ago, why isn't it producing those effects today?” (Campos, 2012, p.7).

su paso por la tierra tiene su propia historia, dentro de la que los efectos visibles son dispuestos según la interrelación entre farmacología, psicología y cultura.

Para establecer esta conceptualización, Campos ha tenido que ubicar su trabajo dentro del espectro académico en el que las investigaciones sobre drogas son desarrolladas, por lo que cimenta y justifica la etiqueta de «acertijo psicoactivo» a partir de otro autor, quien es uno de los principales exponentes del construccionismo sociocultural y al que habremos de remitirnos también para enriquecer nuestro diálogo. Richard DeGrandpre (2006), farmacólogo y académico independiente, examina el esquema causal de la interpretación esencialista de las drogas, a la que otorga el nombre de *cult of pharmacology* o culto a la farmacología. Acuña este término en función de una supuesta transición de la premoderna creencia según la cual las drogas contienen un componente mágico capaz de sobrepasar cualquier condición social a una moderna creencia para la cual las drogas modifican invariablemente la conducta de cualquiera que las consuma. En resumen, las sustancias psicoactivas no fueron desmitologizadas por el ser humano moderno, sino remitologizadas: “el alma fue reinterpretada como mente, y el espíritu [contenido en las drogas] fue reinterpretado como bioquímica, otorgando la apariencia de que la ciencia y la medicina se habían deshecho de los mitos que rodeaban lo que había llegado a entenderse como «drogas»” (DeGrandpre, 2006, p. 104).⁹

Aunque la impresión que DeGrandpre tiene de las creencias mágico-religiosas en torno a lo que hoy conocemos como enteógenos¹⁰ es discutible, hay que destacar la visión que adopta frente a lo que llama «culto a la farmacología» como paradigma moderno en el que se atribuyen los efectos psicológicos y sociológicos de las sustancias psicoactivas exclusivamente a su composición farmacológica y para el cual existe una relación directa entre los elementos de la

⁹ Traducción propia del inglés. Original: “soul was translated into mind, and spirit was translated into biochemistry, giving the appearance that science and medicine had done away with the myths surrounding what had come to be understood as «drugs»” (DeGrandpre, 2006, p.104).

¹⁰ Ruck, C. et al. (1979) proponen el vocablo «enteógeno» para designar todas aquellas sustancias psicoactivas que figuran en contextos rituales religiosos o chamánicos. Se compone del griego *entheos*, que significa «Dios dentro», junto con la raíz *gen-*, que indica «devenir».

«droga» y el comportamiento de los individuos. «Culto a la farmacología» es un término que permite identificar una determinada manera de entender la realidad de las drogas y, en consecuencia, establecer una visión crítica con respecto a ella. De este modo, al acercarse al fenómeno pretendido, el construccionismo trata de descifrar la particularidad del acertijo psicoactivo que envuelve a las sustancias bajo contextos determinados y no asumiendo que los efectos psicológicos y sociales de su consumo son iguales ahora que hace cien años.

A tal efecto, los análisis construccionistas socioculturales han sabido distinguir entre distintos factores decisivos que intervienen directamente en los efectos del consumo de sustancias. El psiquiatra y psicoanalista Norman Zinberg (1984) categoriza en particular tres variables que afectan la reacción entre conciencia, cuerpo y realidad al momento de consumir un psicoactivo, las cuales denomina «droga, *set* y *setting*». Complementando con lo dicho por el psiquiatra Richard Strassman (2001) en su insigne investigación sobre los efectos psicodélicos de la dimetiltriptamina (DMT), podemos decir de este conjunto que el «*set*» consiste en nuestro presente y nuestro pasado, nuestras ideas, hábitos y sentimientos; pero es a la vez, y no menos importante, la fisiología de nuestro cerebro y cuerpo. El «*setting*», por su parte, trata del medio ambiente inmediato: la situación en la que se ingiere la sustancia, el ritual social, las personas con las que uno se encuentra, las emociones del momento, etcétera. Y con «droga» se consideran nada más y nada menos que las características farmacológicas de la sustancia: si se trata de un narcótico, hipnótico, estimulante, embriagante, alucinógeno, etcétera.

De estos tres elementos, los primeros dos, en mayor o menor medida, conllevan la asunción de un vínculo entre el individuo y su entorno. Podemos decir, por consiguiente, que ambas variables se encuentran ampliamente influenciadas por el contexto sociopolítico y los procesos de subjetivación que implican. Al respecto, Zinberg comenta que el *setting* de los consumidores es el factor al que menos se ha atendido para explicar fenómenos como el de la

adicción, relegando tal importancia al componente farmacológico y, en un sentido determinista, psicológico. Campos y Gootenberg (2015), agregando a esto una dimensión temporal, afirman que centrar nuestra atención en las narrativas sobre drogas nos da la oportunidad de comprender el *setting* más grande y complejo de todos: el contexto histórico. Se despliega entonces un gran número de aspectos a investigar más allá de la dependencia a las drogas, pero que desde luego mantienen correspondencia con esta faceta del fenómeno. Tal es el caso de la imagen del consumidor de marihuana, cuya articulación discursiva se ha modificado durante las últimas décadas, pasando de contener violencia, locura y criminalidad a contener autonomía, libertad y derecho.

Como hemos dicho, el pensamiento sobre el cual se erige el construccionismo sociocultural en cuanto metodología para una nueva historia de las drogas es sociológico. Si nos remitimos a esta disciplina, encontraremos que el fenómeno particular en torno al cual gira su interés cuando se habla de drogas y sociedades es el de la transgresión de la norma. Los usuarios de cannabis, como los de otras sustancias, representan un extenso tópico de investigación para la ciencia social moderna porque dislocan el orden. Términos como «acertijo psicoactivo», «culto a la farmacología», «droga, *set* y *setting*», entre otros, no serían posibles sin el respaldo de la discusión sociológica que ha tratado la anomia, la estructura, el comportamiento y la subjetividad, pues aquello que el construccionismo busca tras la acción social desviada dista de un sujeto constituido cuyas decisiones son tomadas estratégicamente.¹¹ Por el contrario, entiende la formación de la identidad individual y colectiva inmersa en un constante devenir, cualidad que, aunque radicalizada, encontraremos también en Michel Foucault más adelante.

¹¹ Desde un enfoque más politológico y económico, por mencionar un ejemplo contrastivo, la elección racional intenta descifrar las razones por las que un individuo elige consumir o no sustancias en un espacio público, o el análisis costo beneficio que calcula cuando sabe que el consumo está criminalizado, mientras que centrando su atención en situaciones macrosociales, indaga la formación de grupos criminales, la organización colectiva de autodefensas o la utilidad de la perpetuación legislativa de una política prohibicionista.

Las contribuciones más importantes para el desarrollo del pensamiento construccionista vienen del siglo XX y se ubican principalmente en Estados Unidos, dentro de las que destaca el trabajo del sociólogo pionero William I. Thomas (1928), quien en conjunto con su esposa y compañera de investigación, Dorothy Swain Thomas, proporciona a la disciplina un principio fundamental al que los estudiosos de la criminalidad y la transgresión de la norma se remitirán hasta nuestros días.¹² El teorema de Thomas¹³ dicta: “si la sociedad define una situación como real, será real en sus consecuencias” (p. 572).¹⁴ No fue la primera vez que una sentencia de este tipo se pronunció, filósofos de distintas épocas habían reflexionado sobre el mismo problema, pero fue con la obra de Thomas que pasó a formar parte de la sociología. Vemos, pues, la introducción de un componente subjetivo que ayuda a explicar los fenómenos sociales, particularidad que comparten las obras hasta aquí citadas: la percepción de un determinado grupo acerca de la realidad que las sustancias componen tiene la capacidad de influir e incluso modificar el comportamiento de los individuos frente a hechos tales como su consumo.

Diversas corrientes de las ciencias sociales se han nutrido del aporte de Thomas. Podemos recuperar al menos cuatro que guardan estrecha relación con la nueva historia de las drogas a la que Campos y Gootenberg invitan. Por razones cronológicas, en el presente capítulo primeramente expondremos el funcionalismo de Robert K. Merton, continuador del teorema de Thomas; luego retomaremos el interaccionismo simbólico de Howard S. Becker, importante autor para los estudios construccionistas y crítico del funcionalismo mertoniano. Posteriormente, comentaremos algunos aspectos del institucionalismo discursivo de la politóloga Vivien A. Schmidt en cuanto a la posibilidad que tiene para recuperar el enfoque construccionista. Por último, nuestra revisión sociológica será sintetizada bajo la teoría

¹² Véase Zaffaroni, Eugenio. (2002). Derecho Penal. Parte General. (2.ª edición). EDIAR.

¹³ Este teorema se atribuye exclusivamente a William I. Thomas; sin embargo, últimamente se ha reconocido el importante papel que jugó Dorothy S. Thomas como auxiliar y coautora del libro *The Child In America: Behavior Problems and Programs*.

¹⁴ Traducción propia del inglés. Original: “If men define situations as real, they are real in their consequences” (Thomas, 1920, p. 572).

construccionista elaborada por los autores Peter L. Berger y Thomas Luckmann, ya que representa el principal fundamento sociológico de lo que la Nueva Historia de las Drogas en América Latina trabaja bajo el nombre de construccionismo sociocultural. Una vez recorrido y estudiado el construccionismo y sus antecedentes, estaremos listos para entablar un análisis comparativo con la analítica foucaultiana de la arqueología y la genealogía, descubrir la originalidad de la perspectiva biopolítica para trazar la historia de las drogas y, posteriormente, proceder a la segunda parte de la investigación.

El estructural-funcionalismo de Robert Merton.

Robert K. Merton (1968) retoma el teorema de Thomas y profundiza en sus consecuencias teóricas como productor de relaciones colectivas aporéticas. Reconoce en él la descripción de un fenómeno al que otorga el nombre de *self-fulfilling prophecy*, que en español se podría traducir como profecía autocumplida, cuya función consiste en “una falsa definición de la situación que evoca un nuevo comportamiento, el cual hace que la concepción inicialmente falsa se vuelva verdadera” (p. 477).¹⁵ Las palabras de este autor permiten dar cuenta de dos hechos: en primer lugar, la forma en la que las personas dotan de significado y crean los fenómenos sociales, pues no responden únicamente a los elementos objetivos de una situación, sino también a los subjetivos; y en segundo lugar, el ciclo de producción y reproducción de dichas subjetividades, determinadas por el contexto que han elaborado ellas mismas.

Para explicarse mejor, Merton ejemplifica la lógica social de la profecía autocumplida recuperando el caso de la segregación racial entre trabajadores blancos y negros en los Estados

¹⁵ Traducción propia del inglés, original: “a false definition of the situation evoking a new behavior which makes the originally false conception come true” (Merton, 1968, p. 477).

Unidos de su época. Para 1968, año en el que publica su libro *Social Theory and Social Structure*, el sociólogo estadounidense cuenta que existen ciudadanos blancos de bien vivir que retienen aún prejuicios étnicos y raciales como si fueran deducciones de lo que ellos han observado. El obrero blanco, basándose no más que en hechos visibles, cree que el obrero negro es un traidor de la clase trabajadora, pues no coopera con los grupos huelguistas y, por lo tanto, debe ser excluido de las organizaciones obreras. Sin embargo, el obrero blanco no logra ver que esos hechos observables en los cuales basa su postura contra el obrero negro han sido causados por él mismo. Se segrega a los obreros negros por no colaborar con las organizaciones obreras, pero dicha segregación hace que la colaboración sea prácticamente imposible, entonces se perpetúa la división entre obreros negros y blancos.¹⁶

Todo indica que, con la profecía autocumplida, se habla de un principio sociológico que no muestra sino un círculo vicioso insuperable. Merton era consciente de las dificultades que su reflexión implicaba para la transformación de la realidad, por lo que exhorta a fijarse en la interacción entre los grupos sociales para comprender mejor su funcionamiento. Podemos encontrar al menos dos tipos: *outgroups* e *ingroups*. Los primeros están conformados por todos aquellos individuos que son distintos y no pertenecen a un «nosotros», mientras que los segundos lo conforman todos aquellos que son similares y sí pertenecen. Estos dos grupos pueden identificarse mediante la tenencia en común de ciertas variables macrosociales como la nacionalidad, la religión, la etnicidad, etcétera. Según tales categorías, la separación o unión de individuos varía de acuerdo con contextos específicos, pero cuando un *ingroup* domina en la dinámica social, todos aquellos considerados *outgroups* se ven sujetos a un constante

¹⁶ Podemos pensar también en un caso ilustrativo relacionado con el cannabis: durante eventos sociales en los cuales el alcohol es una sustancia de uso frecuente para incentivar la socialización y el esparcimiento, puede que el consumo de marihuana no sea bien visto dada su supuesta cualidad adictiva y posesiva. No obstante, esta dinámica de marginalización provoca que su consumo se relegue a contextos problemáticos que impliquen dependencia y falta de voluntad propia. Mientras que las consecuencias del consumo desmedido de alcohol en eventos no representan un riesgo en cuanto es aceptado socialmente, consumir marihuana en la misma situación significa ser un «adicto» y hasta un delincuente. La estereotipación del marihuano causa su imposibilidad de integración social como un consumidor no problemático y genera consumidores problemáticos.

etiquetamiento repleto de prejuicios. Bajo esta premisa, Merton sostiene que las «virtudes» de un grupo se convierten siempre en los «vicios» de otro. Por lo tanto, si una persona distinta a «nosotros» no acata nuestras costumbres, está condenada, pero si las acata, también está condenada. Podemos resumirlo en una simple fórmula de «alquimia moral»: “el mismo comportamiento será evaluado diferentemente de acuerdo con la persona que lo exhibe” (Merton, 1968, p. 482).¹⁷

Las acciones virtuosas lo serán siempre y cuando vengan del *ingroup* dominante. Esto es visible en el caso del que Merton nos habla¹⁸ sobre la diferencia étnica entre un *ingroup* blanco y un *outgroup* conformado por afrodescendientes, pero es también visible en el caso del consumidor de marihuana. Si tomamos en cuenta que, ya para principios del siglo XX, el uso de la planta se liga a sectores de la sociedad considerados como clases bajas (Campos, 2012), podemos establecer una primera categoría macrosocial para diferenciar un *outgroup* conformado por obreros y campesinos, y un *ingroup* dominante conformado por la burguesía. De este modo veremos, por ejemplo, que los ojos con los que se juzgará a un burgués por embriagarse con alcohol serán mucho más benevolentes que con los que se juzgará a un campesino por embriagarse con cannabis; o incluso si ambos individuos se embriagan con una misma sustancia, el primero será considerado un ciudadano divirtiéndose o desahogándose de la vida, mientras que el segundo será un vago, imprudente y hasta un «teporocho».¹⁹

La presencia de un componente subjetivo para la formación de los fenómenos sociales es completamente manifiesta a estas alturas de la reflexión. Con la profecía autocumplida se

¹⁷ Traducción propia del inglés. Original: “the same behavior must be differently evaluated according to the person who exhibits it” (Merton, 1968, p. 482).

¹⁸ Mientras que un *ingroup* blanco (estadounidense) es considerado perseverante y hacendoso por trabajar hasta altas horas de la noche, los *outgroups* japonés y judío, respectivamente, son vistos con recelo y su costumbre laboral es percibida como una excesiva competitividad que sabotea los estándares americanos.

¹⁹ Según la Academia Mexicana de la Lengua (2017), «teporocho» es un mexicanismo que hace referencia al “alcohólico o indigente”. Su origen se remonta a principios del siglo XX, relacionándose con el consumo de bebidas callejeras mezcladas con alcohol.

hace énfasis en la estructura social para comprender la frecuencia o ausencia de la anomia, sobre todo en lo que refiere a la cultura y los objetivos que comparten los individuos, como hemos visto.²⁰ Pero Merton recupera la importancia de un segundo elemento para su funcionalismo, el cual abre una senda de posibilidad ante el círculo vicioso de dominación y segregación entre *ingroups* y *outgroups*: la regulación institucional.

Dentro de la llamada profecía autocumplida, Merton renueva la proposición del teorema de Thomas: no es que sólo si la sociedad define una situación como real, será real en sus consecuencias; más bien, que la sociedad, o al menos parte de ella, deje de definir una situación como real, no significa que ésta deje de ser real en sus consecuencias, lo cual quiere decir que la irrupción del bucle en el que hechos inexistentes se materializan no es un asunto de mera voluntad individual o colectiva. Tomar conciencia no es suficiente para cambiar el problema, pues la formación de las ideas en los grupos sociales es mucho más compleja y resiliente. Así es que Merton se pregunta si esta tragicomedia continuará de manera indefinida, a lo que responde que no necesariamente. Contra todo pronóstico, sostiene que es la modificación de la estructura social la que produce verdaderos cambios en los patrones de comportamiento humano. Más específicamente, un adecuado diseño institucional rompe con el ciclo que la falsa definición de un problema produce. “La profecía autocumplida, por la que aprensiones son traducidas a la realidad, opera sólo en la ausencia de controles institucionales deliberados” (Merton, 1968, p. 490).²¹

Hemos sintetizado en pocas páginas lo que Merton aporta a la teorización sobre la que los estudios construccionistas de las drogas se fundamentan. Sin embargo, cabe recuperar también la posición particular del autor con respecto al fenómeno de la adicción a las drogas.

²⁰ Es de destacar que Merton parte de una posición crítica con respecto a los enfoques biologicistas o darwinistas que explican el comportamiento anormal a partir de los impulsos naturales del ser humano animal.

²¹ Traducción propia del inglés. Original: “The self-fulfilling prophecy, whereby fears are translated into reality, operates only in the absence of deliberate institutional controls” (Merton, 1968, p. 490).

El principio de la profecía autocumplida guarda coherencia con la formulación sociológica de la anomia que desarrolla en su trabajo. Vemos la existencia tanto de valores compartidos que conforman objetivos grupales como de medios institucionales que los rigen, dos puntos clave en los que se soportan las reflexiones en torno al acoplamiento del individuo a la estructura social. Así, el adicto es un claro ejemplo de lo que Merton llama «retraimiento», una modalidad de adaptación o respuesta del sujeto a la estructura, en la que se niega a integrarse al seguimiento de los objetivos establecidos y a su normación. Un «retraído» sería entonces aquel que, al no poder cumplir con las expectativas que el grupo espera de él, rechaza sus valores y metas. Vive con los otros sin formar parte de ellos, como un extraño. En un sentido amplio, se trata de un caso de anomia consecuencia de una desorganización social.

Pero Merton mantiene su postura regulacionista. Esta modalidad de adaptación sucede cuando los individuos asimilan las prácticas sociales, conformadas por normas y valores, pero la estructura social, que es ante todo institucionalidad, no permite su integración a la dinámica; en cambio, los empuja a transgredir el orden. Se genera entonces un conflicto interno en la persona por la imposibilidad de alcanzar las expectativas sociales deseadas y, para resolverlo, termina por rechazarlas. Es indispensable, por lo tanto, que para cambiar una estructura que limita las oportunidades de ciertos grupos e individuos, se apueste por el diseño institucional. Sólo así será observable una redistribución de la anomia.

Podemos pensar que el revés del funcionamiento de la profecía autocumplida sea quizás la definición de una situación a partir de marcos institucionales, que será tan real en sus consecuencias como verdadera en su acepción. No obstante, aunque sabemos ahora que el cambio institucional tiene efectos contundentes en la interpretación que los individuos hacen de los problemas públicos —como el del consumo de sustancias psicoactivas— y rectifica en pos de un bien objetivo el actuar social, cabe preguntar cómo es que la modificación en las instituciones se genera. La institución moldea el comportamiento de los individuos, pero ¿quién

moldea las instituciones y de qué manera? Los politólogos y politólogas se han dedicado a estudiar el fenómeno de las instituciones para dar respuesta a esta cuestión, fortaleciendo el supuesto en el que Merton deposita la posibilidad de transformar las relaciones sociales. Al enfoque que explica el comportamiento humano a través de la regulación de las normas e ideales se le ha llamado institucionalismo, pero antes de abordarlo habremos de remitirnos a otra gran corriente sociológica que ha contribuido al desarrollo del construccionismo desde mediados del siglo pasado, la cual, aunque en sentido opuesto al funcionalismo, contribuye con igual consideración al soporte de las elucubraciones politológicas actuales y será revisada a continuación.

El interaccionismo simbólico de Howard Becker.

Howard S. Becker (1963) publica su obra prácticamente al unísono que Merton. Tal hecho permite evidenciar con mayor facilidad la competencia académica que sus respectivas escuelas sociológicas protagonizaron durante la década del sesenta por tener la mejor aproximación y explicación de los fenómenos sociales. En tanto que Merton propone una ciencia que trabaje a partir de teorías de alcance medio —y no desde una teoría unificada al estilo de Talcott Parsons—, Becker dirige sus esfuerzos a estudiar directamente situaciones particulares, es decir, bajo una mirada microsociológica. En este sentido, el interaccionismo simbólico, tradición a la que se adhiere, invierte la relevancia que tiene la teoría para las ciencias sociales y se permite formular explicaciones desde la indagación concreta de los hechos. Además, si bien Becker no retoma literalmente el teorema de Thomas en sus reflexiones, este principio las atraviesa por completo, pues ambos autores pertenecen a la escuela de Chicago, el primero como heredero y el segundo como antecesor. Por esta razón sabemos que el interaccionismo simbólico aporta categorías teórico-empíricas que sostienen la

perspectiva construccionista en varios ámbitos de las ciencias sociales, incluyendo, por supuesto, los estudios desarrollados con el fin de descifrar acertijos psicoactivos, analizar el culto a la farmacología y esquematizar *sets* y *settings*, tanto históricos como actuales.

Lo más importante para nuestra recapitulación es la postura que Becker tiene acerca de la transgresión de una supuesta normalidad y el consumo de sustancias como la marihuana. Sobre la distancia que toma de lo dicho por Merton, sostiene que el funcionalismo, al igual que la perspectiva médica y estadística, malentiende la existencia de lo que él llama *outsiders*: aquellos individuos cuya actividad desobedece alguna norma establecida por un determinado grupo social y con ello quedan fuera (*outside*) del orden consensuado. Al separar los elementos sociales que refuerzan el *statu quo* de los elementos que lo vulneran, asumiendo una naturalidad en la organización y la desorganización, este enfoque olvida que la definición de lo funcional es casi siempre una cuestión política. Las sociedades modernas son más plurales de lo que Merton cree y los valores u objetivos, e incluso los medios institucionales, son más que un conjunto determinado por un *ingroup* dominante.

Gracias a la profesionalización de la escuela de Chicago fue que el interaccionismo simbólico se difundió a lo largo y ancho de todo Estados Unidos, relegando los hasta entonces tradicionales enfoques funcionalistas y, en consecuencia, trasladando el uso de la noción de desorganización social por la de «desviación» (Calhoun, 2007; Pessin, 2017). Howard Becker (1963) en particular estudia el fenómeno del comportamiento desviado ya no como la consecuencia de factores estructurales que inclinan al individuo a transgredir la norma, sino como el producto de un proceso de identificación simbólica construido colectivamente. Sostiene el autor: “La desviación no es una cualidad que sea parte del comportamiento en sí mismo, sino de la interacción entre la persona que comete el acto y aquellos que reaccionan a

él” (p. 14).²² Así, *outsiders* no es una categoría que trate un conjunto homogéneo de personas que compartan ciertos atributos macrosociales, sino un etiquetamiento a partir de la aplicación de normas cuya infracción constituye una desviación para cierto grupo. Desde esta perspectiva, lo único que la gente identificada como desviada (*deviant*) tiene en común es la experiencia de ser señalada desviada.

Dada la pluralidad de la sociedad moderna, es frecuente que las reglas sociales, creadas por grupos específicos que la conforman, se contradigan y haya al respecto desacuerdo sobre el comportamiento que es correcto o incorrecto. La investigación empírica revela que no existe tanto consenso sobre las pautas para la convivencia como se cree, en cambio podemos ver una amplia diferencia entre la postura que las personas tienen frente a determinadas situaciones. Con esta politización de la organización social, Becker relativiza la norma y la desviación. La definición de ambos conceptos, es decir, qué es un comportamiento normal y qué es uno desviado, se convierte principalmente en un acuerdo que puede ser aceptado por unos y rechazado por otros.

La desviación, entonces, es un objeto simbólico creado colectivamente, un producto de las decisiones subjetivas, de la significación común y de la interindividualidad, mas no de la desorganización social (Pessin, 2017). Aquí las razones estructurales no alcanzan para explicar por qué ciertos individuos deciden desobedecer un precepto y otros acatarlo. De hecho, Becker (1963) sostiene que la mayor parte de las personas sienten impulsos de desviación y piensan en cometer actos de este tipo, aunque no todas llegan a materializarlos. De esta manera propone: “En lugar de preguntar por qué los desviados desean realizar actividades reprobadas, debemos mejor preguntar por qué la gente común no sigue los impulsos de desviación que

²² Traducción propia del inglés. Original: “Deviance is not a quality that lies in behavior itself, but in the interaction between the person who commits an act and those who respond to it” (Becker, 1963, p.14).

tiene” (pp. 26-27).²³ La respuesta habrá de ser encontrada en lo que el sociólogo llama *career* o carrera, un proceso mediante el cual el individuo define su relación con el medio social, que es configurado por dos variables: la libertad que el sujeto tiene para decidir y la situación real que se le presenta. Gracias al concepto de carrera podemos comprender que existen distintos grados o estados de desviación, que van desde el accidente hasta la integración a un colectivo que se reconoce fuera de la moral convencional.

Cuando alguien adquiere un comportamiento desviado y es descubierto *in fraganti*, se echa a andar el mecanismo de la profecía autocumplida, pues el etiquetamiento que el resto social aplica puede significar la imposibilidad de reintegración a la cotidianidad moral por parte del considerado desviado. Pero no siempre es esto lo que sucede. Frente a la determinación estructural, Becker reivindica la libertad individual, que en el caso de la desviación conlleva la posibilidad de arrepentimiento o rechazo de la inmoralidad, con lo que se es bienvenido de nuevo al grupo. Aunque, por otro lado, se abre también la posibilidad de que el desviado acepte orgullosamente tal etiqueta y la refuerce voluntariamente al repudiar y contradecir lo que la comunidad supone que es bueno o normal.

Para el interaccionismo simbólico, el fenómeno de la desviación es una forma de acción colectiva. La gente actúa según la respuesta que los otros tienen a su actuar. Pero no se trata únicamente de la relación de exclusión entre los *outsiders* y el grupo, sino también de la cooperación llevada a cabo para definir y reafirmar la moralidad. A este respecto hay que recordar que, en la sociología de Becker (1982), la estructura social, sobre la cual se establece la interacción de subjetividades que produce la cultura y, en consecuencia, las normas, no es un factor externo al individuo, sino un acuerdo que involucra actores. Como sostiene Alain Pessin (2017), colega europeo de Becker:

²³ Traducción propia del inglés. Original: “Instead of asking why deviants want to do things that are disapproved of, we might better ask why conventional people do not follow through on the deviant impulses they have” (Becker, 1963, pp. 26-27).

Así, las normas no son algo que preexiste, habiendo sido establecidas mediante la puesta en marcha de fuerzas sociales que por su naturaleza escapan a nuestro control, y para cuyas negociaciones los individuos tienen poco o nulo acceso; en cambio, son acuerdos elaborados a partir de la actividad y la interacción de los individuos. (p. 42)²⁴

La cultura es entendida en constante formación. Más que un elemento moldeador del comportamiento humano es una actividad que permite las condiciones para su armonía. Y como todo proceso y actividad, es construida a partir de situaciones, de ahí la importancia que Becker da a la observación empírica. En este sentido, el interaccionismo simbólico —en especial a partir de la reorientación beckeriana— analiza hechos y no categorías de personas, como bien lo hace el funcionalismo mertoniano. Dirige su atención al accidente, la excepción o la coincidencia, acaso tratando de integrar el azar al entendimiento sociológico (Pessin, 2017).

Los estudios del construccionismo sociocultural recuperan tanto el teorema de Thomas como el principio de la profecía autocumplida para explicar el origen de la estigmatización de ciertas sustancias psicoactivas, pero no ignoremos que apuntan a la vez en la misma dirección que el interaccionismo simbólico al tratar de revelar las inconsistencias del determinismo desde una postura que atiende a factores contextuales o contingentes, a la variabilidad de la realidad social, aun en escenarios prácticamente idénticos, y a la autonomía de la subjetividad. Definitivamente, el pensamiento de Becker tiene consecuencias teóricas importantes en el avance de los enfoques críticos para una Nueva Historia de las Drogas en América Latina y

²⁴ Traducción propia del inglés. Original: “Thus, norms are not something that preexists, having been established through the play of social forces that by their nature escape our control, and to whose negotiation individuals have little or no access; instead, they are arrangements worked out in the activity and interaction of individuals” (Pessin, 2017, p. 42).

algunas de sus investigaciones son un modelo para las narrativas alternativas que se abren paso en la academia.

Para adentrarse en el estudio del consumo de drogas, Becker tuvo por inspiración las investigaciones de Alfred Lindesmith, otro autor perteneciente a la escuela de Chicago (Calhoun, 2007). Este sociólogo fue uno de los pioneros en tratar a profundidad el tema de la adicción, sosteniendo que para alcanzar tal estado es parte crucial el simbolismo y la significación que los actores otorgan a su propia experiencia como consumidores.²⁵ Becker (1963) continúa sobre la misma línea y desarrolla nuevas aportaciones. Es de destacar el trabajo etnográfico que llevó a cabo con usuarios estadounidenses de cannabis, cuya conclusión está plasmada en su obra *Outsiders: studies in the sociology of deviance*, de la cual hemos recuperado ya numerosos apuntes.²⁶

El placer que una persona obtiene de un «viaje» con marihuana no se alcanza espontáneamente al fumar la planta, sino que se aprende. De igual manera pasa con los llamados coloquialmente «malviajes», pero también con efectos de mayor impacto social, tales como los ataques psicóticos, la tendencia a cometer actos criminales, la marginalización y la dependencia o adicción. Dicho aprendizaje es adquirido sólo en la interindividualidad, se trata de un proceso que involucra a todos los actores que definen el acto, ya sea como algo normal o como una desviación. Por lo tanto, lo que sea que «colocarse» o *getting high* implique, dependerá ampliamente de la interacción simbólica.

²⁵ Para llegar a esta conclusión, Lindesmith examina y compara los efectos de la abstinencia de los usuarios de heroína en dos escenarios: el hospital y «la calle». Así, encontró que los primeros tienen poca probabilidad de generar un comportamiento adictivo, mientras que los segundos son más vulnerables y propensos. La diferencia recae en la concepción que se tiene del propio consumo, ya que sólo los usuarios de la calle reconocen que los efectos de abstinencia fisiológica que padecen son causados exclusivamente por la falta de heroína, lo que los lleva a convertirse en adictos (Turner, 2006).

²⁶ Es importante recalcar que Becker no examina la adicción, sino el consumo entendido como un acto autónomo, deliberado y no problemático. Aunque lo hace exclusivamente con el caso de la marihuana, una sustancia de la cual era sabido en su tiempo por las ciencias médicas que no causa considerables síntomas de abstinencia en sus usuarios, sus contribuciones son igual de relevantes para el análisis social del resto de sustancias psicoactivas.

Becker (1967), al tanto de la discusión que giraba en torno a las drogas en la década del sesenta, recupera también el caso de la popular dietilamida de ácido lisérgico (LSD) y se permite especular sobre la posibilidad de un trasfondo histórico para el entendimiento de las sociedades psicoactivas en el tiempo. El discurso interaccionista es reiterado: “cómo una persona experimenta los efectos de una droga depende ampliamente de la forma en la que los demás definen esos efectos para ella” (Becker, 1967, p. 165).²⁷ Y en este marco, la discusión pública refuerza las tendencias de lo que se cree que una sustancia causa en el cuerpo y en la mente humana, incluyendo la estereotipación de la locura y la violencia. No obstante, esa misma definición y experiencia de consumo, en un inicio problemática, será modificada conforme los usuarios aprendan de la sustancia sus efectos y contraindicaciones, surgiendo así una nueva etapa con la que se establecerá una «cultura de la droga» y que ofrecerá alternativas a la correspondencia anterior entre los síntomas del consumo y la fatalidad.

No sabemos a ciencia cierta si este breve modelo sea capaz de explicar qué ha sucedido con el LSD, mucho menos si es que puede predecir qué sucederá con las decenas de sustancias psicoactivas aún prohibidas por la ley y en las que recae hasta nuestros días la superstición de la adicción y el vicio, pero sí que podemos observar un paralelismo entre las etapas que supone y lo que sucede actualmente con el cannabis en México y el mundo. No es que se pretenda ignorar las consecuencias fisiológicas que el componente farmacológico puede llegar a tener. Algunas de ellas, las negativas, han sido de por sí suficientemente advertidas desde el gremio médico y químico como para considerar injustificadamente una supuesta inocuidad. Sin embargo, para la sociología el comportamiento no puede ser explicado de forma asocial, tal como hemos señalado en las primeras páginas de este capítulo.

²⁷ Traducción propia del inglés. Original: “how a person experiences the effects of a drug depends greatly on the way others define those effects for him” (Becker, 1967, p. 165).

A grandes rasgos, el estructural-funcionalismo y el interaccionismo simbólico son dos aportes teóricos que, en sentidos opuestos, fundamentan una parte considerable de lo que en los estudios sobre sustancias psicoactivas conocemos como construccionismo o, como Campos y Gootenberg (2015) nombran su propuesta metodológica, construccionismo sociocultural. Por supuesto que su utilidad no aplica únicamente para la facción científica de carácter histórico. Sin embargo, sería inadecuado pretender que no existe una íntima relación entre la construcción social y el tiempo. Toda elaboración de símbolos, imaginarios colectivos o acuerdos morales conlleva en su núcleo un devenir, lo que nos recuerda que la dimensión histórica es un prerequisite para poder examinar cualquier aspecto presente. Así, por ejemplo, cuando el derecho se remite a la sociología, se remite a la vez a la historia, a un punto de partida que se encuentra en el pasado, sea remoto o cercano a nosotros. Por esta razón es que los trabajos de Merton y Becker atraviesan las fronteras de su disciplina para entrar en el campo de la multidisciplinariedad y, por lo tanto, de las investigaciones históricas.

Asimismo, con la cada vez más necesaria cooperación entre las ciencias y humanidades para poder entender y explicar las distintas áreas sobre las que se extienden los fenómenos sociales, sabemos que trazar la historia de la marihuana en México ya no es una tarea que concierna exclusivamente a los historiadores, ni que la historia deba limitarse a la recolección y ordenación de información. En la actualidad, nuestra relación con las drogas se juega bajo una política de fiscalización nacional e internacional, forma en que se institucionaliza el consumo y la abstinencia, de ahí que la ciencia política procure no quedarse atrás en cuanto a la indagación de las ideas, la creación del hecho social y los principios que motivan el comportamiento humano en torno a las drogas. En el marco de una realidad construida intersubjetivamente, durante la última década ha cobrado importancia una perspectiva institucionalista cuya guía dirige los nuevos trabajos politológicos que se insertan en los estudios psicoactivos, llamada institucionalismo discursivo. En ella se revela la conjugación de

los aportes teóricos opuestos del estructural-funcionalismo y el interaccionismo simbólico en una misma dirección de interés político y científico.

El institucionalismo discursivo de Vivien Schmidt.

Recordemos ahora ese espacio que Merton (1968) abre para la posibilidad de la irrupción de la profecía autocumplida. La modificación de la estructura social genera cambios en el comportamiento (individual o colectivo) y esto implica sobre todo la regulación de las normas y los objetivos sociales. El enfoque del institucionalismo permite plantear algunas preguntas que ya habíamos pronunciado unas páginas atrás: ¿cómo se transforman las instituciones? y ¿quién y de qué manera las moldea? La respuesta variará, aunque no sobremanera, dependiendo de la corriente a la que se atienda. Las tres principales son la sociológica, la histórica y la económica, pero durante los últimos años ha surgido una cuarta que en su especificidad trata a las ideas como unidad básica para el cambio: la discursiva. El diseño institucional puede abrir o cerrar diferentes vías de acción para el individuo, pero este punto no agota la relación estructura-sujeto. En realidad, dentro de su complejidad encontramos que existe una compenetración entre ambos polos de la ecuación. Por eso es importante poner nuestro interés también en la capacidad de agencia individual para regular la organización social. Por lo mismo, qué mejor que el institucionalismo discursivo para que la ciencia política demuestre su potencial de explicar la relación entre la definición de las ideas que rigen la moralidad y las instituciones.

Propuesto por la politóloga Vivien Schmidt (2008; 2010), este enfoque teórico retoma las habilidades de la enunciación discursiva de los actores, aunque lo hace siempre sobre un contexto institucional al que considera determinante y contingente a la vez. Tal ambivalencia permite que el institucionalismo discursivo se nutra tanto del pensamiento mertoniano como

del beckeriano. La estructura es externa a los individuos en cuanto constituye el espacio y momento en el que expresan e intercambian ideales, pero no por ello deja de ser igualmente interna, ya que es resultado de la interacción discursiva y de las decisiones que a partir de ella toman los actores.²⁸

En definitiva, estamos hablando de un construccionismo institucional que se sostiene en el poder que el discurso, entendido como proceso mediante el que se articulan las ideas, tiene para producir efectos reales en la organización. Esta noción supone la capacidad del individuo para pensar fuera de las instituciones y, en consecuencia, razonar deliberada y colectivamente su existencia, lo que permite transformarlas.²⁹ Al respecto, hemos mencionado en la introducción dos trabajos politológicos recientes que estudian precisamente los cambios que el sistema de creencias de los actores involucrados en la formulación de la política de drogas mexicana experimenta. La tesis doctoral de Jorge Contreras (2020) y la mastral de Alejandro González (2020) utilizan a la par un enfoque analítico llamado Marco de Coaliciones Promotoras (*Advocacy Coalition Framework*), propuesto por Jenkins-Smith y Sabatier (1993), para estudiar el cambio en las políticas públicas sobre la marihuana durante los años recientes. Siguiendo a Vivien Schmidt (2006), podemos incluir ambos en la literatura de la ciencia política dedicada al proceso interactivo del discurso, en particular al aspecto interno y coordinativo de la esfera de las políticas públicas. Su análisis parte de los actores involucrados en el subsistema de política pública del cannabis en México, es decir: personal legislativo, activistas, grupos de interés, etcétera. La fase de este enfoque más acorde con el marco revisado en el capítulo muestra que las coaliciones en disputa, conformadas por aquellos que comparten intereses, buscan materializar sus creencias y plasmar la definición que hacen del problema en

²⁸ En este punto Schmidt se remite a la filosofía de John Searle (1997): las instituciones son posibles gracias al acuerdo colectivo y a la acción consciente; sin embargo, su constante evolución hace que los actores olviden este hecho y simplemente asumen su existencia.

²⁹ La teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas ocupa un lugar primordial para la justificación del institucionalismo discursivo.

la política de cannabis. Esto incluye, por supuesto, la idea que se tiene del consumidor de marihuana (sea un enfermo, un criminal o una persona libre) y su inserción en el entramado discursivo que atiende todas las dimensiones de la relación entre la planta y la sociedad mexicana.

Tan sólo en la última década se han presentado diversos cambios en la política de cannabis, aunque los actores que participan activamente en este proceso se han consolidado en el debate tiempo atrás, al menos desde principios del siglo XXI. Dentro y alrededor del espacio legislativo dedicado a la política de drogas son identificadas dos coaliciones: una prohibicionista y otra reguladora, integradas nacional e internacionalmente tanto por actores de la esfera pública como la privada. Mediante la clasificación y esquematización de las principales ideas que circulan a través de niveles de creencia que van de lo pragmático a lo más ideológico, ambas investigaciones correlacionan la capacidad discursiva y el poder de injerencia de los actores con los cambios políticos (jurídicos y legislativos) que la política de drogas y cannabis han experimentado. De este modo, por ejemplo, podemos ver que la Ley de Narcomenudeo, promulgada en 2009, obedeció a los intereses del entonces poder ejecutivo, representado por el presidente Felipe Calderón Hinojosa, cuya posición frente al problema de las drogas se adhería por completo a la perspectiva prohibicionista, contribuyendo con ello a la dominación de la coalición en la toma de decisiones (González, 2020). De la misma manera, las iniciativas de reforma a la Ley General de Salud y al Código Penal Federal propuestas por el expresidente Enrique Peña Nieto en el año 2016 en favor de la descriminalización del consumo de cannabis son, antes que nada, consecuencia del Debate Nacional Sobre el Uso de Marihuana, convocado por la Secretaría de Gobernación y la Secretaría de Salud, en el que participaron ambas coaliciones promotoras, tras considerar las nuevas posibilidades que se abrían en el contexto internacional en torno a la regulación de las drogas (Contreras, 2020).

La discursividad del enfoque se revela en este paso del análisis: los individuos actúan desde una estructura institucional que dispone los espacios y las herramientas para que las ideas sean intercambiadas, siendo así que determina y acota en cierta medida el sentido de las habilidades enunciativas; pero vemos también el papel de la acción social en el momento en que los actores tienen la capacidad de reflexionar intersubjetivamente la legitimidad de la institución misma, la cual descubren inserta a la vez dentro de un contexto que si bien puede no ocuparse directamente de la política de drogas, es decir, de la problemática central, sí produce condiciones exógenas que impulsan la permanencia o modificación de la acción gubernamental sobre ella. Retomando la línea argumentativa de este capítulo, vale decir que la solución o persistencia del mecanismo de la profecía autocumplida se dará cuando el discurso, recipiente articulador de intereses y creencias, sea al fin materializado por el Estado. En otras palabras, las coaliciones promotoras lograrán crear la realidad política del consumidor de marihuana cuando la política pública de cannabis ejecute sus discursos.

El institucionalismo discursivo es ejemplo predilecto de la conjugación de perspectivas sociológicas que décadas atrás habían competido para explicar los fenómenos sociales. Por un lado, existe una estructura que dispone las condiciones de la actividad humana. Pero más que supeditar la posibilidad del cambio social al orden establecido, obedece al principio de autorregulación tal como lo prevé Merton. Es ahí que, por otro lado, se integra la capacidad de agencia individual para modificar las estructuras que, sobre todo en el caso de la política de drogas nacional, son principalmente institucionales. Sin embargo, esto no es un movimiento teórico artificial elaborado originalmente por Vivien Schmidt, sino que obedece a un programa de investigación específico desarrollado durante la segunda mitad del siglo XX. El institucionalismo discursivo no sería posible sin la asimilación de lo que se dará en conocer como construccionismo, esfuerzo sociológico que sintetiza lo visto hasta ahora y constituye el principal soporte del construccionismo sociocultural.

El construccionismo de Peter Berger y Thomas Luckmann.

Hacia el cierre del recorrido del pensamiento construccionista y de sus distintas aplicaciones científico-sociales para conocer la subjetivación del consumidor de marihuana, es preciso dar lectura a una obra teórica cuyo contenido sintetiza y fundamenta de alguna manera la materia de la que se ha pretendido dejar constancia. Aunque, tal como se expone, son dispuestos aquí autores varios con postulados de una considerable heterogeneidad —cosa que, de hecho, enriquece la supervisión del marco teórico—, lo que se ha tratado de hacer es mostrar los puntos coincidentes que fijan su atención justo en la relación entre lo abstracto y lo real, las ideas y su materialización. De tal manera que *La Construcción Social de la Realidad* (1966), por su nombre en español, de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, al integrar los fundamentos del construccionismo en la sociología del conocimiento, abarca, en mayor o menor medida, las perspectivas que van de Merton a Becker y de Becker a Schmidt. Berger y Luckmann (1966) escriben con la única finalidad de encaminar una subdisciplina sociológica fuera de lo que había sido el foco de atención desde Karl Marx hasta Karl Mannheim, es decir, más allá de los problemas epistemológicos del conocimiento social, y con ello llevarla a un plano más empírico, ergo, de mayor científicidad. La sociología del conocimiento debe ocuparse ya no sólo de las ideas *per se*, sino de la construcción social de la realidad.

La dovela que sostiene su propuesta es el pensamiento de Alfred Schütz (1967), sociólogo que introdujo la fenomenología en las ciencias sociales. Es también influyente para sus presuposiciones el movimiento de la antropología filosófica de Plessner, Gehlen y, sobre todo, Max Scheler, quien fue el primero en utilizar el término «sociología del conocimiento». Pero lo que más llama la atención es la iniciativa que Berger y Luckmann toman al plantear, por un lado, una visión de la realidad social con base en la escuela francesa durkheimiana, la

dialéctica marxista y la significación subjetiva de la acción social weberiana, mientras que, por otro lado, toman como base psicosocial el interaccionismo simbólico de Herbert Mead (uno de varios predecesores de Howard Becker). Esta conjunción que, bien comentan los autores, indudablemente requerirá un ejercicio de violencia al interpretar y modificar parcialmente los enfoques teóricos elegidos, emana un aire de contrariedad similar al de la relación Merton-Becker; sin embargo, es por esta misma razón que podemos ver en el construccionismo social ambas propuestas acerca de la subjetivación —tal como las encontramos en el institucionalismo discursivo—. De este modo, una de las tareas que Berger y Luckmann se proponen es la de dar un trasfondo estructural a la internalización de la realidad social que la conciencia individual efectúa.

La cuestión en torno a la que el libro es planteado es la del proceso a través del cual la subjetividad se vuelve realidad objetiva, sobre todo en lo que se refiere a la vida social cotidiana. Es decir, sabemos que la realidad es producto de la significación, pero ¿cómo es posible? Berger y Luckmann (1966) nos hablan de un «mundo» colectivo (intersubjetivo) e independiente a la conciencia individual (objetivo), en el que el lenguaje cumple una doble función: en primer lugar, ordena las objetividades que se presentan a la conciencia, permitiendo la cohesión de una única realidad cotidiana predominante por encima de cualquier otra como, por ejemplo, la experiencia mística o artística; en segundo lugar, el lenguaje es la forma más sofisticada de objetivación de la subjetividad al conformar indicadores que, mediante la expresividad humana, remiten al otro a un significado en común. La conciencia se objetiva por medio del lenguaje y es aprehensible tanto para otra conciencia como para la propia, pues deviene en realidad externa. Vemos que la comunicación es un hecho fundamental para la construcción social, la cual se enmarca en una estructura espaciotemporal cuya única objetividad capaz de trascenderla es el lenguaje que mantiene el significado de los símbolos aún a la distancia.

Entonces, la comprensión del lenguaje es esencial para la comprensión de la realidad, pero lo es siempre en tanto vehículo o medio a través del cual la subjetividad se vuelve objetiva y viceversa. Dicho de otra manera, el lenguaje posibilita una dialéctica: la externalización de lo subjetivo, la objetivación de lo subjetivo y la internalización de lo objetivo. Tres momentos consecutivos que comienzan con la internalización, ya que el ser humano no nace socializado y con un «yo» formado, sino predispuesto a la socialización. Este primer paso se denomina socialización primaria, que es siempre experimentada durante la niñez. El sujeto adquiere una identidad primera según la realidad objetiva que se le presenta más inmediatamente, asume lo dicho por los otros y, al mismo tiempo, establece una diferenciación entre el «yo» y ese mundo externo, llegando así a discernir entre lo que la sociedad le ha enseñado que es y lo que él subjetivamente cree que es. Una vez que el individuo se reconoce a sí mismo junto a un mundo que le es independiente, pero con el que guarda íntima relación, todo proceso de socialización ulterior es ya no primaria, sino secundaria. Todos aquellos submundos que hacen parte de la realidad cotidiana, pero que se encuentran más allá de la realidad primigenia conocida por el sujeto, introducen nuevas objetividades que hay que internalizar. Sin embargo, su carácter poco familiar puede dificultar la adquisición de nuevos valores, pues el individuo no ve en ello un apego sentimental sino racional. Para superar los obstáculos de este tipo, la sociedad desarrolla organismos especializados que impulsan la internalización de forma pedagógica, como lo es la academia. Fuera de este espacio, los otros submundos implicados en la socialización secundaria son siempre escenarios institucionales como el hospital, la iglesia o el mercado laboral, a los que es necesario acudir para participar activamente en la vida social.

Del construccionismo social como propuesta que en su seno armoniza lo que hasta la publicación del libro de Berger y Luckmann había develado una relación entre la cultura y el individuo, el lenguaje y su materialización, la realidad y su aprehensión, así como la producción de subjetividades, se pueden extraer algunas inferencias teóricas importantes para las ciencias

sociales. Principalmente, que cuando revisamos *La Construcción Social de la Realidad* nos encontramos en el corazón mismo de los estudios construccionistas socioculturales, tanto los pasados como los que habrán de venir hasta, por ejemplo, el institucionalismo discursivo. O sea que el construccionismo sociocultural, ese entrecruce entre la sociología del conocimiento y la historia, puede comprenderse bien desde este punto de partida en particular. No obstante, antes de ahondar más en los postulados de la obra de Berger y Luckmann es necesario exponer el enfoque que aquí se pretende utilizar: la arqueogenealogía. Una vez introducidos al pensamiento de Michel Foucault, el construccionismo podrá ser recuperado al ponerse en discusión los aspectos que distinguen ambas perspectivas.

Capítulo 2: La arqueogenealogía frente al construccionismo.

Poco se ha comentado aún del giro postestructuralista con el que se estudiará la criminalización y descriminalización del consumidor de marihuana en esta tesis; por el contrario, pareciera que la insistencia en el fundamento del construccionismo sociocultural para una Nueva Historia de las Drogas en América Latina proviniera de la intención de practicar su aplicabilidad científica. Pero si se ha dedicado al menos un capítulo al recorrido de este enfoque teórico-metodológico ha sido para localizar en el mapa académico de dónde viene, qué dirección toma y hacia dónde se dirige la comprensión del sujeto consumidor de sustancias psicoactivas. Paralelamente, puede objetarse la inclinación de la revisión bibliográfica realizada hacia un espectro más sociológico y politológico, en lugar de retomar el carácter puramente histórico que en principio le corresponde. Después de todo, la propuesta elaborada por Campos y Gootenberg está dirigida principalmente a historiadores y la arqueogenealogía³⁰ foucaultiana es una técnica filosófico-histórica.

En cierta medida, queda abierta la cuestión por el grado de coherencia que tiene comparar un conjunto de trabajos que intentan explicar el comportamiento social presente y otro que busca trazos de las transformaciones que derivan en un problema actual. Michel Foucault, sin embargo, es considerado un autor que trasciende los límites de su disciplina. No sólo acaso porque tuvo una formación psicológica y jurídica, pero ejerció una vida intelectual predominantemente filosófica, ni aún por su incursión en el campo de los estudios históricos a lo largo de toda su obra.³¹ Sus tesis, desde 1970 hasta la actualidad, impactan profundamente

³⁰ En primera instancia, se ha optado por utilizar el término «arqueogenealogía» de acuerdo con la delimitación que Francisco Vázquez García (2021) realiza de la técnica foucaultiana para la indagación histórica. Se entiende que entre la arqueología y la genealogía no hay una distancia irreconciliable o un vuelco de un punto teórico a otro completamente distinto. En realidad, del primer método al segundo existe una continuidad analítica que nos exime de pensar el uno sin el otro. No obstante, el proceder de este apartado comenzará por la arqueología y terminará retomando la propuesta final de la genealogía, esto con el fin de explicitar sus correspondientes aportes con mayor relevancia.

³¹ Al filósofo francés se le asocia normalmente con la tercera generación de la Escuela de los Annales, una de las corrientes historiográficas más importantes del siglo XX (Burguière, 2009).

en las nociones epistemológicas que las ciencias sociales en general tienen del ser humano, su cultura y su actividad. De este modo llegan a trastocar una porción considerable del *corpus* sociológico.

Es probable, como comenta Gilles Deleuze (2013), que la cuestión de Foucault esté en otra parte, más filosófica que histórica y que, si bien hace estudios de historia, no hace el trabajo de historiador. Pero si tuviésemos que ubicarlo en esta disciplina, definitivamente el área en la que se apoya y hacia la que se dirige sería la de una nueva historia de las ideas (Foucault, 2017) o bien la historia intelectual (Elías Palti, 2020). En el mismo sentido, aunque las consecuencias teóricas de su pensamiento rebasen de alguna forma los límites de la sociología, debemos mencionar que si existe una rama de esta ciencia con la que pueda entrar en diálogo, esa es la sociología del conocimiento, que en su interior comprende al enfoque construccionista. Se puede pensar, hasta cierto punto, que Foucault hace sociología del conocimiento, aunque, como veremos más adelante, en todo caso se trataría de una sociología del saber.³² Como sea, hay para el filósofo y el sociólogo una diferencia de paradigmas, un espacio contradictorio en cuanto a la conceptualización que desarrollan del problema, pero un espacio que comparten por su fijación en la misma fuente: la subjetivación.

Los proyectos para estudiar al hombre en los enfoques construccionistas.

Para establecer coherentemente una diferenciación entre el trasfondo teórico del construccionismo sociocultural y la arqueogenealogía —siendo ambas propuestas metodológicas para el estudio del discurso histórico, pero que encierran a su vez presupuestos

³² Bien señala que el saber antecede a la formación del conocimiento y que la arqueología, antes que recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia, recorre el de práctica discursiva-saber-ciencia (Foucault, 2017).

abstractos de la realidad—, es preciso atenerse a lo expuesto por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (2001) cuando identifican tres grandes intentos modernos para estudiar al ser humano: la fenomenología, en primer lugar, y la hermenéutica y el estructuralismo como respuesta e intento de superar al sujeto trascendente. Sólo situándonos en esta encrucijada es posible comprender el juicio que hace Foucault de la tradición científica que ya en sus días de vida, pero también en los nuestros, es nombrada de modo hegemónico para estudiar al «hombre». Paralelamente, es menester situar al construccionismo dentro de estas tres grandes escuelas de pensamiento o, mejor dicho, identificar aquellos componentes teóricos que se remiten más o menos a cada una de ellas. Cabe recordar que no se trata de hacer aquí una crítica a los estudios construccionistas de las sustancias psicoactivas, mérito suficiente es de otorgarles por las contribuciones empíricas y conceptuales que articulan con respecto al fenómeno que estudian. Más bien, únicamente se propondrá, como se ha dicho en la introducción, un enfoque alternativo que permita innovar problemas que emergen de la subjetivación del consumidor de drogas, retomando el caso y las particularidades de la marihuana.

Hacia el final del siglo XVIII y principios del XIX, el punto de inflexión que más tarde permitirá la formación de los tres proyectos que dirigen el desarrollo de las humanidades es el conocido giro antropocéntrico kantiano o, como Foucault (1968) lo llama, el «sueño antropológico».³³ Es el famoso nacimiento del «hombre» y la modernidad, “cuando los seres humanos comenzaron a ser interpretados como sujetos cognoscentes y, al mismo tiempo, objetos de su propio conocimiento” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 17). Desde entonces, el saber moderno pensará al hombre a partir del hombre mismo, con lo que surgirán las figuras de la «analítica de la finitud», ejes epistemológicos de la modernidad, en cuyo interior el ser humano, en cuanto «hombre», es sujeto y objeto. Las ciencias humanas encontrarán aquí tierra

³³ Kant plantea cuatro preguntas filosóficas fundamentales: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? y ¿qué es el hombre? La última recorrerá el pensamiento desde el siglo XIX hasta nuestros días (Díaz, 2014).

fértil para florecer: las disciplinas anteriormente dedicadas a estudiar la vida y la cultura en relación con un orden natural que las abarca —lo finito desde lo infinito— tienen ahora al hombre como objeto al cual remitirse.³⁴ En este mismo cambio paradigmático, aquellas que conocemos como ciencias sociales se integrarán con el propósito de llenar vacíos causados por fenómenos sin explicación, es decir, con la finalidad de estudiar nuevas problemáticas (Díaz, 2014).

Principalmente la arqueología, aunque por supuesto también la genealogía, evita las pretensiones tanto filosóficas como científicas que los tres proyectos presentados por Dreyfus y Rabinow se proponen. Rechaza la idea de un sistema de relaciones reguladoras de la conducta humana (estructuralismo), la idea de un sujeto trascendental dador de sentido (fenomenología) y la idea de una develación del significado oculto (hermenéutica). Sin embargo, las razones que Foucault encuentra para asentar así su método no están tanto en las propiedades de cada uno de estos proyectos como en un fondo común. Si es factible clasificar lo que diferencia la arqueogenealogía del construccionismo, asumamos dos aspectos: el primero, encargado del sostén filosófico, más de fondo; y el segundo, más de forma, encargado de la terminología y los procedimientos conceptuales. Foucault se ocupa del primero, lo que conlleva su distanciamiento de la epistemología moderna y las figuras analíticas de la finitud, conocidas también como «dobles del hombre» por su carácter dual. En medio de ambos marcos teórico-metodológicos, a lo largo de la distancia que los separa, se encuentran los tres proyectos de las ciencias humanas, a partir de los cuales se articulan las dos dimensiones o aspectos de forma y fondo que advierten la diferencia. Dicho esto, permítasenos primeramente ubicar los estudios construccionistas en relación con los tres proyectos y enseguida comentar brevemente su pertenencia a las figuras de la analítica de la finitud.

³⁴ En *Las palabras y las cosas*, Foucault (1968) explica la gran transformación epistémica que permitió la consolidación de la filología en lingüística, de la historia natural en biología y del análisis de las riquezas en economía.

De los enfoques revisados que han tenido presencia importante para la investigación del consumo de drogas, todos tienen fundamento en al menos uno de los proyectos. Procediendo de nuevo cronológicamente, ya desde el nombre otorgado a la obra de Merton se evidencia su afinidad con el proyecto estructuralista. Su estructural-funcionalismo señala los elementos (objetivos y normas culturales) que en general determinan la conformación del orden. Los actores involucrados en una situación social, cualquiera que sea, actúan bajo la influencia de los marcos estructurales (institucionales) conformados por esos mismos elementos y que, al mismo tiempo, los reproducen. El resultado es la adaptación del individuo al sistema, o sea, la respuesta subjetiva al mundo objetivo, a través de lo cual la realidad —tal como las profecías autocumplidas— es creada o reforzada.

Dreyfus y Rabinow (2001) comentan que la científicidad del estructuralismo es diametralmente opuesta a la de la fenomenología, probablemente por sus respectivos puntos antitéticos de partida para estudiar al hombre: el primero lo hace desde lo real (objeto), en tanto que el segundo desde la conciencia (sujeto). No es de extrañar, entonces, que el interaccionismo simbólico difiera considerablemente del estructural-funcionalismo, tanto así que en la década de 1960 competían académicamente. Becker internaliza la estructura y otorga una mayor libertad al individuo sobre su situación. En este sentido, la desviación es resultado de una interacción particular, no de un desajuste organizacional. La construcción de la cultura, y con ello la moralidad, es accesible al ojo sociológico sólo mediante la intersubjetividad, la absorción y comunicación de la realidad social. Hay poco espacio para la deducción, de ahí que su método privilegiado sea el etnográfico.

Tanto la ubicación del institucionalismo discursivo de Schmidt como del construccionismo de Berger y Luckmann es ligeramente más compleja porque retoman más de un proyecto en su interior. El motivo es casi una consecuencia natural del desarrollo de las ciencias sociales. De las propuestas teóricas, la de Vivien Schmidt es la más reciente; y en el

transcurso de casi cincuenta años, que van de los trabajos de Merton y Becker a la segunda década del siglo XXI, muchas transformaciones sucedieron en el saber científico social. Bajo esta línea temporal, el institucionalismo discursivo da constancia de dos hechos. Por un lado, la conciliación del estructuralismo y la fenomenología en un mismo plan de investigación y, por el otro, la permanencia hasta hoy en día de la relevancia que ambos proyectos tienen para las ciencias sociales. Schmidt pone en juego un conjunto de relaciones discursivas cuyo componente esencial es su significación subjetiva, pero lo hace siempre dentro de una dinámica institucional que delimita el alcance y la forma de la acción social. Se da una compenetración en la relación estructura-sujeto, por lo que los actores tienen la capacidad de tomar conciencia sobre el sistema que los determina y, en consecuencia, emprender modificaciones que obedezcan su voluntad. En cuanto a *La Construcción Social de la Realidad* (1966), hay que decir que patentiza una serie de efectos teóricos visibles en su época dentro del terreno sociológico. De hecho, hace justicia a la continuidad científica relacionar el lugar de emergencia del institucionalismo discursivo con la propuesta de Berger y Luckmann. No por nada es considerada fundamental para la sociología del conocimiento, tanto así que cuando se habla de construccionismo social es imprescindible mencionarla. La obra se publica ni más ni menos que para conjugar dos visiones que durante la época precedente y aun en su actualidad habían tenido gran capacidad de explicación, pero que aceptaban presupuestos teóricos prácticamente incompatibles. Ya se ha hecho mención de ello, una de las tareas de Berger y Luckmann consistió en situar la interacción simbólica dentro de un contexto sistémico y replicable.³⁵

A partir de entonces, vemos en el construccionismo social la avenencia del proyecto fenomenológico y estructuralista. Por un lado, especial atención a la significación subjetiva de

³⁵ De hecho, estos dos autores son los únicos en explicitar las bases que componen su propuesta, quizás por su meticoloso proceder ensayístico.

los problemas; por el otro, la concepción de un gran aparato regulador de las relaciones. Pero no sólo eso, también ahí asoma la presencia del proyecto hermenéutico. Legado de la historia de las ideas, la sociología del conocimiento que antecede al construccionismo planteó constantemente la necesidad de descifrar el fenómeno de la ideología (Berger y Luckmann, 1966), lo que implica una interpretación o lectura que busque la verdad en lo dicho y hecho por los individuos. Con todo, el construccionismo propone una vía de investigación distinta, aunque no necesariamente contradictoria: desde Karl Marx y Friedrich Engels (2014) hasta Karl Mannheim (2012), la sociología del conocimiento se había preocupado por la distorsión de las ideas en un plano epistemológico e histórico, pero Berger y Luckmann sostienen que se debe más bien estudiar las condiciones sociales que permiten el conocimiento, una tarea empírica que los acerca a la fenomenología de Alfred Schütz (1967) y que a su vez lleva la atención de la sociología del conocimiento al proceso mediante el que se construye la realidad cotidiana.

Ahora bien, las llamadas figuras analíticas de la finitud son tres vías con las que el hombre, inmerso en el sueño antropológico, piensa al hombre mismo. Están compuestas por dos polos que replican la oscilación primaria entre «lo positivo» y «lo fundamental», es decir, entre las limitaciones fácticas del hombre-sujeto y las condiciones que permiten conocer al hombre-objeto, porque la finitud del hombre se anuncia en la positividad del saber y la posibilidad del saber se fundamenta en la finitud del hombre. Cada una dispone la forma de la *episteme* moderna que permitió a la filosofía y la ciencia plantear tanto la fenomenología como el estructuralismo y la hermenéutica. Estas tres figuras o dobles del hombre son: 1) lo empírico y lo trascendental; 2) el cogito y lo impensado; y 3) el retroceso y el retorno al origen. Siguiendo la misma lógica de la oscilación positivo/fundamental, el hombre se constituye:

1) como un hecho entre otros hechos a ser estudiado empíricamente y, sin embargo, como condición trascendental de la posibilidad de todo conocimiento; 2) como circundado por aquello que no se explica claramente (lo impensado) y, sin embargo, como un potencialmente lúcido cogito, fuente de toda inteligibilidad; y 3) como el producto de una larga historia cuyos orígenes no puede alcanzar y, sin embargo, paradójicamente, como la fuente de esta misma historia. (Dreyfus y Rabinow, 2001, pp. 56-57)

Tres dobles que, superpuestos uno a otro, permiten el planteamiento de los tres grandes proyectos modernos que pretenden estudiar al hombre y fundan la forma de conocer de las ciencias humanas. Foucault (2017), en contraste con la configuración del sueño antropológico, propone en primer lugar un método arqueológico para acceder a un terreno aún inexplorado por la hermenéutica y el estructuralismo, el cual podrá llevarnos a una verdadera comprensión del ser humano. Es ahí donde la noción de «discurso» cobra relevancia tanto para su obra postestructuralista como para el objetivo de este capítulo. Aunque persiste un propósito teórico, con la publicación de *La Arqueología del Saber* se observa con mayor claridad esa otra faceta de diferencias más conceptuales entre el construccionismo y la arqueogenealogía. Por esta razón, es viable proceder ahora comparando directamente la esquematización analítica de Berger y Luckmann con la de Foucault. Entonces, tenemos al discurso como punto de partida para acceder a aquel dominio pendiente de ser analizado por la *episteme* moderna, lo que significa también un punto del que parte la diferencia entre el construccionismo y la arqueología —que servirá más tarde como soporte de la genealogía—.

El punto de divergencia: la arqueología en comparación con el construccionismo.

Hay que señalar, antes que nada, que Berger y Luckmann en ningún momento se remiten explícitamente a la función del discurso como disposición de objetividades o expresión de subjetividades —tarea después realizada por Schmidt al introducirla en los procesos que determinan las políticas públicas—, más bien su referencia estructural es la del lenguaje como tal: las palabras y los significados. Pese a esto, la dimensión observable de la construcción social de la realidad sigue estando en la comunicación intersubjetiva. Es posible, por lo tanto, hablar de un componente discursivo en el contexto construccionista, cuyo carácter consiste en una especialización o refinamiento de la objetividad lingüística con la que se comunican externalizaciones complejas que requieren mayor especificidad para poder circular entre los individuos.

El concepto de discurso que Foucault utiliza, en cambio, dista de una comprensión tan puntual y moderada. Ese campo que la arqueología busca explorar está más bien “constituido por el conjunto de todos los enunciados efectivos (hayan sido hablados y escritos), en su dispersión de acontecimientos y en la instancia que le es propia a cada uno” (Foucault, 2017, p. 40). El análisis arqueológico del discurso va más de una descripción de los acontecimientos discursivos que de un análisis de la lengua. Hay al respecto una acotación mucho menos universalista y replicable, la cuestión central no es ya la de encontrar las reglas que construyen al enunciado aislado y rastrear la formación de enunciados semejantes, sino simplemente describir cómo es que un enunciado en particular ha aparecido en lugar de cualquier otro, trazar las condiciones de emergencia del acontecimiento discursivo.

Para clarificar esta redefinición del discurso es preciso rescatar dos elementos que, según Foucault, lo componen. En primer lugar, el «enunciado», parte atómica del discurso de la que ya se ha hecho mención, no es ubicable mediante el análisis lógico ni gramatical. Aunque

bien puede consistir en una proposición o frase, no siempre es así. Se presentan en ocasiones proposiciones equivalentes a nivel lógico, pero distintas en el plano discursivo; igualmente, la frase puede conformar un enunciado, pero la discursividad no se limita a ella, pues encontramos en la realidad objetividades —como una gráfica estadística o un árbol genealógico— sin caracteres gramaticales. El enunciado está en un nivel distinto al de la lengua, ya que no basta con que existan signos para que se dé. En otras palabras, la materialización de los signos, sean pronunciados o gesticulados, no es suficiente para que se constituyan enunciados. Lo que en realidad determina su existencia es la relación que establece con una red delimitada de más enunciados, campo que conforma el otro elemento del discurso.

En segundo lugar, la «formación discursiva» es el espacio en el que los enunciados se sostienen mutuamente como saber. Retomando un ejemplo dado por la filósofa Esther Díaz (2014), cuando un hombre dice a otro que “el agua de la laguna está contaminada”, esta frase o proposición no es un enunciado en términos foucaultianos por el simple hecho de ser expresada; sin embargo, cuando se pronuncia luego de una serie de prácticas como la movilización colectiva de los vecinos que viven a las orillas de la laguna, la difusión del problema en los medios de comunicación y, en consecuencia, una investigación científica que determine el estado en el que se encuentra el agua, es decir, a partir de un campo enunciativo legitimado como verdadero en distintos niveles, entonces estamos frente a un enunciado arqueológico. La afirmación “el agua de la laguna está contaminada” es hecha, en este último caso, desde un haz de reglas y estrategias que permiten la coexistencia principalmente de enunciados, pero también de los conceptos, objetos y temáticas que aquellos conllevan.

Por lo visto, el discurso es un “conjunto de enunciados que dependen de un mismo sistema de formación [discursiva]” (Foucault, 2017, p. 141). Así, podemos identificar, por ejemplo, un discurso médico o un discurso psiquiátrico. Pero su análisis no consistirá en dibujar la continuidad lineal de las ideas, sino la discontinuidad de los acontecimientos discursivos.

Ello significa que la descripción del enunciado, más allá del estudio lógico o gramatical, al margen del análisis lingüístico que, mediante el aislamiento de la palabra y en relación con un grupo respectivo de palabras semejantes, pretende descifrar el sentido y la intención subjetiva, se dirige a las condiciones de su existencia, al campo adyacente al que pertenece, al dominio de saber del que emana. Para encontrar la singularidad del enunciado, que es ante todo una aparición de ruptura, hay que buscar su repartición o dispersión en un campo delimitado por una cierta cantidad de (otros) enunciados. Sólo a partir de tal labor podrá mostrarse la constitución de una nueva regularidad (orden) para los elementos que componen al discurso, es decir, la formación discursiva. Asimismo, localizar la circunscripción de la formación discursiva significa siempre describir la especificidad del enunciado.

Probablemente el punto de divergencia más importante entre la arqueología y el construccionismo es el enfoque con el que estudian el fenómeno de la construcción de los objetos y sujetos. Foucault intenta realizar la descripción pura de los enunciados que moldean y concretan objetos y conceptos con los que determinadas formaciones discursivas problematizan fenómenos del orden de lo humano, como la economía política, la biología o la lingüística. Mientras tanto, Berger y Luckmann hacen énfasis en el lenguaje como un modo de objetivar y comunicar subjetividades del día a día. Existe una distancia considerable entre lo que a los tres autores realmente les interesa que podría poner en entredicho la relevancia de comparar ambas propuestas. Sin embargo, todavía colinda su preocupación en cierta medida y es posible vincularlos. Por un lado, la sociología del conocimiento debe a la historia de las ideas un amplio porcentaje de su pasado teórico. Por otro lado, la arqueología entra en la escena intelectual como parte de una transformación epistemológica profunda en la historia de las ideas. En ambos casos se presenta un rechazo de lo que hasta la segunda mitad del siglo XX conformaba el programa base de investigación de la historia de las ideas, aunque en sentidos separados.

Berger y Luckmann dan un doble salto para llegar a su propuesta: del materialismo histórico (marxismo) a la sociología de Karl Mannheim y de ahí a su propia reformulación. Dicho trazo teórico pone en el centro la cuestión del pensamiento humano y su determinación. Según Karl Marx (2008), el modo de producción (infraestructura) condiciona la forma de los procesos culturales (superestructura), lo que para Berger y Luckmann significa principalmente que la actividad funda el pensamiento. Las relaciones económicas, que son ante todo relaciones de clase, sirven en este caso para mantener el *statu quo* con el que impera la visión de la burguesía sobre el resto de la sociedad. El concepto de «ideología» tiene un papel crucial para señalar la distorsión de la realidad cuya instrumentalización permite la dominación de clases. Mannheim (2012) mantendrá la importancia de una relación similar en su trabajo, ya no tanto entre el sistema económico en particular y la cultura, sino entre las ideas y el contexto social; aunque, en contraste con el marxismo, sostiene la prevalencia del conocimiento social por sobre las circunstancias materiales. El concepto de ideología, en este caso, abarca un espectro más amplio que el de la relación de clases. Todo grupo e individuo se encuentra atravesado por la abstracción subjetiva de lo real, lo que no deriva necesariamente en una concepción falsa o manipulada, sino sencillamente en una interpretación. En cierta medida, Mannheim despolitiza el término, pues ya no se trata de un instrumento de dominación, pero su oposición al marxismo permitirá que la sociología del conocimiento sea consolidada como subdisciplina científica. La ideología es ahora un problema que da paso al estudio positivo de las cosmovisiones más allá de lo político.

Tras haber recorrido los antecedentes de la sociología del conocimiento, Berger y Luckmann deciden abandonar la noción de ideología como modalidad única de acceso al estudio del pensamiento humano. Las cuestiones epistemológicas que surgen de la esfera de las ideas se encuentran en un nivel puramente teórico y si acaso se acercan al empírico, es por su íntima deuda con la historia de las ideas. Para avanzar más en la dirección sociológica y

hacia una reflexión cargada con mayor científicidad, el construccionismo se propone la tarea de analizar todo aquello entendido como conocimiento en la sociedad, partiendo específicamente del conocimiento que constituye al sentido común de la vida cotidiana. A tal efecto, la correspondencia que anteriormente subordinaba la concepción de ideas al contexto social puede invertirse: el conocimiento (intuitivo) pre-ideológico tiene la capacidad de constituir la realidad social más elemental, sin la cual los individuos ni siquiera podrían entrar en contacto los unos con los otros.

Por su parte, Foucault, aunque también en oposición a la historia de las ideas tradicional, no dirige su método arqueológico hacia la sociología, sino que intenta vislumbrar una transformación interna al saber histórico. Frente a las grandes continuidades de la historia progresiva y teleológica, se erige una historia discontinua, en la que los acontecimientos de irrupción disipan el origen y el destino, porque el pasado y el porvenir se multiplican. Bajo ese contexto, la arqueología pretende describir enunciados en tanto acontecimientos discursivos insertos en una formación discursiva. Pero el objeto de análisis no es el conocimiento, sino el saber. Puede decirse que la diferencia radica en el nivel de consolidación y formalidad: el conocimiento tiende a la ciencia, a la constitución de las disciplinas; el saber, en cambio, tiende a un sistema de relaciones menos estricto, pero que en realidad abarca tanto lo no-científico como lo científico. El dominio científico comprende sólo aquellas proposiciones que obedecen a las mismas reglas y exigencias de construcción para alcanzar el estatus de conocimiento, el dominio arqueológico tiene a su alcance enunciados de tipo científico, pero también otros de tipo filosófico, literario, religioso y hasta cotidiano. Es en el entrecruce de la ciencia y su conocimiento con el saber donde la función ideológica tiene lugar. Pero no significa que la invasión de otros campos del saber sobre las disciplinas haga florecer el componente ideológico, como si el perfeccionamiento del conocimiento tratase de liberar a la ciencia de todo aquello que no cumple con sus requisitos de verdad, ni que el sujeto utilice o distorsione

a conveniencia lo que con tanto rigor se ha tomado por conocimiento científico; si la cuestión ideológica puede ser planteada a la ciencia, es por su localización dentro del saber en cuanto práctica naciente de una misma formación discursiva.

Un primer obstáculo para la comparación es que Foucault todavía se dirige a la concepción del conocimiento que la historia de las ideas tiene, aquella en la que lo más relevante son las aportaciones formales e institucionalizadas del pensamiento, en tanto que Berger y Luckmann reformulan su alcance, otorgándole mayor especificidad y estableciendo un nuevo acceso empírico para su estudio. En principio, la arqueología y el construccionismo entienden por «conocimiento» dos cosas distintas. Sin embargo, dentro del cuadro general que abarca prácticamente todo tipo de enunciado interconectado con una formación discursiva, Foucault reconoce la existencia de un saber cotidiano, siempre y cuando entre en juego con otros campos del saber. En este sentido, aquello que Berger y Luckmann identifican como conocimiento no se excluye del objeto de análisis de la arqueología. Todo lo contrario, así como hay que demostrar la relación de la ciencia con la reflexión filosófica, la expresión artística o la diligencia política, es menester describir la inserción del conocimiento cotidiano (ahora más bien saber cotidiano) en el elemento general del saber.

Para una nueva ubicación de la ciencia y la realidad cotidiana en la arqueología encontramos un indicio en la relación ideología-conocimiento, punto de inflexión contra la historia de las ideas en los tres autores. Berger y Luckmann omiten el componente ideológico por la cualidad empírica del fenómeno de interés que delimitan para el construccionismo. Ya que el objetivo es explicar la realidad desde el lenguaje que la constituye, no hay necesidad de apelar a la (mal)interpretación. Foucault es más accesible, quizás porque su trabajo se inscribe aún en los estudios históricos, de modo que su examen del concepto de conocimiento se

encuentra al nivel de lo científico y no de lo cotidiano.³⁶ Si bien la arqueología no niega la posibilidad de un funcionamiento ideológico de las disciplinas, no concuerda con la concepción que exogeniza e independiza en cierto grado la génesis del pensamiento ideológico y el pensamiento científico, y que, en el mismo sentido que Marx, analiza la relación como una simple intersección entre lo verdadero y lo falso, o lo científico y lo pseudocientífico. La ideología todavía tiene un papel en la arqueología porque el conocimiento científico hace parte de una formación discursiva y se rige según las regularidades discursivas que comparte con otros campos del saber, siendo lo que el construccionismo identifica como «conocimiento cotidiano» una pieza entre muchas con las que entra en juego. A la par de este razonamiento es posible afirmar que el conocimiento de la vida cotidiana es entendido como un campo más entre varios del saber, por lo que ni siquiera la realidad más elemental escapa de la discursividad.

Bajo los pasos del programa arqueológico, un análisis discursivo se aleja tanto de la empiricidad que el construccionismo busca como de la independencia que la subdisciplina de la sociología del conocimiento pretende con respecto a la historia de las ideas. Nada más cierto, pues la presente investigación está más adscrita a los estudios históricos que sociológicos y el objetivo de este capítulo es mostrar lo que distingue la arqueogenealogía del construccionismo sociocultural. Y qué mejor evidencia que el punto teórico de donde Berger y Luckmann parten rumbo al estudio de la objetivación y la subjetivación. El encauzamiento construccionista tiene por fundamento la fenomenología, quedando particularmente en deuda con los aportes de Alfred Schütz (1967): La conciencia es la unidad que otorga sentido al mundo, por lo que comprender la realidad es desde un inicio comprender también al sujeto y viceversa, no existe independencia ontológica de un polo con respecto a otro. Toda conciencia es siempre en

³⁶ Hasta la publicación de *La Arqueología del Saber* (2017), las investigaciones que Foucault realiza giran en torno a la conformación de las ciencias modernas como la medicina y la psiquiatría; ya en *Las Palabras y Las cosas* (1968) expone su mayor crítica sobre las ciencias del hombre como la lingüística, la economía política y la biología. En todos los casos se trata de un análisis epistemológico y discursivo.

relación con algo y no hay objeto sin sujeto. En pocas palabras, la conciencia es intencional y se reconoce a sí misma rodeada de una realidad subdividida en muchas otras, de las cuales importa al construccionismo la realidad cotidiana, que es la más elemental y común, la que se impone al sujeto con mayor intensidad y, no obstante, la más intersubjetiva de todas, porque en ella se concentran las externalizaciones de la sociedad entera.

Pues bien, recordemos que la arqueología es propuesta en oposición a la analítica de la finitud, de donde, según Foucault, derivan los proyectos que estudian al hombre, siendo la fenomenología uno de ellos. Para el construccionismo, el lenguaje es la objetivación de la subjetividad más sólida de todas las formas de comunicación, de ahí que el análisis lingüístico sea el método privilegiado para indagar los problemas que plantea con respecto a la formación del conocimiento. La arqueología, por su parte, encuentra en el acontecimiento discursivo su materia prima, la dispersión del enunciado en la formación discursiva a la que ni la gramática ni la lógica pueden acceder, ya que no existe un referente psicológico del que se desprenda. El discurso no es el lenguaje, no es una ordenación de las objetividades que se presentan a la conciencia, sino un haz de relaciones que definen el campo de exterioridad a partir del cual los objetos mismos aparecen. Algo similar sucede con el sujeto, a quien ya no corresponde un papel unificador de los enunciados, sino que el discurso organiza los elementos que definen su posición dentro del saber. Cabe destacar, sobre este último punto, que Foucault no se refiere al sujeto de la vida cotidiana, como bien Berger y Luckmann lo hacen, aquel que internaliza la información recibida y expresa las palabras que conforman el conocimiento; en su lugar, el sujeto arqueológico es necesariamente discursivo, siempre inserto en la regularidad de los enunciados —no pertenecientes únicamente a la cotidianidad— que le permiten emerger como tal.

Entendemos ahora que la arqueología busca en el pensamiento humano algo distinto a lo que al construccionismo le interesa. Así lo evidencia el nivel de análisis que consiste, para

la primera, en el discurso prelingüístico y, para el segundo, en el lenguaje. Pero lo que mejor señala la diferencia es la delimitación de su objeto de estudio: el construccionismo busca descifrar la transformación del conocimiento y la realidad cotidiana a través de la subjetivación, mientras que la arqueología encuentra en el enunciado y la formación discursiva el cogollo del saber. Un saber que, en el grueso del espacio que alcanza, interconecta el enunciado cotidiano con la reflexión más formalizada de la ciencia o la filosofía, pero también con lo más relativo del arte o la religión, estableciendo con ello la imposibilidad de concebir un dominio sin el otro.

Queda también patente que la arqueología se presenta como una alternativa al construccionismo una vez esquematizadas las tres figuras analíticas de la finitud. Foucault busca con ello una ciencia que no tenga por problema central la esencia del hombre, por lo que termina tomando distancia de la fenomenología, el estructuralismo y la hermenéutica. Al menos eso creyó hasta la publicación de *La Arqueología del Saber*; sin embargo, poco después descubriría que su método parecía subyugar la práctica a la teoría, es decir, la construcción del saber a las reglas de formación —razón por la cual su trabajo fue considerado aún de corte estructuralista—, cosa que consideró errónea y procuró invertir (Dreyfus y Rabinow, 2001). La tarea arqueológica ha sido la de encontrar las condiciones que permiten la aparición de los enunciados, en el fondo se halla la voluntad de verdad. ¿En qué consistirá, entonces, ese nuevo programa de investigación con el que Foucault concretará sus intenciones posestructuralistas? y ¿qué nuevas diferencias serán marcadas con respecto al construccionismo?

De la arqueología a la genealogía.

Con la conferencia sobre *El Orden del Discurso*, dictada en el *Collège de France* en 1970, y la publicación del ensayo *Nietzsche, la Genealogía y la Moral* en 1971, Foucault

termina de dar un giro a su pensamiento que regirá sus investigaciones posteriores hasta el día de su muerte. La genealogía no es una corrección de lo que la arqueología aspiró a ser, pero sí que la complementa y enriquece. Se conserva sobre todo la concepción no lingüística del discurso —que va del enunciado a la formación discursiva y de regreso— y, por consiguiente, el lugar del saber en la sociedad. Pero a ello se agrega la variable del poder: el discurso no sólo tiene efectos de verdad, sino también efectos de una especie de fuerza social caracterizada más por su dinámica microfísica que por las relaciones de dominación o el monopolio de la fuerza coercitiva. Lo que más importará con este agregado será un componente extradiscursivo y sus respectivas consecuencias en la subjetivación de los individuos. De hecho, la atención de la genealogía será desplazada paulatinamente de lo exclusivamente discursivo a la relación entre el saber y el poder (Foucault, 2016).

Como se puede advertir, la idea consolidada de la genealogía surge tras una lectura sistemática de Nietzsche, quedando en especial deuda con *La Genealogía de la Moral*, de la cual recupera la oposición entre la noción alemana de *Ursprung* (origen) y las de *Herkunft* (fuente o procedencia) y *Entstehung* (emergencia o surgimiento). Aquí se exagera la dimensión histórica del análisis anteriormente arqueológico, básicamente porque la relación saber-poder se juega en el devenir. A decir verdad, nada escapa a la historia. En primer lugar, el origen o *Ursprung* es rechazado por Foucault (2004) en tanto remite a un principio metafísico de los hechos, como si de una identidad inmutable se tratara, la forma escondida incluso detrás de las apariencias que el tiempo mismo otorga. Las cosas no tienen esencia fuera del accidente histórico, donde habitan los dioses; antes bien, son construidas en el azar. En segundo lugar, *Herkunft* indica lo que al contrario encontrará la genealogía: la multiplicidad entrecruzada de los sucesos singulares que configuran lo que el *Ursprung* toma por identidad. Parecido a la arqueología, ahí donde la historia de las ideas busca la continuidad, más bien se encontrará la dispersión y el accidente. En este sentido, la coherencia del alma es disociada. ¿Y qué queda si

no hay un «yo» al cual remitirse, si no es una conciencia la que ordena la heterogeneidad de los sucesos? Queda el cuerpo. La procedencia o *Herkunft* de los sucesos se inscribe en el cuerpo, esa superficie sobre la que se juega la relación de los elementos históricos con los que entra en contacto. En tercer lugar, *Entstehung* asume la ausencia del destino pasivo que conduce a las cosas, su supuesto único propósito o finalidad, y revela la presencia del poder, de las fuerzas en conflicto que se someten las unas a otras y que determinan el estatus de lo evidente.

La genealogía demuestra que el conocimiento objetivo, también llamado ciencia, no procede del progreso intelectual, selección acumulativa de la verdad, sino de prácticas sociales singulares enlazadas al saber.³⁷ Sin embargo, a diferencia de la arqueología, éstas son concebidas sobre sí mismas, no mediante un sistema de reglas (Dreyfus y Rabinow, 2001). El significado de los términos *Herkunft* y *Entstehung* dispensan, para el estudio de la historia, dos elementos clave en torno a los que girará su análisis: el cuerpo y el poder. En conjunto, nos daremos pronto cuenta de que la subjetivación es el tema central del pensamiento foucaultiano. Es decir, las prácticas son violencias ejercidas sobre el cuerpo, residuo de la disociación del sujeto-conciencia, la identidad o el alma, pero al que se asemeja por ser el único canal de acceso al individuo. El sujeto no es anterior a las relaciones de saber-poder, aparece en el momento mismo de su ejercicio y sólo es posible pensarlo inmerso en ese contexto determinado.³⁸

En el punto de la subjetivación, interés final de las investigaciones genealógicas, encontramos de nuevo un matiz de diferencia con respecto al construccionismo que no se había marcado lo suficiente en la arqueología. Con lo descrito en el apartado previo se advierte que si bien Berger y Luckmann (1966) abarcan con su teoría tanto el fenómeno de la objetivación como de la subjetivación, Foucault (2017), por su parte, se ocupa en primacía del espacio

³⁷ En esto Foucault se distancia, una vez más, de la historia de las ideas.

³⁸ Podría cuestionarse el lugar de donde emanan las fuerzas que entran en conflicto, si acaso no tendrán por vientre la intención subjetiva, pero Foucault argumenta que se trata de “estrategias sin estrategias”, que operan, como se ha dicho, sobre sí mismas (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 138).

discursivo en sus términos, otorgando al sujeto y objeto un papel similar y contingente, apenas de producto, en las relaciones del saber. La genealogía, aunque en principio asume la misma postura, designa un mayor interés por la construcción del sujeto a través del poder. De alguna manera, tanto en Nietzsche como en Foucault la indagación histórica plantea siempre la cuestión de la constitución del sujeto (Díaz, 2014). El tema central de la genealogía será “mostrar ahora el desarrollo de las técnicas de poder orientadas a los individuos” (Dreyfus y Rabinow, 2001, p. 149).

Es de hecho mediante la negación del «sujeto fundador» que Foucault llega a plantear la importancia de la constitución del sujeto en sus investigaciones (Benavides, 2013). En cierto modo, se trata de una construcción del sujeto histórico, pero no bajo el ojo de la fenomenología construccionista. He aquí el meollo de por qué no es teóricamente posible adherir la genealogía, parcial o totalmente, a la disciplina sociológica y a la sociología del conocimiento en particular. Foucault ha identificado el nacimiento del hombre y en su empresa filosófica se deshace de él, deja de ser en su reflexión el centro de la pregunta por sí mismo. Berger y Luckmann, en el medio de la analítica de la finitud, desarrollan una explicación del sujeto y su realidad a partir de la conciencia, primera instancia obligatoria para la socialización. La fenomenología de Schütz (1967) se vuelve así la columna vertebral de todo postulado precedente, en la que el sujeto existe en dependencia con el mundo, pero como una esfera diferenciada de él. Para la genealogía foucaultiana el sujeto es efecto de lo real, que es ante todo un conjunto de prácticas ejercidas sobre el cuerpo, “si es posible hablar del sujeto, es justamente en virtud de la circulación del poder a través de los cuerpos” (Benavides, 2013, p. 47). Vemos, pues, que la conciencia o sujeto sólo existe gracias a su precedente objetivación, supuesto que, en primer lugar, la sociología del conocimiento (de Marx a Mannheim), heredera de la historia de las ideas, no contempla en absoluto, pues su interés recae en el fenómeno ideológico, un plano que subordina lo real a lo imaginario; mientras que, en segundo lugar, el construccionismo —y los

enfoques que van de Merton a Schmidt—, aunque plantea la importancia de lo empírico, no se desprende de la idea de una relación equivalente entre el sujeto y su objeto.

En el mismo sentido, el motor de la subjetivación no se encuentra en los procesos de socialización —cuyo acceso empírico está en el lenguaje— y la vida cotidiana no es el escenario sobre el que la individualidad se constituye, al menos no por sí sola; en cambio, el sujeto genealógico es el producto de la construcción minuciosa de una microfísica del poder y los cuerpos (Foucault, 2019; 2020). Tal diferencia puede entenderse de la siguiente manera: El poder es un juego de multiplicidades (fuerzas) repartidas informalmente en relaciones (Díaz, 2014), actúa a un nivel inmediato y se dirige exclusivamente a los individuos, es decir que lo veremos siempre en el entorno microsocioal, mas no emanar de las grandes instituciones como el Estado o la Iglesia. Hasta aquí podría asumirse una cierta similitud entre la analítica foucaultiana y el construccionismo, pues ambos tienden su atención sobre la vida cotidiana, pero no es así por dos razones. En primer lugar, la subjetivación no se da a partir del sujeto mismo, su lenguaje y comunicación, sino mediante la materia que lo enmarca, o sea, su cuerpo; en segundo lugar, el poder no podría ejercerse en la vida cotidiana sin antes haber sido formalizado por el saber ya estratificado. Más aún, entre el poder y el saber existe una especie de interdependencia que no deja a uno funcionar sin el otro, por lo que, si las fuerzas no actuaran entre sí, el saber no tendría nada que integrar (Deleuze, 2014). En definitiva, no hay estratos de saber sin relaciones de poder, como no es posible ejercer el poder si no es a través del saber, lo que significa, por lo tanto, que la subjetivación del individuo tiene lugar en la cotidianidad en cuanto que se encuentra atravesada por una diversidad de discursos que, en conjunto, configuran la forma de ejercer el poder sobre los cuerpos.³⁹

³⁹ El postulado de la complicidad entre el saber y el poder llevará a Foucault a rechazar la noción de «ideología» que anteriormente había aceptado, lo que causará, por cierto, una ruptura radical con respecto al pensamiento marxista. Para la arqueología, el conocimiento compartía el mismo estatus y surgía de las mismas reglas que los enunciados de otros campos del saber; sin embargo, en la genealogía tal afirmación implicaba la posibilidad de un análisis esencialista de la relación saber-poder y, en consecuencia, su categorización como instrumento de dominación. El marxismo

Dada la extensión de elementos que componen la realidad subjetivante, Foucault introducirá el concepto de «dispositivo» para englobar su análisis. En él están contenidas, principalmente, prácticas —tanto discursivas como no discursivas— que son incorporadas dentro de la lógica de las relaciones de saber-poder (Botticelli, 2011). En palabras del filósofo, un dispositivo es “un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen a lo dicho como a lo no dicho” (Foucault, 1984, p. 127, citado en Bazzicalupo, 2016, p. 67). Se trata de elementos con materialidad o positividad, pues son enunciables y visibles, no ideas con efectos reales. Por ello, los dispositivos actúan sobre los objetos, lo cual hace del sujeto un cuerpo.

La genealogía pretende descifrar dispositivos en su condición productora de subjetividad. El poder de los discursos es generativo, no represivo. La verdad es dada según las condiciones de posibilidad, surca los cuerpos y moldea la conciencia. “He aquí la crisis del modelo moderno centrado en la soberanía, sobre el sujeto y su representación [...] capaz de pensar el poder sólo en términos de ley, orden y obediencia” (Bazzicalupo, 2016, p. 70). Una analítica que no comparte la visión jurídica, en la que el Estado y el derecho cercan y concentran el poder y la organización social, sino que asume una multiplicidad de relaciones de fuerza constitutivas de lo institucional. Partir del afuera y captar sus frutos en calidad de acontecimientos. Este complejo reflexivo, puesto sobre la historia, derivará en la formulación de la tesis biopolítica que invierte la lógica soberana del poder.

—probablemente el enfoque teórico con mayor número de adeptos en la época— sostenía un estatus necesariamente contradictorio entre el poder y la verdad. La clase dominante ostenta el poder y reprime a la clase trabajadora no sólo directamente, sino también a través de su manipulación ideológica (Althusser, 2003). De este modo, el análisis marxista tratará de develar lo real frente a la falsa abstracción, como si la verdad fuese antagonista del poder. Por el contrario, la analítica foucaultiana comprende la complicidad de ambos elementos en cuanto que uno implica siempre al otro, lo que sobre todo indica el carácter afirmativo del poder y, por lo tanto, la imposibilidad de la función ideológica.

Capítulo 3: Biopolítica y sustancias.

Posiblemente el aporte histórico y filosófico con mayor difusión que Foucault (2007) haya realizado sea la descripción que hace de un cambio radical en la forma de ejercer el poder: la teoría política clásica concibe como muestra máxima de poder la figura del soberano, cuya función contempla el derecho que tiene sobre la vida y muerte de sus súbditos, ya sea llamándolos a la guerra para proteger al Estado de enemigos externos, o bien ejecutándolos en el nombre de su propia supervivencia. En cualquier caso, se trata de un derecho a matar a los miembros que hacen parte de la sociedad que rige y si acaso extiende su dominio sobre la vida, es sólo porque puede suprimirla. Pues bien, a este modo de poder atañe una gran transformación que inicia en la época clásica y que termina por invertirlo en la modernidad. “Podría decirse que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue remplazado por el poder de hacer vivir o rechazar hacia la muerte” (Foucault, 2007, p. 167). A partir de entonces, la forma jurídica última que expone la vida social ante la muerte se apoyará en un poder que administra la vida hasta por fin convertirse en no más que su complemento.

Una nueva configuración histórica del poder, ahora centrada más sobre el control de la vida que en su retiro hacia la muerte. Un «biopoder» que se desarrolla en dos vertientes: se ejerce, primeramente, una anatomopolítica del cuerpo humano dirigida a la individualidad y, posteriormente, una biopolítica de la población dirigida a la colectividad. Cada una se ocupa del cuerpo como máquina y especie, pero remiten a una misma política de la vida, una «biopolítica» (Foucault, 2007). El disciplinamiento del cuerpo individual y la regulación del cuerpo social condicionarán el desarrollo del Estado, las distintas direcciones que ha tomado para gobernar —del fascismo al liberalismo—, así como los procesos económicos que organizan a los sujetos.

Foucault (2007) señala específicamente al siglo XVIII como el periodo durante el cual la vida entra en la historia, afirmación que en primera instancia aparenta un supuesto encuentro

entre el ser humano y la naturaleza, como si antes de tal fecha no hubiera sucedido nunca una asimilación de los límites biológicos que circundan a las sociedades, pero que en realidad indica un escenario político más complejo. Es verdad que la muerte ha hostigado a la humanidad incluso anticipándose a lo que solemos distinguir como las primeras civilizaciones; en este sentido, la vida como confín de la acción social —o sea, como muerte— es antaño conocida y afrontada. Sin embargo, el desarrollo económico y agrícola del siglo XVIII permitió a las sociedades responder de manera que la vida misma ya no representaba una amenaza. Comenzó un relativo dominio práctico y científico sobre la vida en nombre de la supervivencia humana. Lo biológico entró en el campo de lo político, de las relaciones del saber-poder que pretenden controlarlo.

La dirección del cuerpo-máquina y la puesta en escena del cuerpo-especie como objeto de regulación hizo que un gran número de prácticas fuesen estudiadas meticulosamente, alrededor de las cuales llegaron a construirse extensas teorías. El consumo de drogas es uno de muchos fenómenos que se convirtieron en puntos de interés acerca de la relación que el humano tiene con la naturaleza. Lo que hoy conocemos con el nombre de sustancias psicoactivas ha tenido una íntima integración cultural desde tiempos inmemoriales. Dicho sea de paso, la biopolítica que emerge a partir del siglo XVIII hace de la alimentación lo mismo que con la vida: la introduce en un campo de saber-poder que no dejará de procurar, por ejemplo, los niveles de escasez o la circulación de los granos a nivel poblacional (Foucault, 2018), pero igualmente la ingesta de determinadas sustancias, resaltando algunas en particular como las plantas *Cannabis Sativa* y *Papaver Somniferum* —así como sus derivados: hachís, *bhang*, opio, láudano, etcétera— por su capacidad para alterar la psique (Davenport-Hines, 2003).

Cabe mencionar que, así como con el medio natural y sus propios límites biológicos, las sociedades han contactado con el mundo vegetal mucho antes que la transformación del poder soberano en biopoder, permeando las sustancias psicoactivas tanto en la «avanzada»

civilización occidental como en las consideradas «arcaicas» (Schultes y Hofmann, 2021). Por lo tanto, sería irresponsable ignorar su uso constante desde la antigüedad hasta la modernidad. No obstante, la gran diferencia recae, una vez más, en la configuración específica de las relaciones del saber-poder que absorben y atraviesan su producción, distribución y consumo. Diremos entonces que las drogas y sus usuarios han sido expuestos a una serie de modos de objetivación y subjetivación que varían de una época a otra y que sobre todo en el siglo XVIII adquieren un carácter biopolítico.

Diversos dispositivos han aprehendido nuestra relación con las sustancias, cuyo desciframiento puede realizarse mediante el análisis genealógico que revele la formación del saber y las estrategias de poder que se enfrentan sobre el cuerpo y el sujeto. La necesidad de tal indagación en cierto modo se revela cuando Foucault (2007) alude a que la vida, aun a pesar de haber entrado de lleno como objeto de la política, no ha podido ser totalmente dominada por las técnicas y mecanismos que la pretenden administrar en favor del humano. Muy por el contrario, escapa sin cesar, baste mencionar la crisis causada por el virus Covid-19 a finales de 2019 como un ejemplo de epidemia cuya amenaza parece haber puesto en jaque la supervivencia de al menos una fracción considerable de la especie. Igualmente, quizás las sustancias psicoactivas como la marihuana, su consumo y su utilidad, representen para la humanidad todavía un fenómeno que pone bajo sospecha lo que creemos conocer de ellas.

Foucault (2007), en un principio, aborda mediante el esquema genealógico lo que llamará el dispositivo de la sexualidad, punto de encuentro entre la disciplina del cuerpo y la regulación de la población, pero posteriormente desplazará tal análisis biopolítico: una segunda conceptualización del término hará referencia al racismo y la política de muerte, mientras que otra tercera tratará de una racionalidad gubernamental entendida como conducción del sujeto (Lemke, 2017). Esto permite la apertura de la arqueogenealogía para estudiar otro tipo de dispositivos como, por ejemplo, los de seguridad (Foucault, 2018) o los propiamente racistas

(Foucault, 2021). En cualquier caso, surge la posibilidad de rastrear conjuntos diversos de relaciones estructuradas.

A la muerte de Foucault sucedieron varias reformulaciones de la analítica biopolítica de la modernidad. Por el orden y propósito con el que su primer autor trabajó filosófica e históricamente, este novedoso paradigma en el pensamiento occidental quedó abierto a la reflexión y crítica del público receptor. Tanto ha sido así que no es posible hablar de una escuela foucaultiana en términos de una teoría compartida del saber, el poder o el sujeto (Vázquez, 2021). Más bien, lo que ha acontecido, por un lado, es la creación de algunos grupos académicos inspirados en la obra específicamente arqueogenealógica. Sin embargo, con respecto a la biopolítica la cuestión es más compleja y el consenso menos frecuente. Destacados autores⁴⁰ han procurado proseguir lo que parece una tarea intelectual inacabada, llegando incluso a sostener que, mediante sus correspondientes aportes, llenan los vacíos y resuelven los problemas que Foucault no logró siquiera contemplar.⁴¹

Dado el problema delimitado en esta tesis, que es, huelga decir, la paulatina descriminalización del consumidor de marihuana, conviene remitirnos a una perspectiva en particular que se ocupa, entre otros asuntos, del discurso de los derechos humanos y su contenido teórico. En el fondo de la proclama global a favor del derecho humano como concepto jurídico indisociable del sujeto, sea cual sea su condición, Roberto Esposito (2009)

⁴⁰ Michael Hardt y Antonio Negri (2000) dan seguimiento a las ideas de la modernidad biopolítica, aunque también hay quienes optaron por describir nuevas configuraciones del ejercicio del poder como Achille Mbembe (2011) con la «necropolítica» o Paul Preciado (2008) con la «sexopolítica».

⁴¹ Existe al respecto una importante discusión entre dos autores que vale la pena señalar y que podría tener consecuencias importantes para la elaboración de la investigación. Tanto Giorgio Agamben (2019) como Roberto Esposito (2008) desarrollan una reflexión histórica propia de lo que es la biopolítica. Aunque ambos abordan el poder político sobre la vida de los individuos y la población, sus enfoques y conclusiones difieren en varios aspectos. Nuestra elección del pensamiento de Esposito nos llevará hacia una historización biomédica del uso de drogas, con la que se harán patentes los elementos discursivos que subjetivan al consumidor. En cambio, mediante el pensamiento de Agamben podría explorarse una forma más jurídica de la biopolítica, relacionada aún con la presencia y capacidad del poder soberano sobre el consumo de drogas. Este último sentido nos llevaría a concluir una normalización de los placeres con base en la excepción y vulnerabilidad de los consumidores. En última instancia, debemos reconocer la capacidad y pluralidad de las filosofías biopolíticas para construir genealogías inéditas que, sin embargo, puedan mantener un diálogo crítico y complementario. Tomando esto en cuenta sabemos que nuestra genealogía es una entre tantas otras posibles.

encuentra la puesta en marcha de un «dispositivo de la persona». Recuperemos ahora las líneas de ascendencia que sobre él identifica genealógicamente el filósofo italiano para, posteriormente, reconocer algunos indicadores de su funcionamiento biopolítico actual.

El dispositivo de la persona.

Roberto Esposito realiza una reflexión crítica sobre el concepto de «persona» mediante su deconstrucción como principio que rige la experiencia humana. Antes que nada, advierte: “Ningún otro principio está tan profundamente arraigado en nuestra percepción y en nuestra conciencia moral como la convicción de que no somos cosas, porque las cosas son lo opuesto a las personas” (Esposito, 2017, p. 25). Tal división, con la que nos diferenciamos del resto del mundo, da sentido moral y político a las sociedades, pero su relevancia no es producto natural de una evolución histórica o del progreso de las civilizaciones, sino de un proceso disciplinario que abarca áreas del saber tales como el derecho, la teología y la filosofía, las cuales le han dotado de un potencial teleológico irrenunciable. Tras esta razón estructural se encuentra otra de carácter histórico: la necesidad de reconstruir el “nexo entre razón y cuerpo, que el nazismo había procurado romper en un catastrófico intento de reducción de la vida humana a su desnudo marco biológico” (Esposito, 2011, p. 57), cuyos esfuerzos de reunificación, mediante el derecho internacional, derivaron en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Cabe preguntar si la categoría de persona y el pensamiento personalista⁴² que la promueve realmente han logrado reconstruir la relación entre derecho y vida que en los totalitarismos del siglo XX se vio transgredida hasta sus últimas consecuencias

⁴² El personalismo es una corriente de pensamiento filosófico que concibe al ser humano bajo un esquema ontológico trascendental. Desde mediados del siglo XX hasta la actualidad, son dos las subramas dominantes: una católica y otra laica. Más adelante ahondaremos en este aspecto.

«tanatopolíticas».⁴³ Después de todo, las injusticias contemporáneas se manifiestan ante los ojos de la humanidad con una magnitud de apariencia incontrolable. Para responder a esta cuestión se puede apelar a dos argumentos. El primero atribuye la incapacidad del ejercicio de los derechos humanos a su falta de difusión social y expansión política. El segundo, por el contrario, considera que el papel del concepto de «persona», contenido en el discurso de derechos humanos, es estratégico en cuanto que conduce la organización sociocultural y política, donde la división entre vida y derecho, entre *bíos* y *nomos*, no se resuelve, sino que se produce. En este sentido, la tesis principal de Esposito en *Tercera Persona* (2007) es que la perpetua violación de los derechos humanos no se da a pesar de, sino en razón de pensar al ser humano como persona.

Antes de entrar de lleno al análisis del discurso de los derechos humanos, Esposito (2011) agrega que la noción de «persona» trata de “algo más, y aun distinto, que una simple categoría conceptual” (p. 61), con lo cual aclara su especificidad como dispositivo. Hay que tomar a la persona no como una novedad léxica en el derecho, sino como una construcción histórica que ha venido adoptando distintas formas —de exclusión— según el contexto en el que ha sido empleada (Esposito, 2007). Una vez enmarcado como objeto de análisis genealógico, es viable plantear el problema de la subjetivación a través del dispositivo de la persona. En su seno guarda una determinada tendencia con la que “sólo sometiendo —a otros o a sí mismo— uno se convierte en sujeto” (Esposito, 2011, p. 65), de ahí que su carácter se sitúe en la indistinción entre objetivación y subjetivación mediante la división del ser humano en dos naturalezas, una corpórea y otra racional o espiritual. La persona es quien somete al cuerpo, quien se ha vuelto dueña de sí misma. Surge, por lo tanto, como un proyecto de desanimalización y personificación en clave de razón o espíritu individual.

⁴³ Entendidas como prácticas de una política negativa de muerte, de una biopolítica que tiende a ejercer el poder y derecho de hacer morir.

Aunque no es su evidencia más antigua,⁴⁴ fue junto al surgimiento de la tradición jurídica romana que se consolidó el funcionamiento de la persona como dispositivo de unidad y separación. Más aún, transfirió la dominación que en un principio se ejercía sobre uno mismo a las relaciones entre los hombres (Esposito, 2007). De la *summa divisio de iure personarum*, contenida en las *Instituciones* de Gayo (130-180 d.C.), surge la división entre las personas como hombres libres y esclavos. Es este el origen de la relación utilitarista entre las «cosas» y las «personas». La *summa divisio* se rige según una distinción: “una cosa es una no-persona y una persona es una no-cosa” (Esposito, 2017, p. 35). En el derecho romano, las cosas ocupan el mismo lugar que los sirvientes, pues literalmente sirven y necesitan un amo o dueño para cumplir su función. Poseer un patrimonio, es decir, ejercer dominio sobre cosas propias, significaba también ejercer dominio sobre aquellos que poseían menos o nada. Aunque formalmente los hombres no-libres, según la *summa divisio*, seguían siendo considerados personas, puesto que “perteneían al plano abstracto de las denominaciones [jurídicas]” (Esposito, 2017, pp. 40-41), eran al mismo tiempo asimilados como cosas. Mientras más eran los individuos sobre los que se ejercía un dominio de propiedad, más se era considerado persona (Esposito, 2017). “No era posible personalizar a unos sino despersonalizando, o reificando, a otros” (Esposito, 2011, p. 73).

Si bien esta relación binaria abarcó a la «cosa» y la «persona» como polos a partir de los cuales se organizó la sociedad, hubo siempre un tercero que quedó indeterminado jurídicamente: el cuerpo. Al no ser objeto de una definición jurídica, el cuerpo osciló dentro del espectro entre la cosa y la persona; más aún, funcionó como vínculo entre ambos términos

⁴⁴ Es quizás el significado etimológico de la palabra «persona» la referencia más antigua e ilustrativa a la que se puede remitir. Tanto el latín *persona* como el griego *prosopon* hacen referencia a la máscara que los actores solían poner por encima de la cara, ocultando y sustituyendo el verdadero rostro de su usuario durante una obra de teatro. El rostro se convertía en el soporte del personaje teatral, tal como hoy el cuerpo con respecto a la persona, y la máscara se imprimía poco a poco en su portador (Valdecantos, 2017; Esposito, 2007). Se trata de la unión de dos (seres) mediante su división; donde utilizando el rostro, como se utiliza al cuerpo, para lograr un cierto fin, es decir, como instrumento y medio, se llega a absorber por completo lo que la máscara lleva consigo, que es el personaje, tal como se llega a ser plena persona.

(Esposito, 2017). Cuando se dice que la reificación de las personas conlleva la personalización de quienes las poseen, se habla implícitamente de su cuerpo, que, aunque “era asimilado en principio a la persona que lo encarnaba [...] era a menudo el canal a través del cual la persona era transformada en cosa” (Esposito, 2017, pp. 42-43). El cuerpo era tanto persona en algunos casos como cosa en otros.

La cualidad de «persona» como estatus jurídico y social en la Roma clásica devino hasta nuestros días no sólo mediante el derecho, sino a través de otros dos campos del saber que implicaron su refuerzo biopolítico. El primero de ellos es la teología cristiana, para la que el conjunto de los seres humanos, al estar hecho a imagen y semejanza del creador, ya no es concebido desigualmente: todos, a los ojos de dios, son personas. Sin embargo, su carácter de dispositivo se halla en que la identidad del individuo como persona es adquirida, según el dogma de la encarnación de cristo, desde la división de una doble naturaleza espiritual y corpórea a la vez, estando la segunda subordinada a la primera. De este modo, se pasa de un dispositivo de la persona con un sentido funcional a uno con sentido ontológico (Esposito, 2017). Existe en el hombre la primacía del alma por sobre su ser animal, que es representado por su componente biológico, el cuerpo y sus instintos. Se logra la unidad a través de la sumisión de una parte inferior a la otra trascendental. El segundo campo es la filosofía moderna, con la que la cualidad de persona no consiste tanto en seguir la guía moral del alma para alcanzar la trascendencia con respecto al cuerpo, ni en su adquisición por medio de la posesión de bienes, sino en una toma de conciencia racional, ateniendo a una dimensión mental, estableciendo una diferencia con el cuerpo.⁴⁵ Baste recordar que René Descartes, al contraponer

⁴⁵ La tradición liberal de la filosofía política contribuye en este sentido a la despersonalización del cuerpo cuando John Locke sostiene que la persona no es un cuerpo, sino que tiene uno como parte de su propiedad privada que, por lo tanto, puede utilizar como desee. Mientras tanto, John Stuart Mill afirma que el individuo es soberano sobre su propio cuerpo y espíritu, empujándolo, en ambos casos, al horizonte de la cosa, el primero al concebirlo como propiedad y el segundo al hacerlo como objeto gobernado. “Vuelve la paradoja de partida de un sujeto que puede expresar su propia cualidad personal sólo objetivándose a sí mismo” (Esposito, 2011, p. 31).

res cogitans (sustancia pensante) versus *res extensa* (sustancia extensa), adscribiendo la primera a la mente y la segunda a la materia y más tarde al cuerpo humano, establece una separación y relación de dominio paralela a la del derecho romano y la teología cristiana (Esposito, 2011).

Mediante esta genealogía, Esposito reconstruye la manera en que las dos matrices (teológica y filosófica) del dispositivo de la persona mantienen una simetría con respecto al paradigma de la persona en el derecho romano. Su conjugación histórica nos introduce en el terreno actual de la bioética, donde quizás el aspecto más desconcertante de su perspectiva hegemónica, la liberal, es una reincorporación de la categorización de la persona al estilo del derecho romano (Esposito, 2017). Establece una jerarquización, primeramente, a partir de la división entre dos tipos de hombres: las personas y aquellos que son considerados simplemente miembros de la especie *homo sapiens* (Esposito, 2011). Dentro de estos dos polos existen otros varios subtipos que se diferencian según su capacidad de personalidad: personas potenciales (niños), no-personas (enfermos terminales), semipersonas (ancianos inválidos que necesitan asistencia) y antipersonas (locos) (Esposito, 2007; 2011 y 2017). En conclusión, no todo ser humano es persona y ninguno es considerado como tal por toda su vida, en tanto ésta es entendida como el individuo agente moral capaz de mantenerse a sí mismo, de apropiarse y autodeterminarse. Como consecuencia de la clasificación, se establece una sumisión por parte de aquellos que no son totalmente persona con respecto a los que sí lo son. Cabe mencionar que, por otro lado, también se encuentra la bioética católica, que no toma al cuerpo como objeto sobre el que la persona pueda ejercer dominio, sino como propiedad de dios y, por lo tanto, intangible para el ser humano (Esposito, 2007). De cualquier modo, ambas visiones coinciden en la reificación del cuerpo como objeto de apropiación de un ser exterior, es decir que el dispositivo de la persona toma presencia en las dos.

Lo que vincula el derecho romano con la teología cristiana, la filosofía moderna y, tangencialmente, con la bioética liberal y católica, es que en todos los casos existe la idea de una relación binaria de subordinación entre las partes que conforman la experiencia humana: por un lado, la persona entendida como agente de dominación, conciencia, alma-espíritu o razón y, por el otro, la materia, es decir, las cosas, que sirven a las personas. Sin embargo, la dimensión corporal o, de forma amplia, la extensión de la vida siempre fue el tercero excluido de la ecuación, causando que, desde el campo del conocimiento, cayera irremediamente en la circunscripción de la cosa (Esposito, 2017).

A esta razón estructural se agrega otra de carácter histórico. A partir del siglo XIX, la noción de persona, base de la teoría política, se enfrenta a una crisis desde sus cimientos, causando un giro paradigmático con efectos tanto en la vida individual como en la colectiva (Esposito, 2007). En el año 1800, el fisiólogo Xavier Bichat descubrió dos estratos que conforman el motor de todo cuerpo biológico conocido hasta entonces: la vida orgánica y la vida animal, dupla cuya primera parte hace referencia a las funciones vegetativas, en tanto que la segunda lo hace a las actividades sensoriales (Esposito, 2013). Descubrimiento en principio interesante y novedoso, pero más allá del asombro que la comunidad científica pudo haber otorgado, por el carácter subjetivo del ser humano en el que interrumpió, la relación entre la naturaleza del viviente y su forma de acción política se vio afectada gravemente. La verdad del individuo racional fue resquebrajada hasta subordinarse a la materialidad que le antecede. En consecuencia, la existencia del sujeto político moderno se volvió no más que un producto del cuerpo y sus procesos naturales.

Esta biologización de la política o politización de la vida biológica emprendió varias direcciones, una de las cuales tomó las características biológicas de los hombres como una condición determinante de la organización política (Esposito, 2013). No tardó demasiado en

adquirir la forma de una teoría de la superioridad racial.⁴⁶ A partir de entonces, la posibilidad de destruir la identidad de la persona en nombre de su componente biológico se hizo patente, mientras que la llamada biopolítica se vio transformada en una especie de «zoopolítica» y, posteriormente, en una forma abierta de tanatopolítica (Esposito, 2013). Las consecuencias de esta específica deconstrucción del dispositivo de la persona son bastante conocidas. El nazismo, al asignar una relevancia determinante al cuerpo, tanto individual como colectivo, se dedicó a exterminar aquellos otros que contaminaban la vida y propiciaban la decadencia social.⁴⁷

Sin embargo, hay que tener en cuenta que el fin del régimen nazi no significó el fin de la biopolítica. El descubrimiento de Bichat desencadenó una biologización de la vida política en varias direcciones.⁴⁸ De este modo, tras la deriva tanatopolítica fascista, la categoría de persona, cuyo valor había sido aniquilado, recobra relevancia según la necesidad de oponerse y hacer frente a la racialización del cuerpo (Esposito, 2007). La respuesta de la cultura democrática fue, lógicamente, restablecer la distancia que en la tradición política moderna se había instaurado entre el componente racional y corpóreo del ser humano. La persona comienza a ser entendida, una vez más, como la relación de dos sustancias: una subjetiva y otra objetiva o, si se prefiere, una espiritual y otra corpórea (Esposito, 2007).

Si se compara la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se observa que el discurso

⁴⁶No fue sino con Victor Courtet y sus estudios antropológicos sobre las sociedades humanas que esta visión se consolidó para hacer frente al paradigma de la política moderna. Toda una concepción de organismos en constante lucha por la supervivencia y su debate entre la vida y la muerte, legado de interpretaciones biologicistas anteriores, fue trasladada a la dimensión de los sujetos colectivos (Esposito, 2007).

⁴⁷ Esta línea de pensamiento biopolítico es a la que Thomas Lemke (2017), en su *Introducción a la Biopolítica*, se refiere cuando habla de la vida como fundamento de la política: una práctica de separación entre el cuerpo y el sujeto que reduce al hombre a su mera vida desnuda a causa de la normativización ontológica del comportamiento político a través de los procesos de la vida y la naturaleza.

⁴⁸ Baste recordar cómo Foucault (2007) rompe en la década de los sesenta del siglo pasado con las visiones fundamentalistas y objetivistas sobre la vida para volcar el significado de la biopolítica hacia un ejercicio del poder “cuya más alta función no es ya matar sino invadir la vida enteramente” (p. 169).

revolucionario de la soberanía nacional y la autonomía individual pasa a ser uno sobre la dignidad de la persona humana. Esto sucedió así gracias a la capacidad de la categoría de «persona» para conciliar, en un mismo sentido, el pensamiento laico y religioso en disputa durante la época de posguerra. Para ambas posturas, la persona se sustrae de ser un mero hecho biológico, ya que se caracteriza por su inherente excedente espiritual-racional; es en realidad la combinación de cuerpo y alma en una sola entidad, un punto de relación «bioespiritual» (Esposito, 2007).

Pese a las diferencias entre las concepciones laica y religiosa (católica), la idea de persona es más importante dada la necesidad de devolver al ser humano su capacidad de decisión y su responsabilidad moral, pues la “conexión intrínseca entre persona y derechos del hombre reside precisamente en la autodeterminación que el hombre —sea cual fuere su condición racial, social, sexual— puede y debe ejercer sobre sí mismo” (Esposito, 2007, p. 109). He aquí, una vez más, su definición. Justo como Jacques Maritain (1945) —figura influyente para la redacción de la Declaración de 1948— sostiene, se trata de aquel que ejerce dominación sobre su naturaleza animal y es, por lo tanto, soberano de su voluntad. Un ser humano capaz de dominar ese sustrato biológico en el que la tanatopolítica nazi fundó su acción, la parte que compartimos con el resto de la naturaleza animal, el cuerpo.

El dispositivo de la persona representa una de las formas que la biopolítica puede tomar para administrar la vida. Roberto Esposito realiza un análisis genealógico en un doble sentido: primero, se remite a una diversidad de fuentes históricas que producen el hecho actual y, segundo, hace del discurso una práctica exógena al sujeto, tal como hemos revisado en el capítulo anterior, toda vez que produce la subjetividad misma en la red del saber-poder. Será en la segunda parte de la tesis donde mejor se observará la presencia del dispositivo de la persona en la historia del consumo de marihuana; sin embargo, señalaremos a continuación algunos aspectos sobre los que puede funcionar en la actualidad. Asimismo, concluiremos con

la comparación, discusión y traslado de un marco teórico sociológico a un marco analítico filosófico-histórico, estableciendo finalmente una distancia del conjunto de herramientas conceptuales con que el construccionismo sociocultural delimita la realidad.

¿Qué nos puede decir la biopolítica del consumidor de marihuana?

Bajo el dispositivo de la persona, la formulación de los derechos humanos constituye más una reactivación de fuerzas divisorias de la subjetividad que la superación de una política asesina. Pero no por eso ha dejado de dirigir tanto la acción estatal como la implementación del derecho en las jurisdicciones de la mayoría de los países del panorama internacional, incluyendo, por supuesto, a México. Así pues, entre otras controversiales legislaciones, el caso del cannabis se ha remitido irremediablemente al yugo del derecho humano, específicamente al libre desarrollo de la personalidad. Asoma, desde la nomenclatura utilizada, la deuda que el proceso de descriminalización del consumo de marihuana tiene con respecto al restablecimiento del concepto de persona en el seno del derecho.

Con todo, la abertura crítica que Esposito inauguró posa sobre el espíritu político personalista. A más de setenta años de la Declaración de 1948, es pertinente preguntar si la nueva formulación de un derecho humano, mediante la integración del dispositivo de la persona a su semántica discursiva, ha sido suficiente para resolver la ruptura que los regímenes totalitarios del siglo XX generaron entre el derecho y la vida biológica del ser humano. Al parecer, la categoría de persona, contrariamente a lo esperado, ha servido para reproducirla. El cuerpo, desde la *summa divisio* de Gayo hasta nuestros días, no se inclina por completo ni al área de la cosa ni a la de la persona. Queda, por lo tanto, jurídicamente indeterminado.

Los derechos humanos, lejos de ser sólo derechos, son la expresión institucionalizada de un proyecto discursivo que construye subjetividades a través de la regulación biológica de

los cuerpos y las poblaciones. Desde esta perspectiva, sólo las agresiones a la persona —y no las dirigidas a los cuerpos— constituyen un acto violatorio de la integridad. El discurso de derechos humanos presupone la existencia únicamente de ciertas violaciones, determinadas víctimas y contextos específicos (Estévez, 2017b), dejando fuera subjetividades, objetos y conceptos derivados de relaciones de poder que superan el alcance del paradigma de la persona. Esa es la principal vía en que el dispositivo de la persona se inserta actualmente en nuestras vidas.

La filósofa Laura Bazzicalupo (2016) nos plantea la pregunta acerca de la correspondencia entre, por un lado, fenómenos geopolíticos como crisis migratorias, terrorismo suicida o estados de excepción permanentes y, por otro lado, la aplicación de la eutanasia, la educación sexual o la medicalización de los individuos. Responde: “son fenómenos políticos dirigidos a la vida biológica de los hombres, del hombre en cuanto ser vivo” (Bazzicalupo, 2016, p. 49). En seguida, identifica sobre lo descrito un elemento en común: la inadecuación de las formas jurídicas modernas para gestionar estos temas por tratarse de situaciones que superan las mediaciones institucionales que separan lo público de lo privado, precisamente porque involucran al cuerpo. Se revela en el mismo movimiento la flaqueza de los derechos humanos, pues al tener como discurso de soporte el derecho liberal de posguerra, cuyos principios establecen la no intervención del gobierno en los ámbitos personales, forman parte de aquel entramado institucional, el cual se ve dislocado frente a eventos que difuminan los límites de la dicotomía público/privado (Estévez, 2017b).

Es preciso destacar una serie de temáticas a las que Bazzicalupo (2016) presta especial atención, ya que guardan en su interior la complicada relación entre las ciencias biológico-médicas y la esfera de la conducta frente a la vida. Los ejemplos más populares son las cuestiones del aborto, la gestación subrogada e incluso la ya mencionada eutanasia, cuyo margen de decisión es delegado al estudio bioético. Es posible agregar a este conjunto el caso

general de las sustancias psicoactivas y más concretamente el caso actual de la regulación de la marihuana, porque si bien su consumo no implica —al menos a primera vista— una situación límite donde la concepción de lo que es o no es persona esté en disputa, sí indica, entre otras cuestiones, una acción cuyas consecuencias repercuten en el cuidado o perjuicio de la vida, tanto propia como colectiva, dependiendo de su uso. Sin embargo, cuando el consumo de cannabis es visto desde la óptica biopolítica, de las decisiones normativas tomadas con base en la bioética salen a luz las contradicciones de los discursos y dispositivos que las legitiman. Es el caso del dispositivo de la persona que, reforzando las perspectivas bioéticas que dictaminan el dominio sobre el cuerpo, atraviesa la subjetividad de los consumidores de drogas.

La marihuana se introduce en nuestros días como objeto de debate social en torno a su potencial daño o beneficio y su consecuente control estatal, tanto así que empiezan a ser propuestos modelos de reforma dentro del sistema de prohibición establecido desde la Convención Única de Estupefacientes de 1961 (Room, 2013). México se integra a la lista de aquellos países donde la política de drogas que penaliza la planta ha fallado en alcanzar sus objetivos.⁴⁹ En consecuencia, la política nacional pretende cambiar la dirección del paradigma en el que se basa su acción en contra de la droga, pasos que sigue sobre la marcha que países como Estados Unidos, Uruguay, Países Bajos, entre otros, han emprendido.

Dicho cambio de paradigma ha requerido, indispensablemente, que el consumo de marihuana pase de ser concebido como un problema de seguridad (criminal) a formar parte de los problemas de salud que atañen a nuestra sociedad. Las principales preocupaciones que surgen a partir de esta nueva visión son las del cuidado de la salud pública y el respeto de los derechos humanos. Dado que es un fenómeno cuyo tratamiento depende del saber científico adquirido en materia de sustancias psicoactivas y su relación con el cuerpo humano, a la vez

⁴⁹ Lo demuestra, por ejemplo, desde una perspectiva de derechos humanos, la excesiva invasión del Estado en las esferas personales de la autonomía y la libertad de los individuos (Pérez-Correa y Silva, 2014). por no mencionar la creciente formación de grupos de crimen organizado que ponen en jaque el estado de derecho mexicano.

que del conocimiento sobre los procesos de socialización en donde se introduce, las reformas en torno a la regulación de la marihuana toman especial relevancia dentro de la discusión bioética como ciencia deontológica en la que el Estado puede basar su intervención social, es decir, sus políticas públicas, con el fin de resguardar, justamente, el derecho al libre desarrollo de la personalidad y la salud de la población.

En este sentido, el problema de la marihuana en México se encuentra atravesado principalmente por dos discursos: el de los derechos humanos y el de la bioética, no excluyentes el uno del otro, sino complementarios, pues ambos apuntan en una misma dirección, la del cuidado de la persona. Sin embargo, es haciendo contraste con otro discurso histórico, aquel que se ha encargado del tratamiento de las drogas en general, que el funcionamiento del dispositivo de la persona se revela, se trata del discurso prohibicionista. El estudio histórico del prohibicionismo nos muestra la conformación de una visión del consumidor que, desde la llegada del cáñamo a la Nueva España durante el siglo XVI hasta la actual guerra contra las drogas en México, ha adquirido las características excluidas de las distintas formas en las que el dispositivo de la persona se expresa según el contexto histórico. Del practicante de brujería durante la colonia (Campos, 2012), pasando por el loco degenerado de la modernidad (Campos, 2012), hasta sus últimas dos formulaciones, actuales hasta nuestros días, la del toxicómano (adicto) y el criminal (Schievenini, 2018), el consumidor de marihuana ha representado lo contrario a un ser capaz de autodeterminarse y de seguir la guía moral del espíritu y la razón. Bajo este marco, queda pendiente descifrar las razones por las cuales el discurso de los derechos humanos ha logrado iniciar la particular apertura por parte del Estado mexicano hacia la despenalización y consecuente descriminalización de la marihuana en el país que, aún a pesar de los obstáculos y en contra de un discurso que apela a la seguridad y la salud de los ciudadanos frente a las drogas como peligros potenciales, parece avanzar regulatoriamente desde hace por lo menos ocho años, cuando en 2013 la Suprema Corte de Justicia de la Nación

falló a favor de la Sociedad Mexicana de Autoconsumo Responsable (SMART) en el juicio de amparo promovido para que se les permitiera el consumo lúdico y personal de cannabis (Corona, 2019).

La indagación arqueogenealógica puede dar una respuesta. Pero no sin antes cerrar un problema teórico, aquel de la divergencia entre su concepción de la subjetividad en contraste con la del construccionismo. La primera parte de la presente tesis se ha dedicado a desglosar una disertación teórica comparativa entre perspectivas históricas, sociológicas y filosóficas. Recordemos nuestra pregunta guía: ¿Qué podemos conocer a través del esquema biopolítico sobre el consumo de marihuana que otros enfoques sociales utilizados en el estudio del mismo fenómeno no hayan dicho aún? Sabemos ahora que, primero, la arqueología accede a un nivel discursivo distinto del lenguaje y la conciencia, mientras que, segundo, la genealogía afina la indagación histórica y política sobre la materialidad de ese nivel discursivo. El plano analítico de los cuerpos nos permite descubrir el biopoder y la biopolítica donde otros enfoques sociales encuentran la inmaterialidad de los hechos. En las fuentes de conocimiento tradicionalmente asociadas al consumo de drogas encontramos la dimensión del saber, que ya no tenderá a una verdad objetiva y autónoma, sino al sometimiento efectivo de la realidad. Por lo tanto, analizar la biopolítica del consumo de marihuana permite conocer la manera en que ese saber y poder marcan específicamente al cuerpo y la vida.

La respuesta a la pregunta debe tener consecuencias no sólo argumentativas, sino prácticas. Y, en dado caso, el paso de un enfoque a otro debe suceder a nivel no sólo teórico, sino también metodológico. Las categorías conceptuales con las que diversas investigaciones históricas han presentado su análisis son, desde el núcleo, un producto construccionista, lo que adhiere cualquier asunción sobre el sujeto consumidor de marihuana a la metodología del construccionismo sociocultural presentada por Campos y Gootenberg (2015). Surge la inquietud sobre si es válido y viable utilizar los hallazgos de trabajos que no parten de

postulados epistemológicos foucaultianos para realizar una genealogía apegada lo más posible al proceder analítico del filósofo francés. El dilema se divide en dos dimensiones: una histórica y otra sociológica. Aunque sobre la primera es sabido, tal como señala Francisco Vázquez (2021), que el análisis arqueogenealógico no sólo puede asentarse en concordancia con el trabajo de los historiadores, sino que en su originalidad no debe contradecirlo, no hay la misma claridad con respecto a la dimensión sociológica.

Hemos recuperado los aportes sociológicos más importantes para el construccionismo y los hemos puesto en diálogo con la arqueología y la genealogía. El resultado muestra, principalmente, la tendiente incompatibilidad del trasfondo fenomenológico sobre el que se basa el sujeto construccionista versus el sujeto que para la genealogía es producto de relaciones de saber-poder. Regresando al primer capítulo, vemos que los conceptos de «acertijo psicoactivo» o «culto a la farmacología», así como los más básicos *set* y *setting*, son edificados a partir de una conciencia que por sí misma da sentido a la realidad. Aun a pesar de su apertura configuracional al contexto sociopolítico, el sujeto hace de él un objeto del que se diferencia y al que accede a través del lenguaje.

En este orden de ideas, vale preguntar: ¿Tendrá que abandonarse el uso de los conceptos presentados para el estudio histórico de las sustancias psicoactivas?⁵⁰ Con lo expuesto hasta aquí, lo más coherente sería decir que sí. De lo contrario, la investigación estaría alejándose del interés arqueogenealógico, que es el saber-poder. El consumidor de marihuana o, digamos, el «marihuano» —en su acepción neutral, sin connotaciones negativas ni positivas, claro está— es, bajo la mirada de ambas perspectivas, un producto de las condiciones contextuales, por un lado, o afirmativas de posibilidad, por el otro. El construccionismo sociocultural sostiene que su identidad es formada a través de la internalización del mundo objetivo, cuya cualidad

⁵⁰ Nos referimos a los conceptos centrales para el construccionismo sociocultural: «acertijo psicoactivo», «culto a la farmacología», «*set*» y «*setting*».

preconsolidada es la intersubjetividad. Pero en tanto que la subjetividad sea constituida a partir de la subjetividad misma, el nivel de análisis estará siempre en el lenguaje. La arqueología y la genealogía, por el contrario, pretenden analizar un aspecto discursivo inaccesible para la lingüística.

Campos (2012) arguye que la presencia de ataques psicóticos en «marihuanos», reportada por numerosas fuentes populares y periodísticas de los siglos XIX y XX, probablemente fue no otra cosa que un “síndrome cultural [mexicano]” (Campos, 2012, p. 179),⁵¹ pues la creencia en un tipo de locura específica inducida por el consumo de cannabis reforzaba la respuesta psicomimética de los individuos bajo sus efectos en un *setting* bastante específico. Más que un complot contra determinado grupo de la época, el estereotipo de la locura marihuana se encontraba expandido en todos los sectores sociales, lo que condenaba el uso de la planta en prácticamente cualquier lugar; sin embargo, la intencionalidad de los sujetos no deja de ser por esto manifiesta. Claro que el papel del sensacionalismo y el desprecio de la burguesía sobre las prácticas de los obreros y campesinos permitió que se hiciera eco del temido marihuano, pero el solo hecho de que el sujeto, en calidad de actor, construyera el mundo objetivo significa que, desde el enfoque construccionista sociocultural, produce su propia subjetividad, como si preexistiera a las relaciones de poder.

La arqueogenealogía, antes bien, desconoce la capacidad del individuo para manipular a voluntad las fuerzas y los estratos de saber que lo objetivan e inmediatamente subjetivan. No hay una identidad dada de una vez por todas como la del marihuano, sino un conjunto de prácticas que lo van constituyendo, aunque nunca terminan de hacerlo. Tampoco hay, al respecto, una intencionalidad subjetiva contenida en el mundo objetivo. Las relaciones de poder tienen como efecto la subjetividad e individuación en cuanto inmanencia, esa es la

⁵¹ Traducción propia del inglés. Original: “culture-bound syndrome” (Campos, 2012, p.179).

manera en la que actúa el discurso y, en consecuencia, se encuentra fuera de un lenguaje dotado de sentido por la conciencia.

La genealogía es particularmente novedosa para el estudio de la historia de las drogas porque conlleva una epistemología y ontología aún inédita para las ciencias sociales en general, aunque no por ello sus hallazgos deben estar en discordancia perpetua. Bien puede remitirse un análisis arqueogenealógico a los conceptos del construccionismo sociocultural para explicar una determinada relación del ser humano con las drogas, pero probablemente tendría que realizarse asumiendo su existencia como parte de un fenómeno abierto al ejercicio del poder y a la configuración específica del saber que en la época converge. Esta, sin dudas, sería una tarea exhaustiva que requiere mucha mayor entrega de la que se ha puesto en las páginas que proceden, por lo que relegamos su elaboración para otra ocasión. Aquí el propósito será simplemente aproximarse a la historia del consumidor de marihuana desde una mirada biopolítica que establezca algunas continuidades y discontinuidades donde no han sido vistas hasta ahora.

Parte II: Genealogía del Consumidor de Cannabis en México.

La razón es una flor.

Emanuele Coccia, *La Vida de las Plantas*, 2017.

Capítulo 4: La prohibición del *pipiltzintzintli*.

Ritual y práctica médica en la colonia.

El cannabis fue introducido en el continente americano durante la época colonial como cáñamo. Utilizado por los españoles principalmente con fines industriales, fue a partir del siglo XVI que se impulsó su cultivo en México (Campos, 2012). Al igual que varias otras plantas psicoactivas como la adormidera (amapola), el cannabis no existió dentro del territorio que se convertiría en la Nueva España sino hasta iniciado el proceso colonizador. Es una incógnita dónde y cuándo se cultivó exactamente por primera vez, pero se sabe que durante los siglos XVI a XVIII no fue objeto de prohibición e incluso se instalaron plantaciones a lo largo de todo el territorio cuya función principal era la de ser fuente de fibra para la elaboración de material de uso textil (Rivera, 2013). Para los españoles, la flor de la planta no tenía uso útil, por lo que muy probablemente ignoraban sus propiedades medicinales y psicoactivas. Sin embargo, las poblaciones indígenas, gracias a su conocimiento herbolario, se permitieron descubrir distintos usos más allá de los industriales (Schievenini, 2018), mismos que civilizaciones como la china, la india o la árabe acostumbraban desde milenios atrás.

No transcurrió demasiado tiempo para que la planta fuera perseguida por la Iglesia Católica y, en consecuencia, se viera relegada a la clandestinidad, razón que explica la escasez de fuentes primarias que documenten de forma explícita el uso de sus propiedades psicoactivas entre los siglos XVI y XVII (Schievenini, 2018).⁵² Después de todo, su consumo se insertó en un contexto dentro del que las autoridades religiosas, entre quienes se rumoraba permitía contactar con el diablo, pretendían controlar la vida espiritual de los pobladores (Campos, 2012). De cualquier modo, la literatura histórica considera al término «*pipiltzintzintli*» como

⁵² Más específicamente, la falta de fuentes documentales sobre el uso indígena de la planta se evidencia según una aparente desaparición suya de todo ámbito social a partir del año 1772 hasta mediados del siglo XIX, cuando por fin se le comenzó a denominar “marihuana” (Schievenini, 2018).

un común denominador para un grupo de plantas que los entonces colonizados utilizaban de manera ritual y medicinal, entre las que se han identificado la *rivea corymbosa*, la *salvia divinorum* y el cannabis, además de asociarse a ciertas leguminosas con propiedades neurotóxicas que eran utilizadas con fines terapéuticos (Olvera y Schievenini, 2017). Es por medio de esta conexión taxonómica que se han podido conocer mejor las relaciones sociales en torno a la planta.

Como se mencionó en la introducción, la situación actual de la marihuana es comparable y paralela al tratamiento que de otras sustancias psicoactivas hacen las autoridades. Este fenómeno en el cual una larga extensión de elementos es encapsulada dentro de una concepción general, como se hace hoy despectivamente con los términos «psicotrópico», «enervante», «narcótico» y «estupefaciente», no es una novedad. Por el contrario, representa sólo una faceta de la tendencia que ya desde la época aquí referida es posible observar con distintas plantas que se utilizaban, de ahí que valga describir la relación general que los colonizadores tuvieron con ellas. Cabe aclarar que, aunque el vocablo *pipiltzintzintli* fue en realidad popularizado por los grupos originarios de la región, todas las plantas a las que remite fueron, sin distinción, objeto de preocupación principalmente para la Iglesia Católica. Los usos particularmente mágico-religiosos que les fueron otorgados hicieron llegar pronto denuncias al Santo Oficio de la Inquisición, lo que ocasionó la condena de sus usuarios por idolatría (Aguirre, 1963).⁵³ Ya entrado el siglo XVIII, la Santa Inquisición no encontraba mayor diferencia entre la flor del cannabis, el cáñamo y el llamado *pipiltzintzintli* (Schievenini, 2018).

⁵³ Recordemos que, durante el periodo en el que España gobernó parte del nuevo continente, el Sumo Pontífice o Papa era considerado la máxima autoridad en el mundo occidental. Fue él quien de hecho otorgó legitimidad a la Corona de España para apropiarse del territorio encontrado. El 3 de mayo de 1493, Alejandro VI firmó la bula *Inter caetera divinae*, que declaró a los reyes de Castilla y Aragón dueños de la mayor parte de América y a cambio exigió la cristianización de su población (Schwaller, 2011). El poder político era entonces compartido entre la monarquía y el clero o, mejor dicho, el clero formaba parte de la clase política en aquel régimen monárquico, razón por la cual la Iglesia Católica — junto con todos sus postulados ético-políticos y su cosmovisión— tuvo un papel fundamental en el proceso colonizador de las poblaciones conquistadas, lo que la vuelve un componente clave para entender el periodo y, en este caso, el poder que se ejerció sobre las prácticas con las conocidas plantas sagradas (Rivera, 2013).

Para el siglo XIX dejó de ser considerado un cultivo con fines industriales o de herbolaria indígena y comenzó a concebirse, entre grupos intelectuales y periodísticos de la época, como parte de un «vicio» característico de los marginados sociales (Schievenini, 2021a).

Bajo este contexto, partamos de un hecho fundamental que, por más tópico que se lea, revela una relación particular entre el sujeto y su entorno. La palabra «fármaco» tiene su origen etimológico en el vocablo griego *phármakon* [φάρμακον] (Corominas y Pascual, 1984), cuyo significado es tanto remedio como veneno a la vez —para los antiguos, la diferencia radica en la dosis aplicada—. Una ambivalencia característica por pretender una especie de monismo intermedio o armonización de dualidades que se repite en otras instancias del pensamiento no sólo antiguo, sino también indígena. Es así como Antonio Escohotado (2002) llega a problematizar la cuestión en torno a las distintas sociedades arcaicas que practican la sacralización de la vida profana a través del sacrificio. Mientras algunas purifican el mundo con un regalo o chivo expiatorio (humano o animal), otras realizan un banquete sacramental con sustancias psicoactivas cuyo propósito es el de unir a todos los miembros del grupo. A pesar de la distancia que los dos modelos aparentan, es de destacar que los conductos de los que se valen para comunicarse con la divinidad son respectivamente denominados *pharmakós* y *phármakon*, nombres sospechosamente similares.

Queda abierta la pregunta sobre por qué una mínima variación ortográfica vincula estos dos tipos de «objeto», a la que es posible responder de dos maneras. En primer lugar, se constata que cualquier forma de sacrificio, humano o no-humano, conlleva una concepción mágico-religiosa, es decir que su importancia no proviene tanto de una derivación racional o causal como de su carga ritual. La segunda respuesta es dada cuando atendemos a la etimología de la palabra «fármaco» o *phármakon*: si es verdad que se compone de dos partes que significan «trasladar» y «poder», entonces parece indicar “lo que tiene poder de trasladar impurezas”

(Escohotado, 2002, p. 44), pues el objetivo del ritual sacrificial es justamente el de purificar el mundo y la vida.

En seguida, el filósofo español agrega a esto el «elemento catártico»: con respecto al primer modelo, el sujeto designado para purgar las impurezas era llamado no sólo *pharmakós*, sino también *katharmós*, que en su forma sustantivada es *katharsis*, término ampliamente utilizado y conocido en el ámbito médico que servía para designar purgantes tanto en un sentido corporal (órganos) como en otro espiritual (alma-espíritu). Valía lo mismo limpiar los sentidos que limpiar los órganos, lo que muestra que la práctica médica atendía no sólo las dolencias físicas sino también emocionales. En un mismo sentido, la enfermedad, muchas veces consecuencia del castigo divino, era procurada por el médico en su aspecto natural y religioso, como si de un ritual «sacrificial» —más cercano al modelo del banquete— se tratara. En ese marco, Escohotado (2002) sostiene que “el *phármakon* era un *pharmakós* impersonal” (p. 45). La diferencia, continúa el filósofo, recae en que el fármaco será utilizado, más que por su capacidad para trasladar la impureza espiritual, por su utilidad catártica.

Sin embargo, el caso del consumo de cannabis bajo un marco de saber prehispánico no corresponde exactamente con tal conclusión. Parece que las cosmovisiones indígenas fundadas sobre la interacción con sustancias psicoactivas van, en la práctica ritual, más allá. Antes que sólo una sustitución, el *phármakon* era impersonal en tanto que se centraba en lo que se podría llamar un «principio de personalidad de la cosa» (Esposito, 2017).⁵⁴ No es que se tratara del «sacrificio» a través de una no-persona o, en otras palabras, una cosa. Por el contrario, el

⁵⁴ Esposito realiza una reflexión sobre el «alma» que las cosas pueden llegar a poseer en determinadas sociedades, basándose sobre todo en los estudios del don y el *potlatch* del antropólogo Marcel Mauss (2012). La relación interpersonal sobre la que diversas comunidades establecen su organización ha sido reemplazada por otra muy diferente entre las personas y las cosas. Los ejemplos antropológicos dados por Esposito se refieren específicamente al carácter mercantil de los objetos en contraposición con su valor «transpersonal» de intercambio, el cual es siempre expresado bajo pautas rituales. Como se verá a continuación, las sustancias psicoactivas difícilmente entran en estas categorías. Más que canales de comunicación para la convivencia entre particulares, en el territorio precolombino se acudía a ellas con fines puramente médico-espirituales. Pero es justo por su cualidad divina, compartida con otros objetos cuyo uso ni siquiera tenía efectos fisiológicos sobre el individuo, que no es posible hablar de ellas desde un marco de impersonalidad y consumo utilitarista.

banquete representaba una personalidad al mismo nivel, e incluso superior, que la del ser humano. Este hecho queda mejor registrado cuando se observa la teoría médica, predominantemente náhuatl,⁵⁵ con la que los españoles tuvieron primer contacto. Las comunidades mesoamericanas encuentran en las plantas psicoactivas —en todo caso, más bien plantas sagradas o plantas de poder— un medio que conecta con la divinidad cósmica, no por los resultados reales e inmediatos que les permiten acceder a estados alterados de conciencia, sino porque piensan su relación con el objeto más allá del espectro de lo personal. Para ellas, la cosa, es decir, la sustancia psicoactiva, la planta o el fármaco, no tiene valor por su utilidad, sino por el espíritu que representa en sí misma.⁵⁶

Tanto el diagnóstico como el pronóstico y la terapéutica de la enfermedad eran trabajados a partir de causas sobrenaturales. Dos métodos a los que se recurrió por igual para encontrar el origen y destino de los malestares fueron la lectura de la posición de granos de maíz arrojados a un tapete y la ingesta de drogas para acceder a regiones celestes (López-Austin, 2017). Para la mística indígena, cada una de las sustancias psicoactivas —*teonanácatl*, *peyote* o *tlapatl*, por ejemplo— representaba la personificación de los seres divinos a quienes se acudía para identificar el tipo de enfermedad y su consecuente cura. “Su ingestión es un acto de canibalismo ritual en que el médico agorero, al comerse al dios, se convierte, transitoriamente, en el dios mismo” (Aguirre, 1963, p. 48). El médico apoyaba sus decisiones sobre una sistematización de conocimientos mágicos, empíricos y religiosos. De hecho, agorería y medicina tienen en náhuatl por significante el mismo vocablo: *ticiotl* (Aguirre, 1963). Sin embargo, aunque las propiedades de las plantas utilizadas influían sobre la elección del procedimiento a aplicar, había generalmente ocasiones en las que se optaba por opciones

⁵⁵ En sí misma, la medicina náhuatl es producto de la aculturación. En ella convergen prácticas y verdades provenientes de las sociedades que le rodearon (Aguirre, 1963; López-Austin, 2017).

⁵⁶ Este aspecto se revela con mayor claridad cuando ponemos atención al fenómeno del chamanismo, donde las sustancias consumidas adquieren un carácter enteogénico, llegando a constituir la representación del cuerpo de dios mismo (Aguirre, 1963; Ruck, C. et al., 1979).

empíricamente fútiles (López-Austin, 2017). En este sentido, la adivinación o *tlapoalitzli* (de la Garza, 2012) a través de la parafernalia empleada fue la regla más que la excepción.

De las etiologías presentes a lo largo del Anáhuac, la más aceptada fue la que el antropólogo Gonzalo Aguirre Beltrán (1963) llama «teoría de los cuerpos extraños». Las dolencias del paciente se explican por la penetración de objetos externos dentro del cuerpo humano.⁵⁷ Pero la medicina indígena no ve en ello sólo una intrusión material, sino también espiritual, como si el mundo estuviera compuesto de entes con fuerzas supraterráneas que, en contacto con el cuerpo, afectan directamente el estado emocional de la persona. Del mismo modo, los procedimientos curativos aplicados son seleccionados con base en el trasfondo mágico del hecho físico sucedido. Hay al respecto una íntima conexión entre el mundo de los objetos y el sujeto, en la que el cuerpo funciona como un puente que los conecta.

Toda acción con la finalidad de curar, incluso aquellas que parecen proceder de un análisis racional de la situación, se efectúa bajo la tutela de un componente místico. Es así como se acudía nuevamente a las plantas psicoactivas. Tan sólo un poco de *péyotl* o peyote (*Lophophora williamsii*) era suficiente para tratar las calenturas intermitentes (Sahagún, 2017b). Para esa misma enfermedad era también tomado el *ololiuhqui* (*Rivea corymbosa*), no sin antes recibir culto ni haber el médico pronunciado el conjuro indicado: “Dígnate venir, sacerdote frío. Tú debes sacar la fiebre. Tú conocerás a mi ser humano. Quizás otro día, quizá otros dos días trabaje para ti, barra para ti” (Ruíz de Alarcón, 2017, p. 171). La tos o el catarro, por mencionar un ejemplo más, se expulsaba del cuerpo a través de la ingesta de una infusión a base de plantas no psicoactivas y pulque (Sahagún, 2017a).

Gonzalo Aguirre Beltrán (1963) cuenta cómo el choque de civilizaciones que implicó la colonización condujo a la convivencia de principalmente tres culturas: la española, la

⁵⁷ También tuvieron lugar las etiologías que se ocupan de las posesiones o la pérdida del alma en contraposición con la realidad corporal, aunque no fueron tan difundidas (Aguirre, 1963).

africana y la indígena nativa. Cada una de ellas contenía distintas nociones de sobrenaturalidad con respecto a la realidad y parte del proceso de aculturación que se dio fue invariablemente el flujo de conocimientos sobre drogas y medicina. El cannabis, dada su pronta introducción a la Nueva España, formó parte de esta dinámica de intercambio de saberes. La consecuente combinación de tradiciones derivó en nuevas prácticas sincréticas, gracias sobre todo a las características que tenían en común. Resultado de este fenómeno, el uso de psicoactivos naturales endémicos —como el tabaco—⁵⁸ y plantas traídas del Viejo Mundo —como el cáñamo— se conservó en la medicina practicada por los «curanderos» y «curanderas», personajes que surgieron durante el periodo colonial y forman parte de lo que Aguirre llama el «hombre de mezcla», producto de la reproducción sexual entre europeos, africanos e indígenas al que la terminología racista terminaría categorizando en castas.

De entre las tres culturas en conflicto, las dos dominadas (negra e indígena) no concebían mayor discrepancia entre lo humano y lo divino, lo cultural y lo natural. Por el contrario, consideraban su existencia en mutua dependencia con la naturaleza: “acontecimientos humanos y eventos cósmicos, realidad y símbolo, constituían una indubitable coalescencia” (Aguirre, 1963, p. 77). En cambio, aunque profundamente religiosa, la cultura española se proclamaba racional y, en este sentido, comprendía lo natural y lo sobrenatural de manera separada. Alma y cuerpo, hombre y dios, razón y revelación, actuaban en sentidos distintos e incluso contradictorios. En medio de tal intersección, el hombre de mezcla se encontró en un dilema de identidad. No pudo siquiera formar un grupo con rasgos culturales característicos y diferenciados de los demás, antes bien “constituyó una especie de *lumpen-proletariado* en las urbes novoespañolas” (Aguirre, 1963, p. 76). Vivió entre la cultura «racional» y la cultura «natural». Por tal motivo, el curandero, más que hacedor de un saber

⁵⁸ Sahagún (2017a) describe también que, para quitar el dolor de cabeza, el paciente tenía que aspirar tabaco en un sahumero y estornudar.

médico-mágico sistemático, fue heredero de un popurrí de creencias, nombrado por Aguirre (1963) como «medicina mestiza». Esta descripción nos hace tener en cuenta que las instituciones españolas, aunque primeramente se encontraron con el médico indígena, no lo persiguieron exclusivamente a él. El curandero, figura de reciente aparición, al nutrirse de los distintos conocimientos mágicos africanos, españoles y sobre todo indígenas, fue también juzgado supersticioso, condenado y castigado por el Santo Oficio de la Inquisición, cayendo así dentro de la jurisdicción eclesiástica (Aguirre, 1963), aunque siempre con la intención de eliminar las conductas rituales de los pueblos originarios.

Dado este proceso de aculturación, no es tarea fácil desenmarañar e identificar, una por una, las variables que han influido en la producción del saber sobre plantas psicoactivas durante la colonia, ni la razón de los efectos psicológicos que causaban. No es posible conocer hasta qué punto se trata de una cualidad adquirida de la cultura occidental, la africana o la indígena, pues es de hecho por la similitud entre esta tríada que tal mezcla pudo darse. Sin embargo, precisamente uno de los puntos claves para comprender la particularidad que distancia a la religiosidad indígena y la afrodescendiente, conservada en los curanderos, de la religiosidad blanco-española es el marcado rechazo —aunque también relativamente presente en el cristianismo de la época— de la noción binaria que distingue el mundo espiritual del racional.

Los curanderos fueron conocidos en la época colonial por su capacidad para causar, a través de las plantas y otra parafernalia, tanto salud como enfermedad en las personas (Campos, 2012), ambivalencia que se observa ya en el entendimiento que antiguas civilizaciones han tenido de las sustancias psicoactivas, tal como sucede en el caso griego con su concepción del sacrificio y el *phármakon*. Es menester señalar, por tanto, que el fenómeno de la medicina mestiza guarda una cierta continuidad con respecto a su antecesora indígena. Tan sólo la ya mencionada idea de coexistencia entre lo humano y lo sagrado lo demuestra. El uso ritual de plantas psicoactivas no implicó nunca una disparidad entre medicina y magia: si el curandero

aplicaba su uso racional, no dejaba asimismo de inclinarse hacia la tendencia de las causas místicas. Dichas plantas eran todas elevadas a la categoría divina, no sólo tenían voz y hablaban directamente con quienes las consumían, sino que tenían sexo y se les consideraba, según su función, hembras o machos. Aunado a esto, nunca fue la farmacología la que actuaba sobre los cuerpos, sino la divinidad en ellas contenida. Su empleo se consideraba eficaz siempre y cuando cumpliera con la práctica ritual, de otro modo, la administración era en vano (Aguirre, 1963).

Tras su llegada a la Nueva España, el cannabis se introdujo dentro de las relaciones coloniales de saber. En cuanto fue incorporado a las prácticas médico-mágicas no sólo indígenas, sino también mestizas, dio inicio un proceso determinante para la futura relación ontológica entre sus efectos psicoactivos y el individuo. Asoma, desde aquel momento, la presencia de una forma de sistematización del mundo, con la cual se establece el orden y el lugar que corresponde a cada una de las cosas. Diversas culturas entretrajeron, con diferencias y similitudes, la resultante epistemología novohispana, disputa cuyo punto de partida es evidenciable desde la etimología de la cultura europea. Nos es posible identificar varias pautas de consumo psicoactivo, las cuales obedecen a marcos de saber atinentes, primero, a la medicina, pero también y sobre todo a la religión. Ni en la medicina prehispánica ni en la española se realiza aún una separación tajante entre materia y sujeto, antes bien, se conserva una cierta tendencia a imbricar ambos en un mismo sentido. Sin embargo, puede aún identificarse una divergencia cuyo funcionamiento reside en la personalidad. Para la cultura española, la persona o subjetividad corresponde predominantemente a los seres humanos, mientras que en la cultura prehispánica la personalidad se encuentra dispersa en el mundo. El resultado será complejo, mantendrá elementos de ambas partes y tendrá consecuencias importantes para el ejercicio del gobierno poblacional emergente.

Prohibición cristiana.

No se sabe explícitamente cuál fue la razón por la cual el conjunto de plantas denominado *pipiltzintzintli* causó, por parte de las autoridades religiosas, la preocupación manifestada en sus prohibiciones.⁵⁹ De cierto modo, la génesis de aquel disgusto general que el cristianismo tiene por las drogas se encuentra en el inicio de nuestra era, periodo en el que el consumo de cannabis y otras sustancias se vio reducido en Europa y relegado a territorios orientales (Escohotado, 2002). El misterio de la encarnación de cristo, dogma con el que la experiencia humana occidental es fundada, establece la división de la carne con respecto al espíritu y, en la misma medida, del mundo material y el mundo trascendental. Se inauguran dos conjuntos de dualidades: por un lado, una pugna entre dos componentes sobre los que el sujeto cristiano debe armonizar su vida, subordinando la impura voluntad del cuerpo a la voluntad divina del alma; por otro lado, también queda patente la separación de las causas sobrenaturales y las naturales.

Durante sus primeros siglos de existencia, y como parte de su desarrollo, el cristianismo primitivo se apropió de prácticas pertenecientes a otros cultos, entre las que destaca el consumo de vino asimilado como sangre divina (Escohotado, 2002). Las religiones antiguas de las que se nutrió establecían ayunos previos al banquete ceremonial que permitían a los participantes entrar en estados profundos de ebriedad. Debido a la cercanía de esta performatividad con el espíritu pagano, la corriente más ortodoxa del cristianismo comenzó a condenar tales

⁵⁹ Al respecto, Campos (2012) asegura que al menos una parte de su ansiedad parece haber sido causada por el enorme parentesco que las cosmogonías y prácticas religiosas locales tenían con la cristiana. El uso de alucinógenos para inducir estados de éxtasis fue una constante dentro del ritualismo prehispánico y la performatividad de estas situaciones a las que los españoles se enfrentaron, lejos de parecerles ajena, coincidía profundamente con aquella que ellos realizaban durante las celebraciones litúrgicas.

A manera de ejemplo, y recuperando lo anteriormente dicho, podemos mencionar que los hongos consumidos por los grupos indígenas eran llamados *teonanácatl*, palabra que significa literalmente «carne de Dios» (Hofmann y Schultes, 2012), es decir que eran considerados la personificación viva de la divinidad, cosa que también se encuentra en el rito cristiano de la comunión, pues la hostia, mediante la teofanía, se convierte en el cuerpo de cristo que será consumido por los fieles. Lamentablemente, al final las similitudes fueron vistas como obra del demonio: mientras más se pareciera la forma ritual, más se trataba de un engaño diabólico (Campos, 2012).

costumbres y, como síntesis, la ceremonia eucarística se redujo al consumo de vino sin ayuno únicamente por parte del ministro (Escohotado 2002).

El trance extático fue desbancado por una fe sobria. “El vino pone a uno sarcástico, el alcohol excita: el que se da a ellos no será un sabio” (Biblia Latinoamericana, 1989, Proverbios 20:1), dictó el rey y profeta Salomón en su Proverbios ocho siglos antes de cristo. Pablo de Tarso, en su Carta a los Gálatas, sostiene: “Por eso les digo: caminen según el espíritu y así no realizarán los deseos de la carne” (Biblia Latinoamericana, 1989, Gálatas 5:16). En seguida claudica en contra de aquello que concierne a los cuerpos: “Es fácil reconocer lo que proviene de la carne: la libertad sexual, impurezas y desvergüenzas; culto de los ídolos y magia; [...] borracheras, orgías y cosas semejantes” (Biblia Latinoamericana, 1989, Gálatas 5:19-21). Lo sagrado ya no se conectará con lo vegetal, no habrá planta o brebaje alguno que permita acceder a la sacralización cósmica. Por el contrario, toda sustancia psicoactiva será vista con malos ojos y repudio, pues su consumo necesariamente involucra al instinto carnal y animal, a la vez que la perturbación de la templanza a la que el alma debe aspirar.

En el mismo sentido, la práctica médica tuvo una importante transformación respecto al uso del *phármakon*. Tiempo atrás, algunos rasgos de científicidad habían comenzado a florecer en la cultura griega, los cuales, si bien no se adscribieron al ateísmo, permitían a los médicos trabajar sobre un razonamiento empirista que atendía los aspectos naturales de la enfermedad. Destaca en particular el *corpus* hipocrático desarrollado en el siglo V a. C., con el que se implementó, por primera vez, una base teórica en la práctica médica (Ferngren y Lomperis, 2017). A lo largo del proceso de aculturación entre la civilización griega y la romana prevaleció un pluralismo con respecto a la concepción de los estados de salud y enfermedad, por lo que el pensamiento causal, aunque de sobra difundido, no fue el único medio para implementar tratamientos (Ferngren y Lomperis, 2017). Sin embargo, en cuanto al cristianismo, cabe decir que su terapéutica no involucró ningún componente religioso en el

mismo sentido que la aplicada por los griegos y romanos. Se creía que las enfermedades eran causadas por dios, los demonios y la naturaleza, pero los primeros dos elementos no excluían al tercero. En realidad, las fuerzas sobrenaturales se manifestaban a través del mal material que atañía a los hombres a partir de la Caída (Ferngren y Lomperis, 2017).

Se entiende, por lo tanto, que el consumo de sustancias y sus efectos se haya asociado a la misma dimensión que la menospreciada carne. No por nada Taciano (II A. D.), uno de los primeros apologistas cristianos, tras haber estudiado con cautela la medicina griega, terminó por condenar el uso de drogas para paliar las enfermedades, pues creía que permitían la intrusión de demonios en el cuerpo (Ferngren, 2009).⁶⁰ Así como cierta performatividad religiosa es permitida en el cristianismo, también ciertas actividades paliativas, lo que implica la desestimación de otras. En este sentido, incluso el dolor se llegó a considerar agradable a los ojos de dios, en tanto que perjudicaba a la carne, mientras que “el goce sensual [ofendía] al Creador en proporción a su intensidad” (Escohotado, 2002, p. 234), pues la vida no es del ser humano al que compone, sino de su autor.

El dogma de la encarnación de cristo justificó la cruzada emprendida por la Iglesia Católica en contra de otros cultos, así como la persecución de brujas y hechiceros en Europa y otros continentes. La visión sobre las prácticas médicas y religiosas de los pueblos nativos por parte de los españoles pasó pronto de la sorprendida admiración a la repulsión por su trasfondo satánico. Es así como varios Edictos de fe que condenan el uso de tales sustancias fueron publicados entre los siglos XVI y XVIII. El primero de ellos, el *Edicto General de Fe* de 1582, en el que se prohibieron “bebidas de yerbas y rayzes, como la que llaman del Peyote, Yerba de Santa María, ú de otro cualquier nombre con que se enagenan y entorpezen los sentidos y las

⁶⁰ Es de destacar también que los encratitas, seguidores de lo dicho por Taciano, promovieron un ascetismo estricto con respecto a la parte animal del ser humano, llegando a prohibir no sólo el sexo o el consumo de carne, actos que nos vinculaban con la naturaleza salvaje y bestial, sino también la ingesta de sustancias como el vino, pues, supuestamente, despertaban los instintos y sosegaban el alma (Brown, 1993).

ilusiones” (Citado en Schievenini, 2018, p. 114), inaugura la etapa prohibicionista colonial, hecho antecedente protagonizado principalmente por las instituciones eclesiásticas y políticas con respecto a los grupos indígenas considerados paganos, en particular con aquellos que acudían a las prácticas médico-religiosas que ofrecían los curanderos.

En cuanto al *pipiltzintzintli*, denominación de varias plantas entre las que se ubica el cannabis, no existe registro de algún edicto con el que se le asocie durante el siglo XVII, aunque sí hay evidencia de algunos juicios inquisitoriales por su uso (Schievenini, 2018). En cambio, el primer documento que explícitamente lo prohíbe data del 11 de febrero de 1769.⁶¹ Se trata del *Edicto expedido en nombre del Provisor de indios, el Dr. Manuel Joaquín Barrientos para desterrar idolatrías, supersticiones y abusos de los indios*, del cual Domingo Schievenini (2018) nos describe:

Se mandaba castigar a quienes cometieran pecados o delitos contra la santa fe católica, entre los que se encontraban: celebrar pacto o haber “hecho concierto” con el demonio; ejecutar curaciones supersticiosas valiéndose de “medios en lo natural inconducentes para la sanidad”; o abusar de los Pipiltzintzintles, Peyote, Chupa Mirtos, Rosas, o de otras hierbas o animales. (p. 115)

Dada la familiaridad que los estudios sostienen entre *pipiltzintzintli* y cannabis, este edicto puede considerarse el primer documento oficial que una autoridad emite para prohibir la planta en el territorio mexicano. Como se comentó, para aquel siglo XVIII, la Santa Inquisición no encontraba diferencia entre cáñamo, cannabis y *pipiltzintzintli*.

⁶¹ Isaac Campos (2012) identifica en esta década el inicio de la estigmatización histórica del cannabis y sus usuarios en México.

En 1771, tan sólo dos años más tarde, presentado ante el IV Concilio Provincial Mexicano, el *pipiltzintzintli* fue incluido dentro de un listado de abusos que los indios cometían (Peñafort, 1999). Los Concilios, al haber consistido en reuniones dentro del territorio de la Nueva España, mediante las que disposiciones eclesiásticas eran institucionalizadas, introducían la normatividad religiosa en las relaciones sociales de la colonia (Cervantes, 2014). Estas juntas, entre otras cosas, se dedicaron a regular y corregir hábitos que la Iglesia consideraba perjudiciales, lo que implicó su intromisión en las controversias más marcadas de la época, de ahí la importancia de su pronunciamiento sobre el *pipiltzintzintli*.

Es a partir de estas prohibiciones que el cannabis desaparece como planta de uso indígena hasta su eventual reaparición con el nombre de «marihuana» a mediados del siglo XIX (Schievenini, 2018), aun cuando, por otro lado, existen documentos que registran el uso industrial del cáñamo durante dicho periodo, la gran mayoría expedidos por instituciones españolas (Rivera, 2013). Con todo, resultan arcanos los motivos por los que su uso psicoactivo trascendió aquellas condenas y persecuciones, aunque muy probablemente sea resultado de la condición furtiva que adquirió gracias a los edictos inquisitoriales (Schievenini, 2018).

Despersonalización, brujería y salvación.

Definitivamente, la influencia de la moralidad cristiana fue crucial para la subjetivación del consumidor de cannabis. No obstante, el pensamiento occidental se encontraba por cambiar radicalmente en el mundo teocrático. El descubrimiento de América, la conquista y la colonización fueron hechos históricos que repercutieron en la idea que el hombre tenía de sí mismo. Si bien durante la época clásica y medieval era pensado como una pieza del orden natural, estos sucesos establecieron un nuevo espacio epistémico a partir del cual surgió un saber diferenciado de lo humano (Muñoz, 2003). El contacto con seres semejantes, pero

también extraños, fragmentó la identidad del hombre europeo y del imaginario occidental, toda vez que contribuyó “de forma potente a resquebrajar el edificio del Viejo Mundo judeocristiano” (Onfray, 2018, p. 417). Tiempo después, mientras en la América española las instituciones eclesiásticas controlaban y modificaban los modos de vida indígenas, en Europa ocurría una especie de liberación de los ideales medievales, suceso que impulsaría a la modernidad (Herman, 1997).

A primera vista, puede asumirse que dicha transformación ontológica —la cual, por cierto, coincide con el impacto de la revolución científica copernicana— condujo hacia un pensamiento humanista, característico del Renacimiento, el cual promovió la relevancia de la individualidad como principio del orden social y el respeto de los unos a los otros basado en la razón (Burckhardt, 1960; Burke, 2000b). El mundo de la carne comenzó a adquirir de este modo leyes propias que escapan a la interpretación sobrenatural. Sin embargo, veremos a continuación que el estatus del saber teológico, junto con lo que dictaminaba acerca del nuevo fenómeno indígena, se vio condicionado y compenetrado por la inmediatez de la realidad material. No diremos, por lo tanto, que el resultado de la evangelización se haya motivado en un nivel puramente epistémico, sino que se verá atravesado y dependerá profundamente de los imperativos políticos y económicos en la época.

El hombre occidental se encuentra entonces frente a frente con individuos del todo desconocidos que hay que asimilar. Al respecto, la teología novohispana permitió que al amerindio se le otorgara, desde una posición subordinada, cualidades humanas. El Papa Paulo III emitió la bula *Sublimis Deus* en 1537, destinada a establecer la verdad del alma de los indios (Cuevas, 1921). Sin embargo, una doble necesidad relativizó esa adecuación ontológica frente a la identidad española: la carencia de mano de obra en el proceso de explotación de bienes del Nuevo Mundo y, aunado a esto, las exigencias de la evangelización (Muñoz, 2003). La conocida Controversia de Valladolid expone perfectamente la fractura que, según estas dos condiciones,

separa, por un lado, al cristianismo pendiente de procurar a los nativos con ojos benevolentes, para así evangelizar sin guerra y, por el otro, aquel que opta por la opción de dominar con la fuerza y la violencia.⁶² La cuestión en torno a la convocatoria realizada por el Rey el 7 de julio de 1550 es bien resumida por el planteamiento de dos preguntas, una de índole teológica y otra política: “¿cómo puede predicarse la fe en el Nuevo Mundo recién descubierto?” y “¿cómo someter a los habitantes de esas comarcas al poder de Carlos V?” (Onfray, 2018, p. 406).

En un extremo se encontró al teólogo Juan Ginés de Sepúlveda y en el contrario al obispo Bartolomé de las Casas. El primero apeló a la autoridad y soberanía de la Iglesia, defendiendo la guerra justa y representando al Viejo Mundo, mientras que el segundo habló del derecho natural y de la «persona», anunciando, sin duda, el advenimiento del nuevo pensamiento humanista (Onfray, 2018). No en vano, se sabe que Sepúlveda citó a san Pablo en la discusión, remitiéndose a la violencia de su espada, y Bartolomé de las Casas, por su lado, retomó de aquel santo la introducción de la universalidad e igualdad espiritual (Onfray, 2018; Douzinas, 2013). De cualquier modo, Bartolomé de las Casas y los defensores de los indios no estuvieron, dentro de la controversia, en contra de la conquista, mas querían que fuese a su manera. Su visión consideró que la opción del esclavismo y la guerra convertía al nativo en objeto o «cosa» de manera directa y que no era lo más redituable, no sólo éticamente, sino en términos económicos. En cambio, si al indígena se le dominaba como a un sujeto, se introducía un tercer eslabón en la cadena sujeto-objeto, quedando «sujeto (español)-sujeto (indígena)-objeto», y la obtención de bienes se multiplicaría (Todorov, 1998). Bartolomé de las Casas conjugó la teología cristiana con la utilidad política y económica (Douzinas, 2013).⁶³

⁶² Véase de las Casas, Bartolomé. (1552). *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, disponible en: www.cervantesvirtual.com

⁶³ Sobre este capítulo de la historia queda decir que, por más que el obispo de Chiapas apeló a la inocencia de los indios y a que eran cristianos, pero todavía no lo habían descubierto, en numerosas ocasiones tuvo que solicitar la intervención del ejército para controlar las rebeliones de los dominados (Todorov, 1998).

El problema en aquellas discusiones no fue el de saber si los indios tenían alma o no, o si serían considerados bestias o humanos. A los nativos les fue otorgado desde el inicio un grado de personalidad, aunque menos desarrollado que el del hombre europeo. En ese contexto, se entiende que, durante el siglo XVI, fueran paulatinamente planteados los conceptos de lo «civilizado» y lo «bárbaro», así como de lo «salvaje», y que sirvieran para modular la noción de lo humano. Incluso tratándose de concepciones seculares, en su génesis reside la misma prerrogativa cristiana de evangelización que impulsó las cruzadas contra el paganismo, en cuyo seno encontramos la preocupación por la conducta, específicamente por el control o represión de las funciones corporales (Elias, 2019).

Suele afirmarse que el impulso humanista en Europa encontró trabas en el moralismo cristiano y que su organismo represor, el Santo Oficio de la Inquisición, obstaculizaría el paso de una época a otra. Escohotado (2002) incluso señala que los hombres renacentistas, y quienes heredaron su pensamiento, creyeron criminal toda aquella persecución de las prácticas relacionadas con plantas que supuestamente permitían contactar con el demonio, mas comprendían también que el espíritu de la época y las instituciones que lo representaban impedirían contemplar la inocencia y utilidad de tales sustancias. Sin embargo, hallamos que la necesaria evangelización y la adecuación de la existencia indígena en el pensamiento cristiano no trataron de aspectos meramente moralistas o teológicos. Existen en el análisis histórico razones más allá de lo exclusivamente religioso para comprender la radical prohibición del consumo de pipiltzintzintli.

Se encuentra al respecto un paralelismo histórico: las técnicas de gobierno implementadas en la Nueva España con el fin de corregir la cosmovisión nativa, fijando su atención en las prácticas religiosas, sobre todo en las vinculadas con psicoactivos como el pipiltzintzintli, no fueron exclusivas del encuentro colonial, sino que se gestaron en el Viejo Continente, siendo la persecución y ejecución sistemática de brujas su expresión más radical

(Federici, 2010). Más aún, los estudios feministas reconocen que las mujeres del Viejo Mundo representaban un obstáculo tal para la instauración de la estructura de poder de la época que fue necesario desplegar tecnologías de entereza exterminadora para controlar a las poblaciones (Federici, 2010). Del mismo modo, las prácticas consideradas idolátricas por las instituciones de la Nueva España requerían ser eliminadas o modificadas no sólo para satisfacer las exigencias evangélicas, sino para facilitar el establecimiento de un determinado orden social.

Definitivamente es significativo que la caza de brujas y la prohibición del *pipiltzintzintli* hayan sido contemporáneos y acontecido a lo largo del periodo en el cual despegó el modelo capitalista. Tal como señala Immanuel Wallerstein (2011), la unificación económica de la Europa posfeudalista (1450-1640) requirió, por un lado, el surgimiento de la burocracia de Estado y, por otro, una nueva división internacional del trabajo. En el marco del expansionismo colonial, por núcleo motor se tuvo el dominio de las condiciones materiales de existencia humana, es decir, el manejo de los recursos naturales (Wallerstein, 2011). Entonces, podemos decir que la evangelización obedeció a la demanda eurocéntrica de una relación económico-política bastante específica e históricamente situada entre el ser humano y su entorno ecológico. Como se muestra en la controversia de Valladolid, había en el centro de la discusión teológica una interrogante política y una preocupación acerca de la productividad de la tierra y sus habitantes.

Dentro de la historia del consumo de drogas en México y el mundo, no podemos sostener que, tanto el curandero mestizo de la Nueva España como la bruja europea, fueran juzgados bajo la transformación de un marco puramente ideológico. Nuevamente, suele identificarse una visión cristiana, que condenaba las prácticas con plantas psicoactivas por sus connotaciones pecaminosas, frente al surgimiento de consideraciones racionales y seculares, para las que el uso ritual de las mismas se volvió no más que una fantasía (Escotado, 2002). Desde esta perspectiva, la superstición y la brujería eran una amenaza para la iglesia, mientras

que los hombres de razón las contemplaban con escepticismo y hasta benevolencia. Por el contrario, es menester señalar la importancia de la problemática material que circundó el avance de la colonización. Sobre este punto, Silvia Federici (2010) realiza un importante estudio acerca del despojo de recursos que implicó la caza de brujas en Europa y muestra cómo este episodio se dio al unísono del exterminio de la población indígena durante la colonia.⁶⁴ A finales del siglo XVII, la persecución de prácticas idolátricas no terminó gracias a la difusión de la tolerancia y el humanismo, sino por la completa aniquilación del mundo de las brujas y el establecimiento de la disciplina social que el sistema capitalista requería.⁶⁵ De igual forma, la historiadora reconoce el papel de la mujer curandera del Nuevo Mundo al convertirse en un objetivo que la Santa Inquisición se había propuesto erradicar, recalando el saber empírico que tenían sobre las propiedades medicinales de las plantas.⁶⁶ Este hecho puede ser denominado una «caza de brujas en América», cuyo final llegó hasta la consolidación de la estructura de poder colonial en el siglo XVIII (Federici, 2010).⁶⁷

El relato que opone la moral cristiana a la razón y el humanismo no logra abordar los motivos que de fondo determinaron la relación entre las instituciones novohispanas y el uso de plantas como el pipiltzintzintli. Pero considerar la discusión teológica de la verdad del alma

⁶⁴ Las aseveraciones de Federici en torno a la relación entre la persecución de la brujería y la idolatría en Europa y América tienen base en la tesis formulada por el filósofo Luciano Parinetto (1998), según la cual la existencia de brujas en Europa se volvió un fenómeno masivo —y no sólo un conjunto de hechos aislados— a partir del choque de civilizaciones que implicó el descubrimiento de América, principalmente porque el clero vio en las poblaciones indígenas la posibilidad de la formación de grandes grupos adoradores del diablo. A partir de entonces, entre los diversos temas que se popularizaron alrededor de los círculos de discusión sobre la brujería, se encontró el uso de drogas para corromper el alma.

⁶⁵ Al respecto, Foucault (1977) afirma que el capitalismo, en específico durante su desarrollo a finales del siglo XVIII y principios del XIX, “socializó un primer objeto que fue el cuerpo como fuerza de producción, fuerza de trabajo” (p. 91). A continuación, realiza un comentario que confirma nuestra intención genealógica: “El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente, por la conciencia o por la ideología sino que se comienza en el cuerpo, con el cuerpo” (Foucault, 1977, p. 91).

⁶⁶ Para la década de 1650, cualquier practicante de las religiones tradicionales en América era acusado de brujería (Federici, 2010).

⁶⁷ Recordemos que en el siglo XVIII la explotación de recursos de América y su extracción para Europa dio lugar a una nueva división internacional del trabajo, en la que la esclavitud, por cierto, jugó un papel importantísimo (Williams, 2011; Wallerstein, 2011).

humana en los indios como el mero accidente de un trasfondo capitalista no resuelve el vacío argumentativo. Debemos tomar las modificaciones en el nivel discursivo y en la práctica como una condición mutua. En este sentido, cabe señalar que, aunque el cuasi-hombre «descubierto» por el hombre occidental tenía la capacidad de reclamar un alma propia a semejanza del creador, no hay que olvidar tampoco que su existencia se asoció íntimamente con lo irracional, lo satánico, lo incivilizado y lo animal (Federici, 2010; Zavala, 2016b; Onfray, 2018), todo aquello que constituía la contracara del bien vivir dictado por una forma política pastoral cristiana. Así es que, tanto en la bula *Sublimis Deus* como en los argumentos presentados por ambas partes en la Controversia de Valladolid, la Iglesia Católica y la Corona reifican al sujeto del Nuevo Mundo. Había que salvarlo y dentro de él había una humanidad que tenía que ser revelada, acontecimiento que justifica la evangelización. Bajo este marco se dispone una jerarquía de cualidades que conforman al hombre sin poner en entredicho el «orden del ser» que trata, entre otras cuestiones escatológicas, de la subordinación de todo lo no-humano frente a lo humano, de todo aquello que carece de espíritu frente al hombre espiritual (Lovejoy, 2001). Habrá, por tanto, hombres civilizados, algunos salvajes y otros bárbaros, aunque, desde luego, no faltarán apelativos que vilipendien la semejanza, tales como el de «bestia» o «demonio».

Desde la dirección de esa pastoral, civilizarse significó cristianizarse, lo que indicaba a su vez la necesaria renuncia de prácticas idolátricas con plantas psicoactivas. Para ser medianamente reconocido como «persona» amerindia se tuvo que abandonar no sólo el pensamiento propio, sino también el comportamiento para adoptar el ajeno. Por lo tanto, para lograr el objetivo de la cristianización hubo que recurrirse no únicamente al ejercicio de conciencia indígena, sino también a la modificación de las conductas y las condiciones materiales de existencia. Más aún, aquella política de maximización de utilidades durante la colonia, conclusión de la controversia de Valladolid, requería que el amerindio, sujeto productor de objetos, fuese procurado con los cuidados debidos para mantenerlo en ese papel

(Todorov, 1998). Tal forma de subjetivación —el cuidado del cuerpo y del alma— estuvo en parte a cargo de las instituciones policiales e inquisitoriales, pero también de las médicas y educativas (Todorov, 1998; Zavala, 2016a).

la planificación de los poblados y las misiones, la reunión de los indígenas, la traducción entre el idioma del rebaño y el idioma de los amos, la enseñanza de las habilidades agrícolas y ganaderas a los nativos, la construcción de infraestructura para enseñar —en pocas palabras, una *metodología realista de la salvación*. (Zavala, 2016b, p. 21)⁶⁸

«Metodología realista de la salvación» es una expresión que resume, al menos en cierto sentido, la necesidad de modificar dichas condiciones de existencia indígenas para cristianizar a la población y por fin hacer que abandone las prácticas idolátricas que alejan a sus miembros de la esfera del sujeto racional. En efecto, no es posible pensar la colonización de la Nueva España sin tomar en cuenta que su éxito se debió a la interdependencia de, por un lado, la explotación de recursos y, por el otro, la evangelización de su población. El particular régimen católico del territorio gobernó a través de la humildad y la caridad, pero también procuró implementar una rigurosidad ceremonial y performativa de los rituales religiosos (Zavala, 2016a). De modo que es indispensable entender la prohibición del *pipiltzintzintli* no únicamente como una exigencia espiritual, sino como una condición más para el debido funcionamiento del nuevo orden político-económico.

El pensamiento occidental se interesó profundamente por el espacio entre las categorías de la «persona» y la «cosa» desde sus inicios (Esposito, 2007), más aún cuando vio fragmentada su identidad. Con el fin de integrar la nueva existencia del indígena tuvo que recurrir a la

⁶⁸ Cita textual del inglés traducida por López-Barrios (2020, p.146).

clasificación de lo humano, tomando como referencia la distancia cultural expresada en la relación de los sujetos con sus condiciones de existencia. De esta forma, fue modulado lo que López-Barrios (2020) llama «dispositivo de animalidad», el cual, bajo la tutela de la reencarnación cristiana, sostenía la parcial deshumanización del indígena y los consecuentes cambios materiales en el modo de subsistencia originario. En consecuencia, “la justificación de la necesidad del gobierno sobre ellos [los indígenas] está formulada en la base de su semejanza con una supuesta animalidad incapaz de autogobernarse” (López-Barrios, 2020, p. 148). Durante el proceso de aculturación que por producto tuvo al llamado «hombre de mezcla», fue necesario enseñar al indígena un modo de vida que entrañara el dominio y consecuente perfeccionamiento tanto de su ser como del mundo que cohabitaba. Conducir el alma de tal manera que pudiese gobernar sobre los cuerpos de las especies animales y vegetales, pero también sobre aquel que conforma su propio recipiente.

Finalmente, cuando las creencias religiosas de los grupos originarios —incluyendo las prácticas rituales y médicas con plantas psicoactivas— dejaron de representar un obstáculo para el poder de la estructura colonial, pasaron de ser constantemente perseguidas a ser consideradas supercherías de ignorantes a las que no valía la pena poner atención (Federici, 2010). A este procedimiento de dominación se agrega el del cambio en la idea que el ser humano tenía de sí mismo, determinado principalmente por el movimiento renacentista y su legado que, entre otros hechos, permitió la eclosión del racionalismo científico. El acontecimiento que ejemplifica dicha ligadura con respecto a nuestro tema de investigación es el desplazamiento del curandero y la curandera por el «doctor»: la especialización del saber médico occidental evidencia el papel que jugó la ciencia moderna y el racionalismo en la erradicación de las cosmovisiones indígenas y aún las sincréticas surgidas del proceso de aculturación (Pérez-Montfort, 2016); aunque tal parece que el escepticismo, antes que haber sido un factor determinante para acabar con la persecución de la apostasía, convivió sin problemas con la visión cristiana imperante en la

época (Merchant, 1989).⁶⁹ En este sentido, justo cuando se estableció la disciplina social, cierta tolerancia hacia las prácticas indígenas apareció, aunque siempre desde un conocimiento que menospreció las creencias sobrenaturales de los grupos que aún utilizaban las plantas con tales fines. En palabras de Federici (2010), “una vez destruido el potencial subversivo de la brujería, se permitió incluso que la magia se siguiera practicando” (p. 283).

⁶⁹ Federici (2010) comenta que la Inquisición cooperó con todo un círculo intelectual, por medio del que se justificó la tortura y asesinato de mujeres. Incluso filósofos que hoy se consideran padres del racionalismo moderno defendieron los hechos, entre los que se encuentra Thomas Hobbes.

Capítulo 5: La marihuana en la modernidad.

Modernidad y sujeto.

Foucault (2018) señala que, durante el siglo XVI, la noción de «conducta» adquiere una nueva connotación fuera del pensamiento exclusivamente religioso. La dependencia entre los feligreses y el pastor que les enseña a gobernarse a sí mismos y que, por tanto, guía su alma hacia la salvación, será paulatinamente desplazada por una relación de carácter independiente e individual. El dominio de sí, y ya no tanto la obediencia, será el *modus operandi* que, más que la replicación de la cosmología cristiana, buscará la maximización del bienestar social. La preocupación por la conducción se hará presente en todos los estratos de la organización humana, de tal modo se establecerá una cadena consecutiva que va del individuo, el átomo del orden social, al Estado, la colosal estructura capaz de controlar a los individuos en su conjunto. Por esta continuidad será lo mismo pensar el gobierno conforme a uno mismo que con el fenómeno de la población.

La «desgubernamentalización del cosmos» no se hizo esperar en América. El florecimiento de la modernidad trajo consigo consecuencias para todos los campos de la vida humana.⁷⁰ Primero que nada, la marcada polémica entre el carácter salvaje y civilizado del ser humano desembocó en la idea de «evolución de la humanidad» (Muñoz, 2003). Los conceptos de «historia» y «cultura» introducen también el problema de la correspondencia entre el tiempo, la civilización y el cambio que, aunque presente en el pasado remoto, renueva su importancia en el Renacimiento (Herman, 1997). Más específicamente, la idea de virtud —sea colectiva o

⁷⁰ Existe un amplio debate en torno a la periodicidad de la modernidad. Entendemos aquí que se trata no sólo de una época estrictamente delimitada, sino también de un suceso aún en desarrollo y con consecuencias importantes para la actividad social. Aunque hay diferentes teorías al respecto, en general se considera que la modernidad inició en Europa durante el siglo XV, con el surgimiento del humanismo renacentista y la revolución científica. Tomaremos también como hito histórico que propicia la modernidad el descubrimiento y colonización de América, hecho que repercutió en la idea de la naturaleza humana.

individual—, frente a la vida como una rueda de la fortuna que puede traer tragedia y felicidad, enseña que la Historia está determinada por el choque entre la voluntad humana y el destino impersonal (Herman, 1997). Esto último no es sino consecuencia de lo que más adelante se dará en llamar un nuevo «arte de gobernar» o «gubernamentalidad», el cual se produce en distintos niveles. Es decir, acaso la adversidad debía ser afrontada a través del gobierno de la vida privada, pero también del gobierno de la población en su condición natural, por lo que un hombre capaz de ejercer el poder del Estado debe antes ser virtuoso con respecto a su propia subjetividad.

Asimismo, la secularización desarrollada durante la época posterior al Renacimiento permite la emergencia de una nueva noción del destino humano en apariencia menos catastrófica que la que tenían los cristianos con el apocalipsis, esta es la idea de progreso (Herman, 1997; Foucault, 2018). Si ya no se busca la construcción del Reino de Dios en la tierra para alcanzar la salvación, se procurará no sólo mantener, sino aumentar el bienestar social y, en consecuencia, la felicidad de los hombres (Foucault, 2018). Con esto se delinea, una vez más, el espectro que abarca los polos salvaje-civilizado. El progreso es la finalidad última de un Estado que conduce a la población de tal manera que los procesos que atañen al hombre-especie sean regulados y vueltos a su favor. En este marco, el concepto de civilización servirá para designar el estadio de un determinado grupo en el trayecto que va de la naturaleza adversa a la naturaleza gobernada. Desde tan novedosa teoría social, a partir de la cual se realiza una rigurosa comparación cultural, Europa se autoasigna el título de punta de lanza de la Historia Universal (Herman, 1997; Elias, 2019). Con ello se formularon elementos referenciales para medir, comparar y determinar qué tan avanzada o retrasada se encontraba una sociedad, entre los que destacó la capacidad para autogobernarse, también llamada «libertad» (Herman, 1997). Dentro de esta complejidad de cambios, en la transición que recorre los siglos XVI a XIX, podemos identificar la eclosión de dos corrientes del pensamiento

fundamentales para entender la relación que ha tenido el Estado y la población con el cannabis y su consumidor en el México independiente: el racionalismo y el liberalismo.

Diversas configuraciones en la episteme implicaron, desde el siglo XVI, la retirada de dios del régimen del mundo y, consecuentemente, el reconocimiento de leyes o principios universales e inteligibles para el ser humano (Foucault, 2018). Esto significó una importante ruptura respecto al poder político y, específicamente, en la administración institucional durante la colonia: ya que dios no gobernaba el mundo de forma pastoral, sino a través de principios, aquella metodología realista de la salvación entró en crisis y terminó por cambiar el sentido de su implementación. En relación con esto encontramos que la negación de lo sobrenatural y la revelación divina fueron las dos características principales que distinguen al pensamiento racional moderno del teológico medieval (Copleston, 1996). Imbuida de escepticismo, la visión dualista y mecanicista que René Descartes (1647) introduce en la filosofía, al dividir la sustancia del mundo en *res extensa* y *res cogitans*, es decir, en sustancia material y sustancia pensante, puede considerarse el desenlace del pensamiento científico renacentista, pues establece por fin la base ontológica mediante la cual la naturaleza se termina de ubicar en el campo de las cosas, para así ser estudiada sin necesariamente remitirse a la idea de dios (Copleston, 1996).

La implementación del pensamiento científico, sus avances y ventajas harán presencia en las instituciones mexicanas del siglo XVIII al mismo tiempo que en la Europa ilustrada, lo que influirá en la idea que las autoridades tienen de las plantas psicoactivas. De este modo, la primera evidencia bibliográfica que permite enlazar el pensamiento racional con el estudio del cannabis en México es la obra *Asuntos varios sobre ciencias y artes* que el sacerdote José Antonio Alzate publicó en 1772 (Olvera y Schievenini, 2017), tan sólo dos años después de la prohibición que la Inquisición levantó en 1769. Alzate, a quien debemos el testimonio que

sustenta la muy probable correspondencia *pipiltzintzintli*-cannabis,⁷¹ conocía bien la condena de la planta; sin embargo, no conforme con la imagen que las autoridades religiosas habían construido de ella, decidió investigar si es que detrás de su consumo existían propiedades sobrenaturales o si más bien se trataba simple y llanamente de consecuencias naturales. El punto de inflexión que revelan sus memorias es la separación que hace entre la satanización de la planta y sus efectos en la salud mental (Campos, 2012). La preocupación de Alzate giró en torno al ámbito médico y botánico más que al religioso. En este sentido, la principal conclusión a la que llegó, producto del estudio objetivo y científico, fue que a los indígenas había que enseñarles que los efectos alucinógenos del *pipiltzintzintli* eran de índole fisiológico y no espiritual (Campos, 2012).⁷²

Poco menos de un siglo después, a mediados del XIX, el pensamiento ilustrado permea el México independiente y, en este contexto, el saber médico, al haber sido uno de los campos mayormente influenciados, supuso su institucionalización gubernamental. No por nada, el ideal de la creciente nación mexicana era aportar contribuciones valiosas al desarrollo de la civilización occidental, tomando como modelo base el continente europeo (Campos, 2012). En 1838 se funda la Academia de Farmacia, cuya principal tarea fue la de elaborar el primer compendio de sustancias utilizadas con fines medicinales a nivel nacional, publicada en 1846 con el nombre de *Farmacopea Mexicana* (Schievenini, 2021a). Es en este documento donde se utiliza por primera vez el vocablo «mariguana» para referirse al cannabis, además de asignársele propiedades narcóticas, aunque con un tono neutral (Schievenini, 2018). De esta manera, el uso de cannabis comenzará a ser racionalizado y, por lo tanto, separado de su componente mágico-religioso característico durante la época colonial. Asimismo, a partir de

⁷¹ No hay certeza documental que confirme enteramente que las semillas de *pipiltzintzintli* que Alzate se dedicó a estudiar fueron realmente semillas de cáñamo. Sin embargo, los trabajos históricos confirman la relevancia del testimonio (Campos, 2012; Rivera, 2013; Olvera y Schievenini, 2017; Schievenini, 2021a).

⁷² Alzate, José Antonio. (1985). *Memorias y Ensayos*. Universidad Nacional Autónoma de México.

entonces se volverá un tema recurrente en el ámbito médico y cultural, en ocasiones recalcando preocupadamente su consumo psicoactivo (Schievenini, 2018; Campos, 2012). Sobre esta coyuntura, Schievenini (2018) comenta:

la segunda transformación de los usos y de la denominación del cannabis (ocurrida ya en el siglo XIX y principios del XX) estuvo inmersa en escenarios de control social que remplazaron los argumentos morales propios de la represión inquisitorial, por una racional, cercana a la idea de modernidad propia del siglo XIX. (pp. 120-121)

Pero esta no es la única consecuencia que el pensamiento racionalista tendría en las instituciones mexicanas. Recordemos que la secularización del cosmos trajo consigo un cambio en la conducción de los hombres. En este sentido, la filosofía de Descartes refuerza un componente clave para el paradigma político moderno: la idea de sujeto. Dentro de su mecanicismo, el hombre corre un grave peligro, pues, en tanto que forma parte del mundo, es *res extensa* y se encuentra determinado por la interacción con el resto de los objetos materiales (Copleston, 1996). Sin embargo, Descartes no aceptaría tal conclusión y para salvarlo de su destino como «cosa» introduciría el atributo sustancial *res cogitans*, con el cual el ser humano es dotado de inmaterialidad, parecida al alma del cristianismo, mas fijándose esta vez en la razón, conciencia o pensamiento. El hombre tiene libertad y trasciende el mundo material dentro del sistema cartesiano al estar formado tanto por *res extensa* como por *res cogitans* (Copleston, 1996).

Aunque Descartes no fue propiamente un filósofo de la política, sus ideas serán de gran interés para los pensadores de la Ilustración, incluyendo aquellos dedicados a estudiar la organización del Estado y la sociedad. De hecho, ya en su época el vínculo entre pensamiento

científico y pensamiento político se fortalece cada vez más y la política misma se vuelve parte de una ciencia universal (Touchard, 1961). Tan sólo en el *Leviathan* (1651) de Thomas Hobbes, ensayo fundador más importante de la teoría política moderna, se revela el advenimiento de un «ateísmo político».⁷³ Es este autor quien traslada el mecanicismo de la filosofía natural al pensamiento político, separando su teoría del Estado de cualquier componente metafísico (Copleston, 1994). Aunado a esto, Hobbes justifica la existencia del poder soberano partiendo de un presupuesto individualista, aquel propio del llamado «estado de naturaleza», aunque, contrario a la filosofía cartesiana, no otorga ninguna cualidad al hombre para diferenciarlo del resto de la realidad. Sin embargo, otros de los contemporáneos de Descartes sí compartieron la idea de un sujeto libre. La identificación de un componente racional y moral propio del ser humano no fue única de la filosofía cartesiana; incluso el empirismo inglés resaltó la importancia del individuo en la experiencia sensorial (Copleston, 1996).

Es este el caso de John Locke (1690a; 1690b/1998; 1988), quien sentaría las bases de lo que más tarde se convertiría en la primera gran ideología moderna, la del liberalismo, cuya influencia en el México independiente se hará presente. Si en el sistema cartesiano el individuo, diferente del resto de seres vivos e inanimados, es el principio de la realidad, en el lockeano no es menos que el origen del orden social. Desde su teoría contractualista, Locke sostiene que el Estado es creado mediante la conjunción de voluntades individuales con el fin de garantizar la protección de la propiedad privada. La idea actual de persona y sujeto político comienza a tomar significado: un sujeto es siempre aquel individuo capaz de demostrarse autor de sus acciones y pensamientos (Esposito, 2017). En este sentido, la construcción de un agente moral determina la existencia y posibilidad de conservar la libertad que, como efecto, asegura la formación del Estado.

⁷³ En el último capítulo de la obra, titulado «El reino de las tinieblas», el filósofo inglés denuncia los instrumentos ideológicos que el clero utiliza para mantener su dominio, tales como la demonología (Touchard, 1961).

De la obra de estos tres autores podemos extraer dos puntos importantes que repercutirán en el contexto político futuro relativo a la interacción psicoactivo-individuo. En primer lugar, tanto Hobbes como Locke son herederos, sucesores y divulgadores de la tradición iusnaturalista, tan antigua como la filosofía misma. El derecho, al hallarse en constante convivencia con el pensamiento político, avanzó en la misma dirección, por lo que podemos ubicar en estos filósofos parte importante de la transición del derecho natural metafísico —del cual fueron esbozados ciertos aspectos en el capítulo anterior— hacia un derecho natural secularizado. Y, en segundo lugar, al no poder obviar que el contexto social europeo de la época influyó en las variaciones que la obra de estos intelectuales tuvo, podemos considerar el pensamiento racionalista y liberal como dos puntos de inflexión sobre los que una serie de importantes transformaciones socioeconómicas en el modo de vida humano desembocaron para cambiar la idea de la naturaleza humana.

Según el historiador y politólogo Jean Touchard (1961), se trata principalmente de cuatro causas que traen consigo una nueva faceta del iusnaturalismo: el descubrimiento de nuevas tierras —como lo fue América— y el avance en el pensamiento científico que ello implicó, la separación de la teología y la política, el desarrollo del capitalismo como nuevo modelo económico y la necesidad de justificar las turbulencias sociales del período. De esta manera, las teorías contractualistas no fueron únicamente la ordenación de la realidad social inmediata, sino también un esfuerzo por dar sentido a las novedades a las que la humanidad se veía expuesta. Volvemos así, una vez más, al choque entre destino impersonal y voluntad. Había que recuperar la concepción evolucionista de la humanidad y asimilar el caos que le rodeaba, prometiendo una nueva ruta hacia la cual dirigirse, la del progreso secularizado y la civilización, en la que el individuo y su racionalidad tomarían un papel central.

Sujeto y alteración de la conciencia.

Si bien la Sociedad Farmacéutica Mexicana actualizará su *Farmacopea Mexicana* en 1874, identificando en ella, una vez más, la cualidad terapéutica y narcótica del cannabis con tono neutral (Schievenini y Pérez-Ricart, 2020), paralelamente a la investigación científica comenzará su caracterización negativa en el mundo moderno. Al respecto destacan dos investigaciones que dedicaron al menos cierta atención a la planta y sus efectos: *Lecciones de Farmacología* de 1853, publicada por Leonardo Oliva, encargado del Departamento de Farmacología en la Universidad de Guadalajara, y *La marihuana. Breve estudio sobre esta planta* de 1886, escrita por Genaro Pérez, estudiante de medicina en la Facultad de Medicina de México. Ambos trabajos fueron elaborados en un periodo dentro del que la creciente nación mexicana necesitaba consolidar su identidad. De este modo, con sus *Lecciones de Farmacología*, Oliva pretendió contribuir a la conformación del nacionalismo (Campos, 2012). En dicha obra se describen los estudios europeos sobre el cannabis más recientes hasta entonces,⁷⁴ se exploran sus propiedades medicinales y las intoxicaciones e ilusiones que causaba, además de asociar íntimamente su uso con el mundo indígena (Campos, 2012). Aunque la práctica de fumar la planta fuese extraña y parcialmente desconocida para la época, personas como Leonardo Oliva e instituciones como la Sociedad Farmacéutica Mexicana contribuyeron a la visibilización de su uso, sobre todo para las élites del país (Campos, 2012). La marihuana sería vista con buenos ojos en un principio, sobre todo al haberse insertado como elemento medicinal original en la formación del Estado-nación mexicano.

Sin embargo, la investigación de Oliva reveló una situación crucial que determinaría la relación del Estado con la planta. La influencia del pensamiento europeo en el campo científico mexicano, que en materia de cannabis se hace evidente con estos estudios, produjo una

⁷⁴ Sobresalen las investigaciones realizadas por William Brook O'shaughnessy, Anders Sparrman y Jacques-Joseph Moreau.

contradicción entre estándares de progreso y nacionalismo local. Así es que, por un lado, la marihuana, al representar “un ejemplo de la herbolaria indígena [...] se constituía como parte del patrimonio cultural mexicano” (Schievenini, 2018, p. 131), pero, por otro lado, se trataba de una planta propia también de sociedades orientales, como la árabe y la india, lo que la posicionó en un espectro premoderno e incivilizado (Campos, 2012). La preocupación de las élites europeas sobre el cannabis fue exportada a la idiosincrasia de las mexicanas. Aunque se trataba de una planta con amplias propiedades medicinales, su uso podría causar ataques de irracionalidad y, por lo tanto, ser extremadamente contraproducente (Campos, 2012).

En cuanto a la investigación realizada por Genaro Pérez, publicada en 1886, se puede decir que con ella da inicio la patologización y criminalización del consumidor de marihuana (Schievenini, 2018). Después de entrevistar a usuarios de la planta y de administrarles altas dosis de la sustancia para observar su comportamiento, el autor concluyó, complementando las hipótesis de varios estudios europeos, que el consumo de cannabis llega a causar «marihuanismo», condición que “podía orillar a ciertas conductas criminales al mermar la voluntad de los individuos” (Schievenini, 2018, p. 127). En proporción a tal advertencia, propuso tomar medidas represivas frente a su consumo, sobre todo al estar asociado con clases como la indígena.

Para finales del siglo XIX la intolerancia hacia las sustancias psicoactivas predominaba en la sociedad mexicana por sobre el interés en sus cualidades terapéuticas. Recordemos que la ideología que compartían las élites políticas decimonónicas fue de corte predominantemente liberal. No por nada pretendían modernizar a México bajo la influencia de los modelos europeizantes. En este sentido, el saber medicinal indígena y mestizo que recientemente había llamado la atención del pensamiento científico fue reemplazado, como lo hemos dicho antes con Federici (2010), por “los códigos de salud provenientes de los centros de conocimiento occidentales” (Pérez-Montfort, 2016, p. 29). Todavía la alteración de la conciencia y la

racionalidad humana era condenada por las autoridades eclesiásticas, aunque con mucha menor severidad, pero el repudio fue trasladado a la esfera gubernamental (Pérez-Montfort, 2016).

Si bien la embriaguez alcohólica fue el primer conjunto de efectos rechazado por la clase media y burguesía del siglo XIX que, de hecho, entremezclaban la actual moralidad liberal con la cristiana heredada de la colonia, no tardaría mucho en mostrarse una equivalente proscripción con respecto a otras «drogas enervantes», nombre con el que se encapsuló la existencia de sustancias varias como el opio y la marihuana (Pérez-Montfort, 2016). Durante las últimas décadas del siglo, el consumo de cannabis era ya considerado un vicio, no importaba el contexto ni si se trataba de un empleo no abusivo (Schievenini, 2021a). Existía entonces cierta preocupación por una especie de «higiene pública» con la que se tendía a condenar cualquier tipo de práctica relacionada con la planta, conformando un contexto bajo el cual “el individuo no parecía del todo libre de hacer consigo mismo lo que le viniera en gana” (Pérez-Montfort, 2016, p. 53).

Es importante hacer hincapié en este hecho, pues refleja la contradicción a la que la idea del individuo moderno o, mejor dicho, sujeto político, se enfrentó. Llama la atención sobre todo que la posición tomada por el Estado frente a la marihuana y otras sustancias no terminase de coincidir con el espíritu político liberal de la época. Primeramente, cuando Locke elabora su teoría del Estado, lo hace construyendo la idea de un sujeto racional capaz de decidir sus acciones autónomamente; sin embargo, la «evasión», entendida como la “pérdida de control individual” (Pérez-Montfort, 2016, p. 54), o también como la irrupción del componente racional del ser humano mediante el consumo de «sustancias enervantes», evidenciaba la posibilidad de que existieran hombres y mujeres capaces de perder la libertad característica de un agente moral, para así caer ineludiblemente en el área de la irracionalidad, la locura, lo violento e incluso lo criminal. Al respecto, vale también traer a colación una contribución importante de otro filósofo y teórico del liberalismo, John Stuart Mill (1859/2003), quien

agrega que “Sobre sí mismo, sobre su cuerpo y mente, el individuo es soberano” (p. 81),⁷⁵ afirmación que acentúa la existencia del primer componente sobre el que el individuo construye su propiedad, el cuerpo (Esposito, 2007). Dicho esto, queda claro que la acción de las instituciones gubernamentales se vio constantemente interpelada por la matriz ideológica de la que partía su organización. Adicionalmente, no sólo la intervención del Estado en los asuntos de la esfera personal constituyó una fatalidad para los consumidores de marihuana y otras sustancias, más preocupante aún fue el despojo que sufrieron de la potestad de su cuerpo y salud para ser reconducidos según los objetivos gubernamentales de «higiene pública».

Sobre este punto, interesante es que Stuart Mill (1859/2003) recurre con frecuencia al fenómeno del consumo de embriagantes para exponer su planteamiento de los límites que debe tener la autoridad social frente a la libertad del sujeto. Tales ideas esclarecen todavía más la posición del liberalismo con respecto a la alteración de la conciencia. Aunque el filósofo inglés se refiere exclusivamente al revuelo generado por las bebidas fermentadas, el punto al que dirige su crítica es el mismo que aquel de la imagen del consumidor de marihuana: el problema del vicio y su estrecha conexión con las actitudes reprobadas por la sociedad. Stuart Mill (1859/2003) se pregunta:

Si el juego, la embriaguez, la incontinencia, la holgazanería o la inmundicia son tan perjudiciales a la felicidad, y un obstáculo tan grande para la mejora, como la mayoría de los actos prohibidos por la ley, ¿por qué (puede preguntarse) la ley no debería, en la medida que sea consecuente con la práctica y conveniencia social, esforzarse en reprimir estos también? (p. 144)⁷⁶

⁷⁵ Traducción del inglés. Original: “Over himself, over his own body and mind, the individual is sovereign” (Stuart Mill, 1859/2003, p. 81).

⁷⁶ Traducción del inglés. Original: “If gambling, or drunkenness, or incontinence, or idleness, or uncleanness, are as injurious to happiness, and as great a hindrance to improvement, as many or most of the acts prohibited by law, why (it may be asked) should not law, so far as is consistent with practicability and social convenience, endeavor to repress these also?” (Stuart Mill, 1859/2003, p. 144).

La respuesta a esta problematización permite divisar parte del matiz crítico que la línea regulacionista de las sustancias psicoactivas tendrá hasta nuestros días. Tras una serie de reflexiones, Stuart Mill (1859/2003) concluye que la embriaguez y su efecto, la perturbación de la racionalidad, pertenecen única y exclusivamente a la esfera de la actividad personal, por lo que, en primera instancia, no corresponde a la autoridad social condenar legalmente dicha conducta sino cuando la integridad de otra persona es transgredida. En este último caso el individuo se sustrae del ámbito privado y entra en el público, del que la moral y la ley se encargan. Con todo, la embriaguez *per se* no puede ser castigada, pues no representa un perjuicio para la población; en cambio, lo que se persigue son las acciones —no necesariamente consecutivas al consumo— que incumplen un deber establecido y que pueden coincidir con el uso de embriagantes. Es posible observar en este razonamiento la divergencia entre, por un lado, el efecto psicológico que conlleva ingerir la sustancia y, por el otro, las variables contextuales sobre las que puede llegar a haber un consumo problemático.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, el consumo de tabaco y alcohol se extendió a todos los estratos sociales mexicanos, teniendo tanto promotores como detractores en cuanto a sus consecuencias para la salud. En cambio, el consumo de otro tipo de drogas como la marihuana se relegó a sectores específicos de la sociedad (Pérez-Montfort, 2016). Aunque el cannabis había sido una planta asociada a la población indígena desde el pasado remoto, comenzaba entonces a tener presencia en ambientes urbanos, principalmente en aquellos considerados marginales, esto probablemente por las condiciones de industrialización que empujaban a la población a migrar del campo a la ciudad. El contexto político sobre el que hizo su aparición fue el de un México sumergido en el ideal de progreso; no obstante, las élites dedicadas a impulsar la modernización nacional, examinando el comportamiento de los distintos individuos que conformaban la mexicanidad, encontraron que las llamadas clases

bajas retrasaban el proceso civilizatorio (Pérez-Montfort, 2016). El intento de superación de este obstáculo fue constituido, primeramente, por la patologización de las costumbres populares mediante la identificación de las diversidades culturales y raciales que separaban a «los ricos» de «los pobres» y, consecuentemente, la intervención y control de su forma de vida, dentro de la que el consumo de marihuana representaba un hábito (Pérez-Montfort, 2016).

Esta concepción de la planta de marihuana y su usuario en la sociedad mexicana es bien documentada por Isaac Campos (2010) desde el ámbito sociocultural. El papel de la prensa fue crucial para difundir y mantener la estigmatización, con ella es posible dar cuenta de los atributos otorgados a la imagen del «marihuano». Según los hallazgos, la distribución geográfica de su consumo predominaba en las cárceles y los cuarteles, de donde se deduce que los usuarios eran principalmente prisioneros y soldados, seguidos por las clases bajas, obreros, funcionarios públicos y «rateros» (Campos, 2012). Asimismo, los distribuidores —o *dealers*— eran, en la mayoría de los casos, mujeres herbolarias⁷⁷ establecidas en los mercados de las ciudades, de quienes se decía que se dedicaban a vender sustancias venenosas. De las notas estudiadas se encontró también que los efectos en la integridad del individuo que con más frecuencia seguían al consumo de cannabis eran dos: la locura y la violencia (Campos, 2012). Cabe mencionar una en particular: en julio de 1908, el periódico *El imparcial* comentó el comportamiento de un «marihuano» como si se tratara de un animal, pues imitaba los “movimientos de un simio” y utilizaba sus extremidades como “garras”, para terminar cayendo en un “frenesí atavístico” (Campos, 2012, p. 99).⁷⁸ Esta descripción corresponde óptimamente al talante reificador o animalizador con el que las instituciones eclesiásticas y médicas del

⁷⁷ Es posible reconocer similitudes que conectan las prácticas medicinales con plantas como la del cannabis del curandero o curandera y las propias de la mujer herbolaria. Una diferencia es que este último personaje es descrito dentro del contexto urbano de finales del siglo XIX y principios del XX, mientras que a la *curandera* se le ha encontrado más en zonas rurales, propias de grupos indígenas.

⁷⁸ Para la biología del siglo XIX el «atavismo» fue un fenómeno hereditario según el cual ciertas características de estados evolutivos anteriores podían manifestarse en las personas, refiriéndose con esto principalmente a la animalidad de la que el ser humano ha descendido (Reggiani, 2019).

periodo colonial veían al indígena, ante todo basándose en la diferencia racial que dividía las prácticas cristianas y los cultos o rituales originarios en la Nueva España. Encontramos, pues, que la significación de términos varios como animal, bestia, incivilizado, loco, criminal y, poco más tarde, degenerado remitieron siempre a aquello contrario al ideal de hombre moderno, trabajador, de buenos hábitos, racional y de quien se esperaba, por su puesto, que no cayera en vicios como el consumo de cannabis.

Capítulo 6: Psiquiatría, criminalidad y degeneración.

Albores de la degeneración.

El pensamiento liberal no fue el único influyente en la época. En realidad, sabemos que el desarrollo histórico de las sociedades ha estado expuesto a una extensa variedad de doctrinas surgidas desde distintos puntos clave de la organización y actividad humana. Pero es un conjunto de ideas, gestado desde inicios del siglo XIX, el que interrumpirá más tarde de forma singular en muchos aspectos, dentro de los que se encuentra la convivencia entre la población y las sustancias psicoactivas. A partir de entonces, la noción de persona, entendida como sujeto racional capaz de autodeterminarse, base de la teoría política moderna, se enfrentará a una crisis desde sus cimientos, causando un giro paradigmático con efectos tanto en la vida individual como en la colectiva (Esposito, 2007). En el capítulo tres de la primera parte de esta tesis, titulado *Biopolítica y Sustancias*, hemos explorado los rasgos estructurales e históricos generales que posibilitan la transformación del dispositivo de la persona. Ahondaremos ahora en el aspecto histórico y sus consecuencias para la vida política moderna.

En el año de 1800, el médico y biólogo Xavier Bichat anunció, en una obra de su autoría,⁷⁹ que toda vida —incluyendo la del ser humano— está compuesta por dos estratos vitales: la vida orgánica y la vida animal. La primera hace referencia a las funciones vegetativas como la digestión, la respiración y la circulación de la sangre, mientras que la segunda lo hace a las actividades sensoriales e intelectuales con el mundo exterior (Agamben, 2006; Esposito, 2013). El objetivo de Bichat fue el de encontrar “elementos estructurales y activos irreductibles de la organización vital” (Coleman, 2016, p. 29), los cuales identificó en los 21 tejidos (cartilaginoso, mucoso, óseo, nervioso, etcétera) que conforman, según su conocimiento, la

⁷⁹ Bichat, Xavier. (1799-1800). *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*. Oeuvre du domaine public.

función entera del cuerpo humano. Es así como su atención se detuvo especialmente en la prevalencia de la vida orgánica o vegetativa por sobre la animal sensorial, sosteniendo que la vitalidad de la primera conforma el trasfondo de la segunda (Coleman, 2016), aserto que más tarde repercutirá en la correspondencia entre la naturaleza del sujeto viviente y su forma de acción política (Esposito, 2007). En adelante, la vida biológica y la vida social comenzaron a entrelazarse hasta formar un nudo gordiano de indistinción. Aquel individuo sobre el que la teoría política moderna fundamenta la existencia de los regímenes de soberanía comenzó a ser percibido como un ser viviente, parte de una especie, atravesado y determinado por emociones, instintos y fuerzas irracionales (Esposito, 2013). Es este un proceso de despersonalización con el cual, contrario a las exigencias civilizatorias que hemos comentado, los hombres dejaron de ser dueños de su propio destino.

El descubrimiento de Bichat confirmó lo que se volvería una verdadera pesadilla para el pensamiento liberal: que el hombre-animal carece de libertad racional y que la acción social no es determinada por el espíritu o razón, sino por el espectro biológico al que pertenece. No obstante, se necesitará un sinnúmero de interpretaciones y de transposiciones multidisciplinarias para que tal confirmación conduzca a un cambio casi irreversible de la política moderna. Roberto Esposito (2007) reconstruye la historia de una de las distintas direcciones que aquel punto biologizante de la política emprendió, de la cual podemos retomar varias aportaciones importantes que se vieron reflejadas en la actividad de las instituciones mexicanas y, por ende, en la política de drogas nacional de principios del siglo XX.

Nombres como el de Arthur Schopenhauer, Auguste Comte, Victor Courtet y August Schleicher aparecerán en el recuento de autores que paulatinamente contribuyeron a la transmutación del lenguaje estrictamente biológico y médico en uno de carácter antropológico y político. Bajo este ideario, por ejemplo, desde la dimensión de los sujetos colectivos “más puede una [civilización] ser elevada a un nivel superior cuanto más la otra o las otras son

empujadas y relegadas al nivel inferior” (Esposito, 2007, p. 57), o bien “el lenguaje constituye el mejor referente para clasificar a las diversas razas humanas [...] al tener las lenguas distinto valor, también las razas correspondientes tendrán diferente dignidad” (Esposito, 2007, p. 65). Específicamente, el establecimiento de un nexo entre la ciencia antropológica y las ciencias naturales reforzó una jerarquización racial. Las consecuencias fueron muchas en términos sociales y políticos, el concepto de «raza» ayudó a justificar distintas acciones gubernamentales y políticas de Estado alrededor del mundo. Aunque más allá de esto, se trató, sin lugar a duda, de una potente deconstrucción del pensamiento moderno, tal como Esposito (2007) sostiene:

Más que una opción ideológica cualquiera, lo que se pone de modo tajante en tela de juicio es, en suma, todo el horizonte político de la modernidad, a partir del concepto mismo de persona jurídica, aplastada sobre su sustrato corpóreo, por un lado, y masificada en la indistinción de la especie o de la raza, por el otro. (p. 82)

Con todo, debe advertirse que, antes que con cualquier ciencia humana —antecediendo al recuento de las transformaciones mencionadas—, fue gracias a la psiquiatría que el saber médico y biológico conformado tras el descubrimiento de Bichat logró colonizar el resto del campo de saber político moderno. Podría afirmarse incluso que se atendió a una doble captura de la organización social: por un lado, un poder que impulsó el desarrollo de la psiquiatría desde el siglo XIX y, por el otro, un marco de saber médico materialista y vitalista. Sólo entonces surgieron varias teorías médicas, antropológicas y sociológicas a lo largo de Europa que tomaron como base empírica el componente biológico del ser humano. Entre ellas destacan las del darwinismo social y el degeneracionismo, prósperas principalmente en Inglaterra, Francia e Italia y profundamente interrelacionadas. Pero es esta última en especial la que tendrá mayor presencia en los argumentos que justificaron la prohibición nacional e internacional de

la marihuana y permitieron una doble caracterización del consumidor: su patologización y criminalización.

Como hemos mencionado en el capítulo anterior, la investigación de Genaro Pérez muestra por primera vez, desde el discurso científico mexicano, una preocupación con respecto a la dañina potencialidad de la marihuana. Ateniéndonos a la evidencia que hoy se tiene de la interacción farmacológica del cannabis con el cuerpo humano,⁸⁰ bien podría argumentarse que las conclusiones presentadas en aquella tesis evidencian fallos metodológicos típicos de la temprana época en la que el consumo de drogas y su efecto en la salud era apenas abordado. Sin embargo, esta patologización del consumidor de marihuana apuntó en otra dirección distinta a la puramente médica —saber al que su rigidez científica le otorga veracidad—, pues hubo en México, al ritmo de la progresiva modernidad global, una psiquiatrización del sujeto consumidor de sustancias. Es decir, primero, que la investigación de Genaro Pérez, junto con las de sus contemporáneos y sucesores, hace parte de una tendencia intelectual que encuentra un problema principalmente mental en los efectos fisiológicos de las sustancias; mientras que, en segundo lugar, la psiquiatría es una disciplina que desde sus inicios obedece a intereses distintos de los de la medicina.

En realidad, vemos en la psiquiatría decimonónica la reproducción de una práctica con connotaciones religiosas implementada durante la colonia, que fue la «dirección de conciencia». En principio, tal como hemos visto en el tercer capítulo, la modernidad transformó el precepto al que debía corresponder la obediencia de los individuos («gobierno de las almas») en la autodeterminación o el gobierno de sí mismo. Tanto el racionalismo como el liberalismo dan cuenta de ello: la voluntad consciente se volvió la base de todo orden. Pero la psiquiatría

⁸⁰ Véase: Atakan, Zerrin. (2012). Cannabis, a complex plant: different compounds and different effects on individuals. *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*, 2(6), 241-254. <https://doi.org/10.1177/2045125312457586>; Mechoulam, R., & Parker, L. A. (2013). The endocannabinoid system and the brain. *Annual Review of Psychology*, 64, 21-47. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143739>

responde justamente a un problema de autogobierno, es decir, a la locura como pérdida parcial o total de la voluntad que se expresa con la racionalidad de la conducta.⁸¹ Determinadas estrategias fueron implementadas para reconducir el comportamiento de aquellos que, de una u otra manera, habían perdido la capacidad de dominio de sí mismos y, por el contrario, se entregaban a la irracionalidad.

A finales del siglo XVIII y hasta avanzado el XIX, la psiquiatría, antes que hacer parte de la medicina, se constituyó como una rama especializada de la higiene pública o social (Foucault, 2001).⁸² Más que un papel terapéutico, su función fue disciplinaria: dirigir, corregir, encauzar. Por esta razón el hospital psiquiátrico no se distinguió, durante bastante tiempo, de otras instancias institucionales como la prisión, la escuela o el cuartel, espacios donde, a través del enmarcamiento del cuerpo, se ha practicado la misma dirección de conciencia. En dado caso, el único aspecto que precisa la diferencia es la medicalización del espacio asilar u hospital psiquiátrico a principios del siglo XIX, aunque no tanto para complementar la acción psiquiátrica con una teoría médica científicamente comprobada, sino para extender y facilitar el régimen disciplinar sobre la locura (Foucault, 2020). En este sentido, podemos incluso señalar que el empleo constante de sustancias psicoactivas en los espacios asilares, tales como el láudano, el éter o el cannabis, fue una forma de abarcar la superficie y el interior del cuerpo mismo del loco (Foucault, 2020). El médico y sus recursos terapéuticos reforzaron el tono anatomopolítico de la psiquiatría.

Pero la pretensión de verdad llevó esta conjunción un paso adelante. A mediados del siglo XIX fueron configuradas ciertas condiciones históricas que posibilitaron el traspaso de

⁸¹ Foucault (2020) dirá que la locura consiste, al menos durante el siglo XIX, en una insurrección o exacerbación de la voluntad más allá de sus propios límites. De cualquier modo, en ella hay un descarrilamiento de la relación entre el individuo y el poder.

⁸² Foucault (1977) concibe a la medicina más como una práctica social que como una ciencia. En este sentido, lo que le interesa en su trabajo es rastrear el nacimiento de la «medicina social». Dentro de las etapas de formación que ubica, la higiene pública se presenta como una sofisticación de la cuarentena, mecanismo que se utilizó para mitigar los problemas políticos y médicos causados por el crecimiento de la población urbana.

las técnicas correspondientes al espacio asilar a otro tipo de regímenes disciplinarios, situación que exigió a la vez su consolidación como saber. Principalmente, la psiquiatrización general de la sociedad obedeció a la necesidad del aparato judicial para asignar un interés racional a ciertos crímenes aparentemente irracionales que no podían entenderse desde las viejas nociones en torno a la demencia.⁸³ El poder punitivo impele al saber psiquiátrico para caracterizar determinados actos. Es entonces que la psiquiatría realiza un doble movimiento con respecto a la locura: en primer lugar, la patologiza al estrechar la distancia entre la higiene pública y la medicina; en segundo, la criminaliza al codificarla como un peligro para la población (Foucault, 2001).⁸⁴ En consecuencia, el recurso a la medicina dejó de ser accidental y justificatorio para comenzar a integrarse en un solo *corpus* teórico-empírico. La psiquiatría se volvió entonces la ciencia médica de la enfermedad mental sin abandonar por ello su trasfondo disciplinario, o sea, regulador de la conducta de los individuos.

Sucede también que la «anatomía patológica», consolidada bajo la directriz de los descubrimientos de Bichat, se constituyó como uno de los instrumentos epistemológicos de la medicina decimonónica (Foucault, 2020), por lo que, en el momento que la psiquiatría apeló al saber médico, lógicamente entró en contacto con el vitalismo predominante de la época. En efecto, la respuesta y gran solución que el aparato judicial comenzará a recibir para limitar o permitir la aplicabilidad de la ley es la noción de «instinto», en cuanto sirvió para problematizar a la locura bajo un novedoso sentido psiquiátrico y biológico. Así pues, se parte de un fenómeno

⁸³ Mientras el viejo poder soberano regía su sistema de justicia bajo el principio de la desproporcionalidad de la violencia —la pena debía ser más severa que la ofensa al rey—, desde la ruptura del biopoder se buscó la proporcionalidad del castigo, tomando como primer elemento de decisión la razón de la transgresión de la ley. El caso paradigmático que Foucault (2001) retoma para demostrar la inoperancia del viejo sistema penal y la nueva economía del poder es el de Henriette Cornier y el asesinato de un bebé.

⁸⁴ La «peligrosidad» que un sujeto puede representar para la sociedad terminará por reemplazar el requisito de responsabilidad jurídica del sujeto de derecho en los casos relegados a la psiquiatría criminal. En este aspecto se evidencia la capacidad del poder psiquiátrico para emprender una estrategia de control sin connotación médica previa, con la cual se regulariza una serie de actividades más que patológicas, anormales (Foucault, 2001).

que, desde un saber disciplinario, será reconocido como una «anomalía», pero cuyo análisis a su vez se encontrará atravesado por toda una serie de supuestos biomédicos. El instinto “es precisamente el elemento a la vez natural en su existencia y anormal en su funcionamiento anárquico, anormal cuando no es dominado, reprimido” (Foucault, 2020, p. 261). Una vez puesto en marcha el mecanismo psiquiátrico-legal, categorías anatomopatológicas surgieron con el fin de cumplir la función clasificatoria (nosográfica) propia de una ciencia, tal como la de «degeneración» (Foucault, 2001). Con este proceso de abstracción de la enfermedad mental se atiende, bajo un criterio determinista, a la cuestión biológica que atraviesa al ser humano, de ahí que nuevas interrogantes fueran planteadas: “¿El instinto del hombre es el instinto del animal? ¿El instinto mórbido del hombre es la repetición del instinto animal? ¿El instinto anormal del hombre es la resurrección de instintos arcaicos del hombre?” (Foucault, 2001, p. 129), con las cuales la psiquiatría se embarcó en la dirección del pensamiento eugénico-degeneracionista durante los últimos años del siglo XIX y primeros del XX.

El nuevo saber psiquiátrico funciona entonces como un puente entre el léxico estrictamente médico-biológico y el pensamiento político-legal. La criminalidad supone una patología previa, mientras que la anomalía patológica supone un peligro, una tendencia hacia el crimen. Con ello se abarca una serie de problemas entre los que se encuentra la alteración de la conciencia por medio de sustancias. La marcación médica del espacio asilar implicó el uso de algunas drogas para reforzar el régimen disciplinario en torno al loco a principios del siglo XIX, pero la generalización del poder psiquiátrico en la sociedad permitió al saber encontrar otro tipo de relaciones entre la alteración de la conciencia y lo que se denominará enfermedad mental. Por esta misma razón es que la psiquiatría sirvió para capturar el cuerpo individual del consumidor de drogas y subjetivarlo a la vez como un enfermo y un criminal.

Sin embargo, el gran proceso biologizante del ser humano sucedió más allá del umbral de veracidad que distingue al conocimiento científico. Foucault (2020) sostiene que la

aparición de la «neuropatología»,⁸⁵ la otra gran guía de la medicina decimonónica, desplazó a la práctica psiquiátrica anatomopatológica, pero igual de cierto es que el saber médico tuvo efectos de poder sobre la organización social fuera de su propio discurso (Foucault, 2021). En primera instancia, la misma psiquiatría, junto con sus originarias pretensiones higiénicas, permitió la formación de un régimen disciplinar en el que la anatomopatología vitalista predominaba, es decir, facilitó los efectos de poder de la teoría médica, pero el mayor impacto de la despersonalización del ser humano transcurrió en el campo jurídico-político mediante la contaminación y captación de su marco conceptual por parte del saber médico y biológico (Esposito, 2007).

La psiquiatría emprendió una generalización social fuera del hospital que demandó una función específicamente política. Hubo pronto la necesidad de clasificar psiquiátricamente la actividad humana, los grupos e incluso las ideologías (Foucault, 2001). Por supuesto que el degeneracionismo gozó de un privilegio en esta práctica, destacó entre los determinismos biológicos justamente por su doble capacidad de reflexión política y biológica. Esa no fue sino la principal tarea que la criminología positivista de Cesare Lombroso (1876) llevó a cabo: la discriminación del sujeto político a través de sus caracteres fisiológicos. Sus ideas llamarían la atención de los sectores sociales preocupados por el cuidado de la población y el progreso. Este médico italiano creyó encontrar la clave de la degeneración al identificar la “naturaleza del criminal, un ser atávico que reproduce en su persona los feroces instintos de la humanidad primitiva y los animales inferiores”, mediante las características fisiológicas de “criminales, salvajes y simios” (Lombroso, 1876, citado en Reggiani, 2019, p. 59).

Si no el más importante, un gran punto de inflexión dentro de la psiquiatrización de la sociedad recae en el traslado del discurso degeneracionista al nivel poblacional. La psiquiatría, como institución disciplinaria, se encarga de enmarcar individualidades, pero en cuanto

⁸⁵ En el siguiente capítulo se explorará este suceso a fondo.

tecnología de poder del Estado, regula poblaciones. Es en ese nivel que el degeneracionismo alcanza su mayor difusión y, aunque más tarde la psiquiatría se incline por las teorías neurológicas, aquel seguirá dirigiendo el gobierno de los hombres modernos. Baste recordar el pensamiento de Arthur de Gobineau (1853), quien contradice la idea que cierto sector científico tenía de que la civilización europea había sido construida sobre la evolución de su herencia y, por el contrario, funda su trabajo sobre un «pesimismo racial», con el que afirmó que la Europa moderna era un nido de decadencia social y que todas las civilizaciones, sin distinción alguna, degenerarían tarde o temprano. Es la controversia que este autor tuvo con su mentor, el conocido teórico de la democracia, Alexis de Tocqueville, un hecho que representa la ruptura del pensamiento liberal y el biologicista, en la que el primero toma como piedra angular la verdad de la libertad del hombre, mientras que el segundo considera que la organización social es completamente amoral (Herman, 1997).

Mediante el degeneracionismo, la locura y sus afines tendrán una recepción política fuera de lo exclusivamente psiquiátrico. El problema central será, nuevamente, el de la voluntad versus el destino impersonal o, mejor dicho, antipersonal del hombre. El progreso será la conservación de la pureza racial y, por lo tanto, de la vitalidad del cuerpo social. El gobierno de sí, acechado por la decadencia genealógica, se vuelve un asunto gubernamental. Una patologización cultural que hubo que intervenir quirúrgica y eugenésicamente, pues

Aquel individuo que había sido siempre considerado por la filosofía política moderna como un sujeto dotado de razón, provisto de voluntad, comienza a ser percibido como un ser viviente atravesado y, a veces, determinado, por fuerzas irracionales, pasionales, instintivas, que escapan al autocontrol racional.
(Esposito, 2013, p. 20)

Política racial de drogas.

La marihuana llegó a ser parcialmente admitida en México a finales del siglo XIX. No sólo las Farmacopeas Mexicanas de 1874, 1884 y 1896 recalcan sus propiedades terapéuticas y su potencial médico, sino también los Códigos de Salubridad de 1891, 1894 y 1902, los cuales regularon la producción de la planta, permitiendo que el Estado prescindiera de la función penal (Schievenini y Pérez-Ricart, 2020). Bajo este marco, la integridad del consumidor era respetada e incluso intencionalmente protegida, dado que la distribución del cannabis dependía de individuos y establecimientos capacitados, dígase farmacéuticos y droguerías.

No obstante, trabajos como los de Leonardo Oliva y Genaro Pérez permitieron la patologización del consumidor de marihuana, sobre todo porque la higiene pública, preocupación más que latente en el ámbito gubernamental durante aquel periodo, constituyó su inherente condición de posibilidad. En este sentido, el espíritu liberal del México decimonónico encontró un gran obstáculo con respecto al uso de sustancias psicoactivas: la racionalidad del consumidor de marihuana fue sustraída y la potestad sobre su cuerpo, que supone la capacidad moral de autodeterminación, sustituida por un propósito de mayor envergadura como lo fue la defensa social.

La categoría médico-psiquiátrica que sirvió como herramienta nosográfica fue la de «marihuanismo» o «lipemanía por abuso de marihuana» (Schievenini, 2018), ambas desarrolladas a partir de la clasificación general de «toxicomanía» y su probable antecedente, la «monomanía».⁸⁶ Esta última noción fungió, desde la primera mitad del siglo XIX, como un puente entre el saber médico y el legal que permitió la problematización de la distinción entre

⁸⁶ La monomanía fue un concepto de clasificación psiquiátrica propuesto por Jean E. D. Esquirol que consistió en una forma de delirio delimitado sobre un objeto específico. La lipemanía, por su parte, fue un tipo de monomanía caracterizada por estados de tristeza (García y Miguel, 2001). La toxicomanía y el «marihuanismo» en particular encajan en esta categoría por constituir una obsesión hacia sustancias psicoactivas como el cannabis, causando efectos secundarios en el estado de ánimo de la persona.

la locura y la mera delincuencia (Saussure, 1946). Los llamados monomaniacos fueron un grupo cuyos actos que transgreden la norma social debían ser juzgados a través del peritaje medicolegal para determinar su grado de culpabilidad. La responsabilidad legal del loco —en numerosas ocasiones inducido por sustancias psicoactivas como el cannabis— debía ser evaluada según la libertad moral de la que gozaba, o sea, la capacidad de autonomía que el liberalismo contempla en el individuo. Por su matiz científico, adquirido no más de un siglo atrás, la psiquiatría tuvo autoridad suficiente entre médicos y juristas para determinar la condición del loco —en particular del toxicómano— frente a la ley, sobre todo de aquellos que la habían transgredido (Urías, 2004). Para el examen clínico de los acusados, la fisiología craneal fue un componente decisivo (Gómez, 2016), abriéndose paso la teoría anatomopatológica degeneracionista dentro de la práctica psiquiátrico-criminalista.

La toxicomanía comenzó a tener presencia considerable en México a finales del siglo XIX, alcanzó su mayor capacidad de influencia intelectual durante la primera mitad del XX y aunque se exponía como una categoría exclusivamente médica, solía conllevar la misma connotación de higiene pública que la de monomanía. Se utilizaba principalmente para advertir la peligrosidad de los consumidores de sustancias, sobre todo al remontarse a recursos discursivos de tipo degeneracionista. El consumo de marihuana fue percibido en el mismo sentido: en 1897, la revista médica *La Farmacia* llegó a sostener que producía una “turbulencia que tiende después a la exaltación y al delirio impulsivo” (Olvera, 1897, p. 269), palabras que recuperan la conceptualización psiquiátrica de la toxicomanía y que permitieron concluir la asociación de los efectos de la planta con una “impulsión terrible y ciega que conduce al asesinato” (Olvera, 1897, p. 269). Cinco años más tarde, en 1902, fue publicado el *Curso de Historia de Drogas*, en el que, bajo una mirada científica lo más objetiva posible, se reconoció “el estado de embrutecimiento y muchas veces de locura ocasionado por el uso prolongado de este narcótico” (Noriega, 1902, p. 220), refiriéndose específicamente a la irrupción de la

función racional por parte de la marihuana. Dado este panorama, no sorprende tampoco que medios periodísticos, como *El Imparcial* en 1908, señalaran abiertamente y sin tapujos la animalidad y el atavismo que el comportamiento del «marihuano» conllevaba (Campos, 2012).

Para el encauce degeneracionista de la nosografía psiquiátrica al sistema legal se necesitó el auxilio de una serie de disciplinas que trasladaron la cientificidad médica al campo social, entre las que destacaron la sociología y antropología criminal. Es así que las psicopatologías que presentaban los individuos fueron asociadas a las características fisiológicas de las poblaciones que conformaban la creciente nación mexicana. Aunque los médicos fueron pioneros en el estudio de las causas criminales (Urías, 1996) —dada la expresa necesidad del derecho para dictaminar la responsabilidad moral—, más saberes tuvieron que traducir un problema de índole biológico en otro social y, de esta manera, explotar la biopolitización del ser humano. De hecho, la medición craneana típica de la pericia medicolegal fue no otra cosa que la integración de una práctica antropológica que pretendía separar y, posteriormente, uniformar a los grupos raciales heterogéneos en un mismo sentido civilizatorio (Urías, 2001). La recepción jurídica de la conceptualización médica conocida como toxicomanía fue posible tras un juego de saberes en el que las humanidades tuvieron un papel mediador fundamental.

La promulgación de la Constitución Política de 1917 permitió la consolidación jurídica de las preocupaciones higiénicas que el saber médico señalaba. La intención de regular los procesos biológicos poblacionales ya era evidente desde 1908, cuando el Congreso de la Unión, mediante una reforma constitucional, se otorgó la facultad para legislar en materia de salubridad general (Schievenini, 2020). Con ello se crearía un Departamento Superior de Salubridad, a quien correspondió ocuparse del problema de la degeneración que las drogas suponían para el individuo (Schievenini, 2018). Pero no fue sino con la Constitución de 1917 que la patologización del consumidor de sustancias se legalizó a nivel nacional y, en

consecuencia, obtuvo un carácter plenamente político. El artículo 73, fracción XVI, inciso cuarto, dictó:

Las medidas que el Consejo⁸⁷ haya puesto en vigor en la campaña contra el alcoholismo y la venta de sustancias que envenenan al individuo y degeneran la raza, serán después revisadas por el Congreso de la Unión en los casos que le competan. (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917, p. 209)

Tres años más tarde, en 1920, es emitido un decreto presidencial titulado *Disposiciones sobre el comercio de productos que pueden ser utilizados para fomentar vicios que degeneren la raza y sobre el cultivo de plantas que pueden ser empleadas con el mismo fin*, con el que la regulación estricta de varias drogas y la prohibición total de la marihuana fueron reforzadas a través de argumentos biologicistas (Disposiciones sobre el cultivo y comercio de productos que degeneran la raza, 1920). En 1926, derogando el último Código Sanitario de 1902, se promulgó uno nuevo con el cual el consumo de cannabis sería explícitamente considerado una patología por primera vez en un documento oficial (Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos, 1926). No obstante, la deriva del consumidor caía ya paralelamente en manos del campo penal y psiquiátrico. Con la salvedad de que los supuestos enfermos serían remitidos a instituciones especializadas en curarlos, el poder judicial era el encargado de procesarlos, pues no había mecanismos suficientes para distinguir entre un «traficante» y un verdadero toxicómano. Además, tales establecimientos no fueron construidos a tiempo, lo que

⁸⁷ Se refiere al Consejo Superior de Salubridad, organismo antecesor del Departamento de Salubridad Pública.

obligó la remisión de los detenidos por consumo o posesión de marihuana a cárceles, manicomios y hospitales generales (Alcántara, 2017).

La publicación del Código Penal de 1929 desdibujó todavía más la línea que alguna vez permitió distinguir entre la condición patológica y criminal del consumidor de cannabis. Mientras la fundamentación jurídica liberal se veía desplazada por la categorización biologicista del sujeto de derecho, el poder psiquiátrico capturaba las disposiciones legales. En aquel ordenamiento fue redefinida la tipificación de los «delitos contra la salud», dentro de los que la marihuana, en cualquiera de sus presentaciones, se consideró una «droga enervante» y perjudicial para la raza cuyo uso debía ser sancionado penalmente (Schievenini, 2018). A pesar de la intención de criminalizar la planta, el concepto de toxicomanía mantuvo retraída la acción estatal al diferenciar teóricamente la enfermedad de la simple embriaguez, otorgando así menor responsabilidad moral frente a la ley a los consumidores de marihuana habituales (Pérez-Montfort, 2016). De cualquier modo, el sistema penal ya había comenzado a pensar y actuar en términos degeneracionistas, por lo que las directrices de libertad y autonomía, sustituidas por la de «peligrosidad» (Urías, 1996; Schievenini, 2018; Foucault, 2001), poco importaban al discurso jurídico.

Con el Código Penal de 1929 fue también impulsada la creación de un Supremo Consejo de Prevención y Defensa Social, institución que en última instancia decidía sobre la libertad de los infractores, quedando en sus manos el estatus jurídico de los toxicómanos y procurando con ello no el reparo de la falta, sino la normalización del sujeto (Alcántara, 2017). Más que resolver la criminalidad a través de un mecanismo de justicia punitiva, lo que el derecho mexicano pretendió fue prevenir la reproducción del delito. Aunado a esto, las causas de la transgresión de la ley residían, por conducto del saber médico, en las características fisiológicas de la población, obligando al Estado a

regular patologías como la toxicomanía y el marihuanismo en un nivel bio-poblacional, aunque accediendo mediante el cuerpo individual. Las disposiciones que a continuación se mencionan incluso llegaron a tener una aproximación epidemiológica con respecto a la toxicomanía (Pérez-Montfort, 2016). Se estableció una vigilancia perpetua no sólo por parte de las agencias policíacas sobre la sociedad, sino también entre los mismos ciudadanos, quienes debían dar aviso a las autoridades correspondientes si llegaban a tener conocimiento de un probable caso de toxicomanía (Reglamento Federal de Toxicomanía, 1931).

Tras la contradictoria aplicación de la ley positivista en un contexto político con andamiaje liberal, las controversias no se hicieron esperar y en 1931, apenas dos años más tarde, fue promulgado un nuevo Código Penal. Sin embargo, el viraje biopolítico al que los consumidores de marihuana fueron sometidos sólo se agudizó. Con respecto a lo contemplado en los delitos contra la salud, las penas que pretendieron su normalización se multiplicaron, predominando los métodos educativos y de rehabilitación (Schievenini, 2018). Además, la publicación en el mismo año de un Reglamento Federal de Toxicomanías permitió una mejor discrecionalidad entre el toxicómano y el criminal. En el Código Sanitario de 1926 y el Código Penal de 1929 no se contempló a la toxicomanía como un delito, pero se solía criminalizar *de facto* por la dificultad que diferenciar los tipos de consumo suponía. En este caso, el Reglamento Federal de Toxicomanías estableció las pautas para poder identificar si el consumidor necesitaba tratamiento terapéutico o directamente su encarcelamiento.

Fue hasta entonces que los recintos especializados en curar a toxicómanos, contemplados desde el Código Sanitario de 1926, serían realmente habilitados. Sin embargo, dentro del periodo de 1931 y 1948 sólo fueron instalados un par de forma aislada en la república (Schievenini, 2018). Tras una embrollada búsqueda de espacios de

infraestructura donde pudiese curarse a los enfermos, desde 1935 se estableció por fin un pabellón dentro del Manicomio de la Castañeda, donde funcionó el Hospital Federal de Toxicómanos, el más representativo de la época. Resaltan las intenciones de tratamiento y rehabilitación de los internados que se llevarían a cabo en este tipo de establecimientos, tal como Laura Alcántara (2017) recupera con las declaraciones del abogado auxiliar del Servicio Jurídico⁸⁸ durante la época, Fernando Aguilar:

es necesario [...] conseguir [su] reeducación y la readaptación social [...] de manera que sea él mismo quien se dé cuenta del beneficio que obtendría con esta rehabilitación social, y ponga de por medio su voluntad y energía para hacer que no vuelva nunca a usar la droga. (Oficio al Jefe del Servicio Jurídico por el Abogado Auxiliar Fernando Aguilar V., 1935, Caja 41, Expediente 9)

Se trataba, sobre todo, de restituir la voluntad del individuo. El hábito y la dependencia a las sustancias tenía que reducirse por medio de métodos terapéuticos que tuviesen el objetivo de reinsertar ex-consumidores funcionales en la sociedad. En este punto destaca la captura psiquiátrica de los consumidores de marihuana, ya que el llamado marihuanismo no concordaba con la etiología patológica que la cocainomanía y heroínomanía sí cumplían. Al parecer, la marihuana no tuvo en ningún momento la capacidad fisiológicamente adictiva con la que otras drogas contaban, por lo que su consumo frecuente no causaba dependencia severa ni la interrupción de su administración generaba síntomas considerables de abstinencia (Salazar, 1938).

⁸⁸ El Servicio Jurídico fue una de las entidades institucionales indexadas al Departamento Superior de Salubridad, organismo encargado del control de drogas a nivel federal. Su tarea principal fue la de normar las sanciones en materia de tráfico de sustancias (Schievenini, 2018).

La integración del consumidor de marihuana a la categoría psiquiátrica de toxicomanía permaneció por razones diferentes, aunque no distantes, de las del llamado «hábito». El cannabis causaba en sus usuarios un comportamiento mucho más imprevisible que, por ejemplo, la heroína o la morfina (Alcántara, 2017). No era considerado extraño si, tras el consumo de la planta, se presentaba una sintomatología psicótica. De tal suerte que los efectos psicoactivos se asociaban con mayor validez al campo de las enfermedades mentales y su encierro quedaba justificado. La marihuana fue una especie de causa de locura temporal. Mientras otras drogas suponían un abandono prolongado y paulatino de la voluntad, ésta era más bien una suspensión momentánea e inmediata, pero igualmente podría complejizarse.

Hasta aquí el saber médico-psiquiátrico había incluso servido como un amortiguador frente al poder punitivo estatal que buscaba capturar la subjetivación del consumidor de las drogas enervantes. Pero tras un efímero intento de aplicar métodos de curación más humanistas en 1940, la política de drogas nacional tendió a la criminalización abierta. Hubo desde 1931, con la publicación del nuevo Código Penal, una serie de vacíos legales: mientras en la letra de la ley la toxicomanía no era explícitamente penalizada, en la práctica el consumo quedaba a merced de la potestad penal (Schievenini, 2018). No sólo fue difícil distinguir la enfermedad de la simple embriaguez —situación que el Reglamento Federal de Toxicomanía intentó resolver—, sino también una serie de actividades relacionadas con sustancias ilícitas que van de su producción al comercio o portación. En este sentido, lo que en principio fue una ambigüedad terminó por afianzarse una vez que el fenómeno del narcotráfico cobró importancia.

Con la publicación del Código Sanitario de 1926 entró en funciones una policía especializada en narcóticos, parte de la institucionalización de una policía sanitaria del

Departamento de Salubridad, que por objeto tuvo la investigación y detención de individuos sospechosos ligados con drogas. Se trató de una agencia de inspección y sanidad antinarcótica paralela a la policía estatal. Ambas debían coordinar esfuerzos para reducir el consumo y producción de sustancias, pero durante su tiempo de convivencia no dejó de haber problemas de jurisdicción solventados continuamente por acuerdos interinstitucionales, llegando a confundirse en numerosas ocasiones sus respectivas funciones (Pérez-Ricart y Olvera, 2021).

Salvaguardar la salud de la población mexicana fue un objetivo primordial en el marco de la posrevolución, tanto así que se intentó reproducir una lógica de tipo gubernamental a la especificidad de las problemáticas médico-psiquiátricas. El consumo de sustancias había dejado de ser una cuestión exclusivamente científica, ahora se encontraba atravesada por una política cuyo léxico se fundamentó en un determinismo biológico de la actividad humana. Esta situación se exacerbó gracias a la redefinición de los delitos contra la salud en los Códigos Penales de 1929-1931 y, posterior a la fracasada implementación de un nuevo Reglamento Federal de Toxicomanías en 1940, la gestión estatal terminó por capturar el destino de los consumidores de marihuana en cuestión de una década.

La Policía Judicial Federal y su órgano articulador, la Procuraduría General de la República, después de haber actuado como ente colaborador durante varios años bajo la reglamentación del Departamento de Salubridad —desde 1943 Secretaría de Salubridad y Asistencia—, acabaron por desplazar a la policía antinarcóticos (Pérez-Ricart y Olvera, 2021). La principal preocupación con la que insistían en sobreponer la criminalización a la patologización era el creciente tráfico ilegal de drogas en el país, planteando con ello la segregación de traficantes y toxicómanos. Finalmente, en 1945 sus exigencias fueron escuchadas, con lo que se aprobó un recurso legal llamado *Ley de Emergencia* que

suspendía “las garantías individuales a quienes infringieran las leyes en materia de delitos contra la salud” (Olvera, 2021, p. 117).

Dos años después, una serie de reformas al Código Penal en materia de delitos contra la salud reforzaron la criminalización (Olvera, 2021). La propuesta era aumentar las penas ya estipuladas con respecto a las sustancias que degeneran al individuo y la sociedad. La justificación, por otro lado, fue la urgente necesidad de combatir el crecimiento del narcotráfico, lo que consecuentemente llevaría a la indistinción de las actividades relacionadas con las sustancias. El resultado principal fue que el poder de la Procuraduría General de la República y su policía aumentó, lo que permitió la puesta bajo su jurisdicción de los consumidores prácticamente en su totalidad.

El giro de una política de drogas sanitaria a una política de drogas bajo el principio de seguridad tuvo por motor el contagio del léxico jurídico por medio de la medicina anatomopatológica, cuya medida de la fisiología humana explicaba la acción política. Esto fue un hecho no sólo a nivel nacional, sino también internacional. En el transcurso del siglo XX, México formó parte y se adhirió a varias convenciones y tratados internacionales en materia de control de sustancias, agenda prohibicionista que países del globo entero impulsaron (Schievenini, 2018).⁸⁹ Asimismo, no fueron pocos los estudios científicos que, fuera de los límites de la nación mexicana, pretendieron explicar la toxicomanía en términos racistas y asociaron constantemente su consumo a la criminalidad (Terán, 2016; Olvera, 2021; Schievenini, 2021b).⁹⁰

En cuanto afronta a un cuerpo social sano, el narcotráfico se constituyó como la dimensión epidémica de una enfermedad. Por esta razón podemos decir que la profilaxis

⁸⁹ Convención de La Haya de 1912, Convención de Ginebra de 1931 y 1936, Convención única de Estupefacientes de 1961.

⁹⁰ Algunos ejemplos son: Onetto, *La marihuana ante la psiquiatría y el Código Penal*, 1931; Bouquet, *Contributions à l'étude de la Cannabis*, 1937; Yawger, *Marijuana. Our new addiction*, 1938; Carratalá, *Toxicomanía y delincuencia*, 1939; Wolff, *Narcomanías y Criminalidad*, 1941; Wolff, *Narcotic Addiction and Criminality*, 1943.

gubernamental, implementada a principios del siglo XX y afianzada en la década de 1950, no fue higiénica en un sentido puramente médico-psiquiátrico, sino predominantemente político zootecnista. El hombre era, para el derecho mexicano, un ser de carne y hueso que debía atenderse a través de las funciones que caracterizan a su especie para mantener la racionalidad y el orden social. La toxicomanía representó fundamentalmente la puesta en sospecha de la organización liberal construida durante el siglo XIX, mientras que el narcotráfico fue interpretado como la desmesura del contagio irracional y la ingobernabilidad, aunque ya no bajo un marco meramente psíquico, sino político.

El personaje del «narcotraficante» comienza a ser nombrado desde finales de la década de 1950, aunque será en 1960 cuando el uso del término se extienda (Astorga, 2016). Se comenzó a utilizar como sinónimo de otros sustantivos relacionados con el campo de la droga, tales como el de “«gomero» [...] «narcófero» y «marihuanero»” (Astorga, 2016, p. 125), conjunto articulado bajo la premisa común de la criminalidad. Aun cuando la recientemente inaugurada guerra contra las drogas, secundada por el gobierno estadounidense, tuvo por objetivo primario la eliminación del cultivo de adormidera, la preocupación social que generaba el consumo de marihuana era mayor, tanto porque se asociaba con grupos racializados como por su marcada deriva entre la irracionalidad, la degeneración y el crimen (Astorga, 2016). De hecho, tras un estruendoso *boom* del cultivo y comercio de la planta cannabis, cuya raíz se encontró en la creciente demanda contracultural del vecino norteamericano, las autoridades fijaron especial atención en ella (Smith, 2021), lo que las llevaría a emprender grandes estrategias contra su tráfico; sin embargo, los detenidos y juzgados serían frecuentemente simples consumidores (Astorga, 2016).

Lo que seguirá en las décadas posteriores a la consolidación de una política racial de drogas es el desarrollo del paradigma prohibicionista hasta lo que podemos reconocer

como sus consecuencias tanatopolíticas, es decir, la administración de la muerte de los cuerpos en favor de la preservación del orden y razón social. Justificada como una medida en favor de la salud pública, la política de drogas estadounidense promovió su integración con la criminalización mexicana en un mismo sentido, llegando a trabajar dentro de una sola jurisdicción la Policía Judicial Federal y la Administración de Control de Drogas estadounidense (Smith, 2021).⁹¹ Esto dio pie a una guerra contra las drogas frontal que introdujo en la población una violencia sin medida ni precedentes. Métodos de tortura, extorsión, asesinatos masivos (genocidios y etnocidios), implementados primeramente por la misma autoridad que suponía el cuidado de la vida, terminaron por reproducirse y exacerbarse en la sociedad bajo la lógica de un *continuum* mortífero (Smith, 2021). La administración estatal del sujeto consumidor de sustancias, teniendo por motivo principal la preocupación con respecto a la marihuana y sus efectos degenerativos, optó por una política de muerte frente a un fenómeno que había rebasado los límites médico-anatómicos y se encontraba en una dimensión zoológica. La ingobernabilidad de la población mexicana —aquella racialmente delimitada— hubo de combatirse con una punitividad absoluta que negaba la existencia de derechos fundamentales en cuanto que, bajo el principio de defensa social, la voluntad del individuo y la nación —que ante todo se había vuelto un hecho biológico— debía ser restituida a toda costa.

⁹¹ La Administración de Control de Drogas, o *Drug Enforcement Administration*, es la sucesora del *Federal Bureau of Narcotics*, institución que, desde su creación, en 1930, criminalizó tajantemente a los consumidores de drogas y cuyo primer comisionado, Harry J. Anslinger, fue conocido por ser un ferviente partidario del prohibicionismo en su faceta más persecutoria y racista (Zavala, 2022).

Capítulo 7: Persona y cannabis.

El personalismo de los derechos humanos.

El descubrimiento de Xavier Bichat, según el cual la actividad animal sensorial tiene por sustrato un conjunto de funciones vegetativas, encauzó la política en varias direcciones. En México, la deconstrucción del paradigma liberal y el desplazamiento del sujeto de derecho tuvieron como consecuencia particular la criminalización del consumidor de marihuana y otras sustancias. Sin embargo, la normativización biológica de la organización social encontró su más radical transformación en el continente europeo, bajo la franja genocida del régimen nazi (Esposito, 2008). Fue principalmente en aquel territorio donde el pensamiento racista encontró su máxima expresión tanatopolítica y el desenlace más trágico. El paralelismo biopolítico con la política de drogas mexicana no es poco, sobre todo cuando atendemos a la gran transformación en el derecho internacional que sucedió a la Segunda Guerra Mundial, cuyas consecuencias repercuten hoy en la directriz de la mayoría de los Estados-Nación.

Tras una hibridación intelectual de saberes —médicos, filosóficos, sociológicos, lingüísticos, pero sobre todo antropológicos—, la diferencia racial, antes arraigada en la cultura, pasó a ser un problema zoológico degenerativo. En el nazismo, la persona jurídica como centro fundacional de la política moderna es completamente aplastada por su sustrato natural. El cuerpo decadente se vuelve único objeto de decisión política. Tal como Emmanuel Lévinas (2001) sostiene, en el nazismo se revela el producto de una concepción singular del «hombre» en la que la identidad del cuerpo coincide con el espíritu. La verdad cristiana del alma y su secular sucesora, la razón, sucumben ante lo biológico. De tal modo que

La esencia del hombre ya no está en la libertad, sino en una especie de encadenamiento. Ser verdaderamente uno mismo no consiste en retomar el vuelo

más allá de las contingencias, siempre extrañas a la libertad del Yo. Ser uno mismo, por el contrario, consiste en tomar conciencia del encadenamiento a nuestro cuerpo original, ineluctable y único. Consiste, sobre todo, en aceptar ese encadenamiento. (Lévinas, 2001, p. 165)

La preocupación del nazismo reside en la degeneración que subyace a las fuerzas vitales de todo ser vivo, incluyendo al Estado como organismo. Individuo y colectividad serán objeto de un proceso de disolución caracterizado primordialmente por el acercamiento de la norma biológica y jurídica (Esposito, 2008). El concepto de «atavismo», presentado por Cesare Lombroso, hará patente la contradictoria intersección entre lo animal y lo humano, fenómeno que, al no corresponder y, de hecho, poner en entredicho la descripción del sujeto de derecho moderno, paulatinamente subordinará el saber jurídico al biológico (Esposito, 2008).

Ante la inminente amenaza de una enfermedad mortal tuvo que corresponder una intervención médica agresiva pero efectiva. El lenguaje político nazi se encontraba completamente biologizado a esta altura: “Lo que antes había sido siempre una metáfora vitalista se convierte en una realidad con el nazismo” (Esposito, 2008, p. 112).⁹² La estrategia emprendida para regenerar a la población alemana, dada la peligrosidad y viralidad del contagio, fue el genocidio sistematizado. La muerte fungió como el motor de desarrollo de la maquinaria inmunológica fascista que pretendió no sólo proteger la vida de su cuerpo nacional, sino salvar a la civilización occidental entera.

Europa fue testigo de la mayor movilización de fuerzas de Estado en la historia, lo cual terminaría por instaurar niveles de violencia catastróficos. Al finalizar la guerra, el panorama del continente no era sino desolador, el único hecho más devastador que la experiencia visual

⁹² Traducción propia del inglés. Original: “What before had always been a political metaphor becomes a reality in Nazism” (Esposito, 2008, p. 112).

del daño material —específicamente la destrucción de ciudades enteras— fue el de las pérdidas humanas. Pero más allá de estas reminiscencias, el periodo de relativa paz inmediato a la disolución de la Alemania nazi se distinguió por un desplazamiento masivo de poblaciones a la deriva. Una crisis de refugiados sin precedentes delató, por un lado, la imposibilidad de recobrar los acuerdos que antaño habían protegido a grupos minoritarios y, por otro, la necesidad de implementar políticas que, si bien no podían garantizar la protección internacional de civiles, por lo menos les remitieran a espacios dónde alojarse (Judt, 2005).

Hannah Arendt (1998) fue quien mejor identificó la dislocación teórica y práctica entre el derecho y la condición del hombre, también entendida como la aporía de la relación conceptual derecho-humano. No sólo la concepción nazi —aquel encadenamiento reconocido por Lévinas— era insuficiente y rechazada, sino que lo pensado sobre la esencia política del hombre hasta la posguerra se develaba inoperante. El problema consistía en que, fuera del yugo de un Estado-Nación, el reconocimiento pleno del individuo como sujeto de derecho no era posible. Para gozar de igualdad frente a la ley, primero se debía ser ciudadano. Más aún, la multiculturalidad europea trabó el intento de nacionalización de poblaciones apátridas, no resultó viable integrar en una comunidad política definida otro grupo extranjero que conservaba, en pocas palabras, una identidad nacional distinta.

Es a finales del siglo XVIII que se crea la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, periodo racionalista y liberal en el cual Foucault ubica un nuevo arte de gobernar —también llamado «gubernamentalidad»— que, tras la secularización del cosmos, se remite a la población como su propio fin. En dichas condiciones históricas, la proclama por los derechos inalienables de libertad y autonomía individual deben tomarse como una continuación del derecho a la soberanía nacional. Arendt (1998) lo confirma al sostener que el hombre era en sí mismo la fuente de sus derechos más fundamentales tanto como el pueblo lo era de su autogobierno. En ambos casos se establece un nivel de autoreferenciación

gubernamental —en el sentido biopolítico del término—, pero a la vez interdependiente. Por tanto, el fenómeno de los apátridas demuestra la abstracción que supone pensar al hombre fuera de una comunidad política. Sin nacionalidad, no hay protección de ningún derecho, incluso cuando, supuestamente, los Derechos del Hombre son independientes de cualquier gobierno.

Esta contradicción significó un doble resquebrajamiento del nuevo arte de gobernar: primero, el retorno a la temida aniquilación del sujeto político y, segundo, la imposibilidad del progreso, lo que a su vez supuso un atraso abrupto de la civilización al salvajismo. Como si la idea de una naturaleza humana no pudiera ser tomada en un sentido trascendental sin terminar por ello tropezando con su aspecto material, aquello que compartimos y nos permite entrar en contacto con el resto del mundo natural, es decir, el cuerpo. El discurso iusnaturalista francés posrevolucionario, legado del pensamiento contractualista, muestra dificultades internas de veracidad cuando se cruza con la condición pura del ser humano. Contrario a sus expectativas, tras el régimen nazi pareciera que, fuera de la tutela gubernamental liberal, el hombre se reduce hasta quedar no otra cosa que su animalidad, desprovisto de su esencia, falto de toda voluntad racional inherente y abandonado a su suerte frente al destino impersonal de la historia (Esposito, 2007).

El concepto empleado para rectificar esta fractura es el de «persona», a través del cual se aspiró principalmente a la restitución de la responsabilidad moral del ser humano. Se ha documentado ya la forma en que el pensamiento de Jacques Maritain, importante filósofo personalista de la época, influyó en la elaboración de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: varios de los miembros pertenecientes a la comisión redactora del documento mantuvieron una estrecha amistad con el autor francés, mientras que algunos otros mostraron una inclinación más o menos abierta por las categorías y el lenguaje personalista (Pallares, 2018); pero quizás más determinante fue que el trabajo de Maritain condensó, en un sólo argumento, el brío de renovación iusnaturalista y universal tras la Segunda Guerra Mundial

(Woodcock, 2006). Más allá de las divergencias culturales que un texto con presunción global conlleva, podemos decir que la Declaración de 1948 es heredera de una tradición intelectual, predominante tanto en su presentación general como en las particularidades de cada uno de sus artículos.

El personalismo, como su nombre lo indica, es una corriente filosófica que pone a la persona en el centro de convergencia y equilibrio entre la inmaterialidad y materialidad que conforman al ser humano. Jacques Maritain (1945) identifica, con motivo de la crítica y deconstrucción biologicista del sujeto moderno, una animalidad que atraviesa a todo hombre.⁹³ Sin embargo, en contraposición al Estado nazi, que proclama el derecho de poseer y mandar sobre el cuerpo de sus miembros, Maritain afirma otra naturaleza humana que excede toda estatización y finalidad social. La gran diferencia recae en que el ser humano, aunque sea animal, se tiene a sí mismo gracias a su inteligencia y voluntad. Bajo tal argumento, la personalidad y la ley natural que de ella emana son descubiertos y perfeccionados a través de la razón. Este es el pilar discursivo de la renovación del iusnaturalismo que legitima la difusión de los derechos humanos.

Un Estado que busque alcanzar el bien común primero tendrá que salvaguardar la dignidad de la persona humana, factor decisivo para el conocimiento de la ley natural. De esta forma distingue Maritain un cierto número de derechos fundamentales, entre los que destacan como elementos esenciales la vida y la libertad (Peces-Barba, 1972; Martínez, 2001). Es cierto que se bosqueja entonces el carácter general de la Declaración, pero hay que señalar también que asoma, por primera vez en el horizonte del pensamiento político, lo que se reconocerá textualmente como un derecho humano: el libre desarrollo de la personalidad. Al ser humano —en cuanto persona— le corresponde una esfera de acción sobre sí mismo que ni el Estado ni

⁹³ Antes que a la animalidad, Maritain se refiere a la «individualidad» como la dimensión material del hombre, mientras que la «personalidad» compone otra dimensión de carácter espiritual. Esta es una división metafísica que recupera del cristianismo humanista de Santo Tomás de Aquino (Maritain, 1947; Stibora, 2013).

cualquier otra persona pueden transgredir. Ya no es un elemento zoológico que deba incorporarse a una regulación colectiva, puesto que su individualidad animal le pertenece exclusivamente a él y, en función de su libertad natural, manda sobre su propio cuerpo.

La recepción de la «persona» como eje rector del nuevo derecho internacional se debe, en primer lugar, a la necesidad de reasignar al ser humano una voluntad racional, pero igual de importante fue la capacidad del concepto para unir en un mismo sentido dos visiones políticas tan opuestas como la laica y la cristiana. Maritain era un acérrimo católico, su filosofía pretendía renovar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino en el mundo intelectual de su tiempo y, a pesar de eso, mantuvo su influencia en la redacción de la Declaración por mostrar una tendencia universalista y liberal. Se trata, en suma, de un éxito plurisecular porque propone un fundamento iusnaturalista en términos liberales que recupera de fondo una perspectiva cristiana (Esposito, 2009). Con el discurso de derechos humanos se reduce la brecha ontológica que, desde el siglo XVI hasta mediados del XX, había tendido a separar una naturaleza moderna y otra escolástica del ser humano. Restablecer la responsabilidad moral del hombre fue la tarea capital durante la segunda posguerra, importaba poco si se efectuaba ante sí mismo, ante dios o ante los demás (Esposito, 2009).

Más allá de una contradicción jurídica, la puesta de la personalidad en el centro del derecho supuso una convergencia de perspectivas. Lo que en apariencia se mostraba incompatible, se muestra hasta cierto grado complementario frente al hecho amenazante de la biopolitización —en clave zoo-tanatológica— del ser humano. A este respecto, la preocupación primordial es todavía y más que nunca el estatus del cuerpo. El nazismo, al ver en la identidad del hombre no otra cosa que un encadenamiento biológico, otorga al Estado el deber de regular eugenésicamente la vida social, estableciendo así una sujeción entre un gran cuerpo político y sus órganos. El personalismo, por su parte, encuentra en el hombre un excedente que lo separa de su propio cuerpo, lo cual evita aquel encadenamiento y, en consecuencia, supone una

relación de autonomía con respecto al Estado. En ambos casos, sin embargo, se presenta un semblante de continuidad: la vida animal, ya sea como única dimensión política, o bien como componente del ser humano separado mediante la racionalidad, es en sí un objeto sobre el cual debe ejercerse un dominio. La única discrepancia es la esfera de apropiación a la que pertenece, mientras que en el nazismo el dueño es el Estado, en el personalismo es la persona.⁹⁴

El campo de saber dónde se expresa con mayor ímpetu la división personalista entre el cuerpo y la subjetividad, íntimamente emparentado con el derecho y la medicina, es la bioética. Durante la segunda mitad del siglo XX, la adopción del discurso de derechos humanos fue cada vez más recurrente. La defensa de una serie de derechos inherentes al humano en cuanto tal pasó de enfatizar el estatus de ciudadano a reivindicar el valor de la persona (Esposito, 2009) y para la década del setenta era completamente común encontrar escritos y exposiciones que invocaran derechos humanos y libertades personales inalienables (Judt, 2005). Bajo esta lógica se discutió, a principios del siglo XXI, la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos, ratificada en 2005 y cuyo contenido alude a la dignidad humana como valor supremo de cualquier política y legislación en torno a la salud (Marín, 2014). Es manifiesto que el propósito del documento obedeció a lo establecido en la Declaración de 1948 y, por tanto, se apoyó en una resolución personalista. Recordemos que, según Maritain, la dignidad de la persona ha de ser protegida si se pretende alcanzar el bien común o, en otras palabras, una

⁹⁴ Hay una disyunción importante que debe ser comentada. El personalismo, en sus orígenes, es una corriente de tipo existencialista cristiano, lo que suscita ciertas tensiones discursivas respecto al espíritu liberal y humanista que giró en torno a la Declaración. Principalmente, el problema de la autonomía y libertad se resuelve de manera distinta. Por lo visto en la filosofía de Locke y Stuart Mill, reconocemos que, para el liberalismo, el hombre es dueño y amo de sí mismo. Para el personalismo de corte predominantemente cristiano, no obstante, la relación del hombre consigo mismo se encuentra atravesada por la relación del hombre con dios. En este sentido, por ejemplo, Gabriel Marcel (1949) critica la idea normal de autonomía al afirmar que la vida es indisponible al ser y que “yo no me pertenezco” (p. 135).

El personalismo de Jacques Maritain supuso, en cambio, una novedad que permitió impulsar a los derechos humanos en un doble sentido. El concepto de «persona» establecerá una nueva correspondencia entre el ser humano y el derecho natural. En cualquier caso, la autonomía no va en contra del derecho que dios tiene sobre el hombre, sino que deriva de él: “el hombre recibió de la soberanía divina el derecho soberano sobre sí mismo y sobre todo lo que le pertenece” (Esposito, 2009, p. 109).

sociedad justa, para lo cual deben procurarse al menos dos derechos fundamentales: la libertad y la vida. En ese marco, la Declaración Universal sobre Bioética reconoce a la dignidad como el corazón de los derechos humanos y, antes que omitir la importancia de otros principios esenciales, los recupera de forma operativa. Es así que asegurar la libertad y autonomía de la persona sobre su propio cuerpo en las políticas sanitarias se vuelve una condición necesaria para cumplir con el cometido bioético.

A esto debe agregarse que la cuestión médica no se limita a reflexionar únicamente sobre los avances biotecnológicos que puedan aplicarse a la anatomía humana, sino también a los procesos económicos y culturales que afectan la calidad de la salud relativa a la especie (Bergel, 2015). Se tiene, entonces, una bioética dirigida no sólo a la práctica médica entre particulares, sino que se presenta incluso a manera de directriz para la interacción entre el Estado y la población. En este sentido, la libertad que por norma debe respetar el médico en atención a su paciente es la misma de la que el Estado tendrá que partir para implementar su administración del *bíos* humano. El espacio donde se disputa y delinea la autoridad de uno frente al otro es el cuerpo, forma en la que se objetiviza la vida.

Incontables podrían ser los fenómenos por estudiar bajo la lupa de esta disciplina, acaso no se necesita más que localizar una simple tangencia entre naturaleza y cultura. Es así como la legislación en materia de sustancias psicoactivas en México —particularmente la política de cannabis contemporánea— encaja en la doble categorización de la bioética: si consiste en un fenómeno ligado a la actividad humana y los procesos vitales, hay que tomar en cuenta que no es sólo por la interacción farmacológica en concreto —posibles efectos en la salud del individuo—, sino también por el cuadro general de salud pública que reviste la cadena interpersonal de su consumo. Por lo visto, puede afirmarse que la situación legal del cannabis, su despenalización y descriminalización obedecen al eco del pensamiento de posguerra y, tal

como se mostrará a continuación, la subjetividad de los usuarios se halla atravesada por el agregado discursivo de los derechos humanos y la bioética.

La ramificación higienista.

La criminalización del consumidor de marihuana en México es consecuencia de una transformación específica en el campo del saber biológico. No obstante, debe advertirse que, aunque la anatomopatología sirvió a la psiquiatría como un recurso médico que le adjudicó veracidad y justificó su pretensión de higiene pública y defensa social, en ningún momento fue el único elemento por el que se legitimó. En este sentido, México tuvo, desde la consolidación de la primera escuela de psiquiatras a principios del siglo XX, voces disidentes que procuraron comprender la locura y la toxicomanía por vías no predominantemente biologicistas —aunque no por eso menos biopolíticas—. La razón de esta discrepancia reside en una urgencia de positividad y necesidad de la psiquiatría para conformar su propio saber en un conocimiento científico autónomo, lo cual, tras una serie de retracciones normativas, terminará por coincidir completamente con la política de drogas pro-derechos humanos contemporánea.

Foucault (2020) asegura que, a pesar de la constante apelación a la medicina anatomopatológica, la forma en que el saber psiquiátrico del siglo XIX producía su verdad operó en un punto distinto e incluso anterior al de otras disciplinas que buscaban constataciones plenamente materiales,⁹⁵ lo que impedía un diálogo horizontal interdisciplinario. Más que la identificación de una lesión orgánica y consiguiente explicación de la enfermedad —diligencia primordial de la medicina anatomopatológica—, su papel principal se limitó a determinar si

⁹⁵ Baste recordar que el poder psiquiátrico, desde los primeros años del siglo XIX, mantuvo una estrecha relación con el saber médico no por la aplicabilidad de su teoría al dominio de la enfermedad mental, sino por el complemento de verdad del que le dotaba. Lo que se podría reconocer como una «medicina psiquiátrica» no fue otra cosa que la conjunción de un poder de dirección sin saber propio que lo justificara con una disciplina-saber terapéutica.

había o no locura en los individuos. El diagnóstico hubo de ser absoluto y no diferencial, es decir, no intentó precisar qué tipo de locura se presentaba en cada caso, sino simplemente si había locura o no. La psiquiatría buscó, efectivamente, habilitar el espacio para la realización de la locura y, sólo entonces, suprimir sus síntomas. La respuesta a esta indagación particular se encontrará a partir de una serie de pruebas dirigidas al comportamiento y experiencia del sujeto examinado.⁹⁶ Ello implicó la ausencia parcial del cuerpo anatómico y la remisión de la actividad positiva del médico-psiquiatra a una dimensión de carácter más «fenomenológico» y personal. De este modo, la psiquiatría, incluso cuando sostuvo su intervención social en la medicina anatomopatológica, conservó en sí misma un papel de saber y no únicamente disciplinario.

La discrepancia, continúa Foucault (2020), será resuelta cuando, entre 1850 y 1860, la medicina orgánica, por conducto de la psiquiatría, descubra una nueva forma de ver el cuerpo: no se hablará más únicamente de un cuerpo vegetativo, con órganos y tejidos, sino también de un cuerpo neurológico, con funciones y respuestas a estímulos. El nuevo cerco terapéutico partirá de la observación, bajo una mirada impresionista, de la relación entre el individuo y su mecánica anatómica, con lo que adquirirán importancia los valores de superficie observables. A continuación, los fenómenos mentales podrán entenderse desde la sinergia corporal y la intencionalidad del sujeto. Es así como la captura psiquiátrica reivindica a la vez que retorna,

⁹⁶ Destaca el recurso del cannabis, específicamente el hachís, para justificar el conocimiento del fondo de toda locura (Foucault, 2020). En páginas anteriores se comentó cómo se utilizaron sustancias psicoactivas (láudano, éter y hasta el mismo cannabis, por ejemplo) dentro de los espacios asilares para medicalizar la práctica psiquiátrica y extender el régimen disciplinario sobre el cuerpo de los enfermos mentales, pero es con las investigaciones de Jacques-Joseph Moreau (1845), autor seguido de cerca por Genaro Pérez (Schievenini, 2018), que se realiza un giro práctico. Gracias a Moreau, el consumo de drogas, particularmente de hachís, fue asimilado a los estados de locura que van de la simple dicha y excitación hasta la alucinación. Esto sucede, sobre todo, porque no se trata de un conocimiento obtenido a través de la administración sobre el paciente, sino que es el médico-psiquiatra quien consume la sustancia. De esta forma, el hachís permitirá al psiquiatra una aproximación a la irracionalidad no sólo por medio de la observación del loco, sino de la experiencia propia de la locura, lo que más tarde servirá para reforzar la autoridad del asilo sobre el consumidor de marihuana, así como su derecho a conducir la voluntad insurrecta. “Mediante el hachís se puede, por lo tanto, reproducir, señalar, reconstruir y a decir verdad actualizar ese ‘fondo’ esencial de cualquier locura” (Foucault, 2020, p. 323).

al interior del cuerpo, hacia su nivel de interés primigenio: la voluntad del individuo. Con la neuropatología se sentará la base clínica del poder de normalización que la higiene pública pretende más allá y antes del saber médico anatomopatológico.

En el fondo, la consecuencia fundamental de la búsqueda de positividad en el saber psiquiátrico sucede a modo de una ruptura dentro de la práctica misma del poder psiquiátrico: mientras que la medicina anatomopatológica exige al psiquiatra de circunscribir el lenguaje del loco, puesto que la respuesta a la enfermedad mental se halla en las lesiones orgánicas, la medicina neuropatológica, al atender la relación cuerpo-conciencia, remite la autoridad de aquel a la voluntad insurrecta del paciente, lo que suscitó, ante todo, un enfrentamiento constante por la verdad de la locura (Foucault, 2020). Pero no dejemos de lado que la primera en ningún momento se limitó a contaminar el léxico psiquiátrico, sino que fue por conducto de éste que ingresó en la red de saber que constituyen las humanidades y consiguió colonizar la organización política de la civilización occidental entera. El degeneracionismo y el eugenismo, más que corrientes pseudocientíficas, son el producto de la superposición de la biología sobre el derecho y, tras una inversión relacional en la que la ley jurídica atrapó a la ley natural, se volverían el instrumento procesual de la normativización absoluta de la vida (Esposito, 2008). Asimismo, bajo la lógica transfronteriza del saber, no debe sorprender que el desenvolvimiento de la nueva medicina psiquiátrica de las funciones haya impulsado discursos fuera de su propio dominio, llegando a conectar con problematizaciones de tipo político, más aún cuando de por medio se presentó —aunque con determinadas marcaciones psicológicas— la restitución de la voluntad individual, componente central para la filosofía moderna.

Quizás el hecho donde se expresa con mayor radicalidad la divergencia entre, por un lado, las consecuencias políticas de la psiquiatría desarrollada bajo el yugo del saber biológico decimonónico y, por el otro, la psiquiatría neurocientífica disidente sea la oposición de lo que se conoce con el nombre de «higienismo mental» frente al degeneracionismo. Se trató de un

movimiento tanto intelectual como social proveniente de Estados Unidos, pero que permeó la esfera psiquiátrica en numerosos países durante la primera mitad del siglo XX. Tuvo por inspiración la investigación en torno a enfermedades mentales desarrollada en Alemania y Francia, lugares donde confluyeron teorizaciones centradas no sólo en un cuerpo neurológico (Pols, 2010), sino también en un cuerpo sexual cuya atención se tornó prioridad para la novedosa corriente psicoanalítica (Foucault, 2020).⁹⁷ Dada la ruptura en la práctica psiquiátrica, con la que se comenzó a estudiar la intencionalidad subjetiva, la formulación teórica que más caracterizó al higienismo y que, de hecho, constituye su mayor aporte a la positividad de la disciplina, fue la idea de la personalidad, en particular la preocupación por su desarrollo en el entorno social (Cohen, 1983). Esto supuso el rechazo del viejo modelo organicista, que para aquel momento se erigía bajo la forma de una gubernamentalidad zoopolítica. “La enfermedad mental no era más una «enfermedad» del cerebro o del sistema nervioso sino un trastorno de la personalidad” (Cohen, 1983, p. 126).

Restitución no sólo neurológica de la voluntad individual, sino paralelamente de la entidad bioespiritual de la persona. La locura se observa ahora a través de un lente de elementos culturales que la explican, lo que abrirá una brecha de inteligibilidad que permite su repolitización desde la tradición liberal moderna, suspendida hasta entonces por el descubrimiento de Bichat en 1800. En este sentido, enfermedades cuya etiología antaño se había delimitado, que van, por ejemplo, de la neurosis a la toxicomanía y el marihuanismo, serán reinterpretadas junto con todos los comportamientos anormales que las especifican. Para el higienismo, la personalidad es maleable y, más que curar los trastornos una vez presentados,

⁹⁷ Foucault argumenta en favor de la continuidad histórica entre el descubrimiento del cuerpo neurológico y la problematización psicoanalítica del cuerpo sexual. El factor determinante en esta relación es, de hecho, el encuentro de la voluntad del psiquiatra con la voluntad del loco, específicamente de la mujer histérica, quien pone en el centro de la mirada médica a la sexualidad. Véase *El Poder Psiquiátrico, Curso en el Collège de France (1973-1974), Clase del 6 de febrero de 1974*.

buscó prevenirlos (Cohen, 1983).⁹⁸ Gracias a la integración del factor cultural, logró introducirse en la misma red de saber que la medicina anatomopatológica había conquistado, donde encontró puntos de tangencia personalista con corrientes no biologicistas de la antropología y la sociología, disciplinas científicas que impulsaron una nueva psiquiatrización de la sociedad con tintes progresistas e incluso utópicos (Pols, 2010; Ríos, 2017). No obstante, debe tenerse en cuenta que, a pesar de la aspiración al control social de las anormalidades, punto común, hasta cierto grado, con la perspectiva degeneracionista, aconteció un tajante rechazo de la vía legal coercitiva (Cohen, 1983). La ley, tal como se presentaba a principios del siglo XX, dígase como normativización absoluta de la vida, se revela inoperante frente a la conceptualización de la personalidad humana, cuyo desarrollo tratará de ser atendido a través de mecanismos más alineados a la comprensión intersubjetiva de la enfermedad mental.

El higienismo llega a México alrededor de 1920, tan pronto como la psiquiatría nacional se vuelve una disciplina científica especializada capaz de delimitar su objeto de estudio en contraste con la medicina tradicional. El historiador Andrés Ríos Molina (2017) explora y revela las principales aristas que la introducción del nuevo poder psiquiátrico, acompañado de una correspondiente reforma teórica, hace emerger en la política degeneracionista del país; mismo escenario donde confrontó especialmente al discurso de la política racial de drogas, así como al doble movimiento de criminalización y patologización del consumidor de cannabis. Su propio análisis debe bastante a la genealogía de la biopolítica, específicamente cuando plantea la importancia de un saber científico especializado en enfermedades mentales que colonizó el discurso occidental en torno a la anormalidad, sobre el cual afirma que

⁹⁸ En este punto el higienismo coincide con el degeneracionismo. La prevención de la enfermedad mental y el crimen —sobre todo para el segundo— debe considerarse no sólo como una continuidad particular entre escuelas psiquiátricas, sino más aún como el despliegue de un dispositivo de seguridad gubernamental que, de acuerdo con una determinada economía del poder, regula los procesos poblacionales. Vemos, pues, que la biopolítica es siempre el eje que configura las prácticas y los discursos en sus diferencias.

para comprender un fenómeno como el señalado por Foucault, al marco epistemológico requerido rebasa los límites de lo científico o lo político-sanitario y hace prioritario el acercamiento a la cultura como el espacio donde ingresa el saber psiquiátrico para ser apropiado por los miembros de un entorno social y, a su vez, adaptado a las condiciones locales. (Ríos, 2017, p. 89)

Agregamos que esto es cierto y aplica a la confluencia del derecho con la anatomopatología y la psiquiatría, ya que, como hemos visto, sucedió una indistinción entre el hombre y el animal en la que se involucraron tanto la norma biológica como la jurídica. Pero es sobre todo tras la aparición de la neuropatología que, desde la ciencia misma, se apuesta por la absorción de la dimensión cultural (no biologizada) del ser humano en la constitución de su identidad, tratando de revertir la deconstrucción racial de la persona.

Al menos en México, aunque hablamos de campos por completo discernibles, los problemas que debían resolverse fueron prácticamente los mismos para el higienismo que para el degeneracionismo, precisamente porque la psiquiatría noucentista debe su existencia a lo que en el siglo XIX se conoció como higiene pública.⁹⁹ En el fondo, la preocupación central fue la conducta (relación del hombre consigo mismo) y el orden del espacio social (relación de la población consigo misma). Bajo tal antecedente histórico se funda la Liga Mexicana de Higiene Mental, primer impulso del movimiento en el país donde, desde 1938, se reunieron no sólo médicos, sino también especialistas de otras áreas como abogados y profesores, cuyo objetivo primario fue concientizar a la población del riesgo que conllevaba cierto estilo de vida que podía descender a la locura (Ríos, 2017). Ya en su inicio se revela una apertura a explicaciones socioculturales, más que organicistas, de aspectos en la vida mexicana

⁹⁹ Quedan sin resolver en esta tesis las razones conceptuales que derivan en la semejanza de los términos «higiene pública» e «higiene mental». Limítese, sin embargo, a asumir una continuidad léxica e histórica entre ambas, puesto que la argumentación presentada hasta aquí lo permite.

emparentados a la inquietud por la moralidad, el delito y la enfermedad mental, aunque con la tendencia de hallar respuestas en el desarrollo educativo de la persona (Ríos, 2017).

Una de las variables consideradas más importantes para el deterioro de la higiene mental fue el consumo de drogas y la toxicomanía (Ríos, 2017; Schievenini, 2018). Hasta 1950, fecha de su disolución, la Liga Mexicana de Higiene Mental dedicó numerosos esfuerzos intelectuales a entender y controlar el trasiego de opio, cocaína, marihuana y heroína. El debate en torno a estas sustancias psicoactivas inclinó la discusión psiquiátrica, una vez más, hacia la cuestión del sujeto sin voluntad ni control de sí mismo, lo que supuso una proximidad a la locura con su correspondiente patologización y criminalización (Ríos, 2017). Podemos observar cómo, en lo que concierne a la subjetivación del consumidor, parece reafirmarse no otra cosa que la constatación anatomopatológica de la irracionalidad, o sea, en cierto grado, que el higienismo obedece al doble movimiento médico y jurídico sobre el que la psiquiatría, rama de la higiene pública, se apoyó para diseminar científicamente su poder en la sociedad entera. Y en realidad así fue en un primer momento. De hecho, dadas las condiciones de posibilidad en la época, el discurso higienista se vería en la penosa necesidad de encerrarse en sí mismo poco más tarde y, en la batalla por la verdad de la toxicomanía, perdería relevancia frente a la política racial de drogas.

Varios historiadores como Campos (2012), Pérez Montfort (2016) y Schievenini (2021b) sostienen que la gestación del prohibicionismo, su recurso al degeneracionismo y la oposición con el higienismo tuvieron un carácter principalmente ideológico, lo que luego derivaría en la permanencia legal del primero y el abandono del último. Afirman que los argumentos pronunciados desde la esfera estatal ignoraron la evidencia científica farmacológica y que, muy por el contrario, la guía de la política de drogas del siglo XX seguiría preceptos morales y prejuicios raciales. Esto es cierto, pero la comprensión materialista del discurso en esta tesis nos permite apostar por que aquella pugna no sólo consistió en el choque

de una verdad objetiva contra una falsa interpretación de la realidad, sino en un peculiar entrecruzamiento de saberes. Ríos (2017) rompe con la tesis que afirma la continuidad entre la teoría higienista y el modelo degeneracionista (Urías, 2007), toda vez que plantea una ruptura en cuanto se introdujo un factor cultural, ergo personalista, al estudio de las enfermedades mentales. Sin embargo, ¿por qué razón, entonces, el higienismo tomó del degeneracionismo esa problematización de la locura, es decir, su original patologización y criminalización? y ¿en qué medida realmente se distanciaron? Para responder estas preguntas, antes que nada, habrá que tener en cuenta la politicidad de la ciencia psiquiátrica o, dicho de otro modo, que el llamado conocimiento científico no es un campo de saber autónomo y su desarrollo no se limita al discurso que le es propio. Esto, sumado a otros aspectos socioculturales, se evidencia en un caso que es por demás paradigmático: la regulación de las drogas impulsada por las investigaciones sobre el cannabis del psiquiatra Leopoldo Salazar Viniegra.

Un aspecto que a simple vista parece hacer diferir al movimiento higienista mexicano del original estadounidense fue el proceso de institucionalización de la psiquiatría como parte de la política sanitaria nacional. Se podría decir que ocurre una contradicción, pues el higienismo surge en oposición a la ley como vía terapéutica y preventiva de la enfermedad mental. Pero si la función legal es rechazada cuando aparece el concepto de la personalidad, es principalmente porque en aquel momento asume una forma punitiva biologizada. En este sentido, la higiene mental sí que buscó institucionalizarse jurídicamente, mas no por los mismos medios, ni mucho menos con el mismo objetivo, que el degeneracionismo. En su lugar, se optó por emprender políticas centradas en la culturalidad que define a la persona y, por lo tanto, en las irrupciones de su desarrollo. Los mecanismos serán más administrativos que coercitivos, aunque el diálogo entre la ciencia psiquiátrica y el derecho provocará invariablemente un choque de prácticas y discursos.

En México, la promoción del higienismo no se limitó a las actividades de la Liga Mexicana de Higiene Mental, tampoco a la difusión de artículos científicos, sino que se integró a la estructura misma del Estado (Ríos, 2017). Los psiquiatras se convirtieron en funcionarios e implementaron políticas públicas para prevenir la locura —así como el crimen y la enfermedad que acarrea— en la población. Se creó una serie de instituciones, tal como las Clínicas de la Conducta o los Centros de Higiene Mental, entre las que destacó el Consejo Psiquiátrico de Toxicomanías e Higiene Mental, fundado en 1942 y destinado a vincular la labor del médico-psiquiatra con las acciones del sector salud estatal (Ríos, 2017). Las primeras preocupaciones científicas en torno a las drogas estuvieron adscritas, por así decirlo, a una medicina «protopsiquiátrica» no higienista, disciplina que gozó de un privilegiado espacio epistémico durante los primeros pasos del prohibicionismo. La premisa fundamental con la que biologizó a la política de drogas fue el carácter patológico y criminal del consumo de sustancias a través del modelo de la degeneración racial. Para la década de 1930, la psiquiatría higienista, en calidad de saber especializado y consolidado científicamente, ya se encontraba reproduciendo el discurso anatomopatológico de la enfermedad mental y, en consecuencia, de la toxicomanía, llegando incluso a aplaudir la campaña del Estado en contra de las drogas (Ríos, 2017).¹⁰⁰ No obstante, poco después se presentaron discordancias científicas que tuvieron consecuencias políticas importantes, todas ellas dadas según la nueva investigación desarrollada a partir del punto de ruptura neuropatológico.

Leopoldo Salazar Viniegra formó parte del primer círculo higienista en México. Pero lejos de continuar con lo postulado por sus antecesores y colegas durante las primeras décadas del siglo XX, puso en cuestión uno de los argumentos más fundamentales para la intervención psiquiátrica a escala poblacional. Salazar Viniegra relativiza el doble movimiento de

¹⁰⁰ Es el caso de Samuel Ramírez Moreno, primer psiquiatra mexicano en pronunciarse sobre el consumo de drogas y de marihuana en particular, posición que se funda en la peligrosidad de la planta y que Ríos Molina (2017) explora.

patologización y criminalización de la locura a través del análisis clínico de la etiología toxicómana. Apostó por la experimentación y la evidencia empírica, elementos del saber que le sirvieron para desestimar la postura degeneracionista. Cabe señalar que, a pesar de no haber hecho uso del término «marihuanismo» en su trabajo —abandonado, quizás, por cuestiones anacrónicas—, centró su atención, aunque no exclusivamente, en los efectos psicoactivos del cannabis. El motivo de su relevancia histórica recae en que los resultados de sus investigaciones pusieron en tela de juicio el aparato intelectual construido para implementar la forma específica de higiene pública y defensa social durante la época. Es decir, antes que aportar los primeros estudios con rigurosidad científica sobre el comportamiento del consumidor de cannabis y, con ello, revelar incoherencias o vacíos teóricos en la categorización del toxicómano, llevó a cabo una reconfiguración del saber psiquiátrico mexicano según la nueva práctica heredada desde Europa y Estados Unidos, primero, neuropatológica, pero más adelante higienista. Esto es constatado cuando observamos la forma en que su voluntad se enfrentaba a la voluntad del consumidor de marihuana en las experimentaciones. Salazar Viniegra, en lugar de leer la superficie del cuerpo vegetativo, trataba de preguntar por la relación entre la conciencia y el cuerpo neurológico, lo que guió su exploración psicoactiva más allá del horizonte de verdad del médico-psiquiatra para intentar descifrar la verdad del consumidor.

Los aportes más importantes de Salazar Viniegra (1938) quedaron plasmados en su conocido artículo *El Mito de la Marihuana*, publicado en *Criminalia*, una reconocida revista que, como su nombre lo indica, discutía temas preponderantes sobre criminalidad. En él asoma, sin lugar a duda, primero, una reformulación de la toxicomanía marihuana a través de la conceptualización psiquiátrica de la personalidad humana y, segundo, una transgresión por parte del higienismo sobre la frontera científica y su introducción al saber político. Salazar expresa, antes que nada, su preocupación por lo que se decía conocer acerca del cannabis hasta la fecha. A lo largo de una discusión con varios autores, llama la atención que, en ocasiones,

señala la procedencia de aquella evidencia como no alienista o psiquiátrica, sino meramente médica. En este sentido plantea una nueva problematización del consumo de marihuana, más apegada a la hipótesis higienista. Tras una serie de experimentaciones basadas en la observación de la conducta humana inducida por cannabis, encuentra que no hay nada que compruebe una influencia directa de la planta con preponderancias a la criminalidad o a la enfermedad mental. Más bien, si en todo caso llegan a presentarse, es consecuencia de otros factores reales, pero particularmente de uno: la sugestión.

Se hablará de un orden de motivos por los que se accede a la verdad de la toxicomanía y la alteración de la conciencia con cannabis. En primer lugar, la observación psiquiátrica se realiza sobre un cuerpo «neuro-vegetativo», lo que reproduce la nueva práctica neuropatológica que Foucault (2020) ubica a finales del siglo XIX y principios del XX. Aquel nuevo cuerpo neurológico es “aún y siempre el cuerpo de la localización anatomopatológica” (p. 339), pero es también un cuerpo dotado de respuestas, lo que coincide en absoluto con las conclusiones de Salazar Viniegra (1938), cuando afirma que “es sobre estas formaciones [vegetativas u orgánicas] sobre las cuales la marihuana tiene acción dominante, estimulando las funciones correspondientes” (p. 235). En segundo lugar y como consecuencia del examen clínico neuro-vegetativo, Salazar ubica una “reacción orgánica de orden emocional” (p. 234) que habilita a la sugestión como espacio de realización psicológica para “reacciones instintivas, reflejos incondicionales” (p. 235), pero ya no en un sentido degeneracionista, sino de representación simbólica.

Isaac Campos (2021), además de identificar el bagaje intelectual que Salazar Viniegra mantuvo durante sus averiguaciones y explorar el aparato conceptual que acabamos de delimitar, hace hincapié en la dimensión cultural contenida en los individuos para explicar la diversidad de reacciones que la ingesta de la planta puede suscitar. Después de todo, el gran aporte de *El Mito de la Marihuana* apuntó en esa dirección, la experiencia cannábica se pudo

traducir generalmente como los efectos sugestivos de una expectativa socialmente construida. De ahí que, dada la preponderante imagen negativa que adquirió desde la década de 1920, la conducta tendiente a la locura como enfermedad mental y potencial criminalidad haya sido la regla en los casos individuales. Esto revela la introducción de una variable cultural en la etiología de la toxicomanía, toda vez que aboga por la comprensión del consumidor como una entidad bio-racional o personal. Considerando la importancia de la sugestión, la propuesta de Salazar Viniegra, entonces, no se reduce a una nueva práctica clínica, sino que pretende servir como pauta antiprohibicionista en la política de drogas mexicana e incluso internacional (Schievenini, 2018).

Benjamin Smith (2021) subraya la intención de Salazar para conjugar, en una misma dirección científica, la medicina psiquiátrica y el marxismo. De hecho, sostiene que los aportes contenidos en *El Mito de la Marihuana* representan una teoría marxista del cannabis, en particular, y de las drogas, en general, justo porque se considera que los efectos irracionales de su consumo son una construcción cultural, o bien una profecía autocumplida, atravesada por una causa económico-política. Para Salazar Viniegra, el problema del modelo jurídico degeneracionista era ideológico: había la necesidad de develar una verdad oculta, la cual consistía esencialmente en la despatologización del consumidor de cannabis y drogas. Para alcanzar tal objetivo, antes que restringirse a la práctica asilar, debió procederse mediante la política pública y la legislación. Podría argüirse, a simple vista, que se optó por una opción similar a la degeneracionista, concentrada en la ley, pero si se emprendió una acción de carácter político, fue realmente para retraer el control gubernamental sobre los consumidores y abrir una brecha de influencia para el conocimiento científico.

La crítica de Salazar Viniegra estuvo dirigida principalmente al Reglamento Federal de Toxicomanías de 1931, el cual, como hemos visto en el sexto capítulo, titulado *Psiquiatría, criminalidad y degeneración*, aunque intentó servir como recurso de discrecionalidad entre la

enfermedad y el delito, no soportó la punitividad pretendida por el Código Penal publicado el mismo año. Apoyado sobre los recientes descubrimientos higienistas, en 1940 se emite un nuevo Reglamento Federal de Toxicomanías que, lejos de haber intentado una solución con base exclusiva en la teoría médica, se supeditó a la economicidad del tráfico de drogas (Smith, 2021). Con la finalidad de establecer un monopolio estatal, fueron implementados dispensarios especializados en suministrar sustancias —principalmente morfina y heroína— a los llamados toxicómanos, dimensionando con ello la reducción del narcotráfico y de la sobreexposición de los consumidores a ambientes hostiles en el mercado negro. Dos años más tarde, en 1942, se fundó, con un propósito paralelo, el ya mencionado Consejo Psiquiátrico de Toxicomanías e Higiene Mental. Sin embargo, lo que parecía una reformulación de la política de drogas nacional fracasó. A no más de seis meses de funcionamiento del nuevo Reglamento, el de 1931 fue restituido, mientras que el Consejo de Toxicomanías no serviría sino como espacio de desencuentro entre la nueva práctica psiquiátrica, representada por los higienistas, y las autoridades sanitarias que obraban a través de un discurso degeneracionista (Ríos, 2017).

Los descubrimientos y aportes de Salazar Viniegra no florecieron porque no existían en aquel momento condiciones históricas de posibilidad que lo permitieran. Es decir, más allá de un recurso moral de argumentos racistas que justificaran la patologización y criminalización del consumidor de cannabis, sucedió una superposición de discursos y prácticas contradictorias. También es cierto, cabe recalcar, que la razón directa por la que se restituyó el Reglamento Federal de Toxicomanías de 1931 fue la presión que Estados Unidos ejerció sobre el gobierno mexicano (Pérez-Ricart, 2021), pero no habría ocurrido así sin la intrusión biológica en el saber político que se llevaba a cabo a escala global. Desde luego, uno de los reclamos que con urgencia se pedía atender a México era respetar lo acordado en tratados de fiscalización de drogas —como la Convención de la Haya de 1912 o las Convenciones de Ginebra de 1931 y 1936—, por lo que debemos señalar, sobre todo en este periodo histórico,

la internacionalización del problema médico, político y psiquiátrico de las drogas y la toxicomanía (Schievenini, 2018). En ese sentido, los delitos contra la salud plasmados en el Código Penal de 1931 terminarían por normativizar biológicamente la conducta humana y, en particular, el consumo de drogas en territorio mexicano. La anomalía legal sería, en todo caso, la anomalía natural. Poco menos de una década después, el estudio higienista de los efectos del cannabis, apoyado sobre las transformaciones dimanadas de la práctica neuropatológica, encontraría una dimensión cultural y simbólica en esa misma conducta. No obstante, esto último se alcanzaría cuando el saber político ya había sido contaminado por el léxico médico-psiquiátrico hasta un extremo irrefrenable. La participación de Salazar Viniegra, para bien o para mal, sucedió durante la gran coyuntura que reforzó la política racial de drogas. Era ya muy tarde para cambiar el paradigma de la toxicomanía, puesto que el derecho —y no la disciplina autónoma psiquiátrica— se volvió la ciencia médica que lo resolvería.

En México y el mundo, el movimiento higienista comenzó a disolverse, durante la década de 1950, como consecuencia de una retracción dentro del saber psiquiátrico. A finales del siglo XVIII, la conversión de la locura en enfermedad mental obedeció a la conjunción entre psiquiatría y medicina anatomopatológica, abriendo espacio al degeneracionismo; luego, a finales del XIX, fue la misma práctica psiquiátrica quien llevó a la medicina hacia una base neuropatológica, permitiendo el contradiscurso higienista. A mediados del siglo XX, sobre una pauta de suyo neurológica, la psiquiatría se somete a una segunda medicalización, aunque esta vez no se fundamenta en un vitalismo como el de Xavier Bichat, o sea, anatomopatológico, ni mucho menos deriva en un modelo político degeneracionista. Ríos Molina (2017) sugiere cómo, más bien, atendiendo aún a la necesidad de mantener y reforzar el estatus científico de la psiquiatría y la verdad de la enfermedad mental, o sea, el cercamiento materialista de la locura y, sobre todo, del cuerpo del loco, la psiquiatría descubre el recurso psicofarmacológico, ampliando con ello su capacidad de acción terapéutica.

Desde 1950 aparece un cambio terminológico radical: de hablar sobre higiene mental se pasa rápida e inmediatamente a hablar sobre «salud mental». Por ejemplo, la Liga Mexicana de Higiene Mental, fundada en 1938, desapareció sólo para renacer unas semanas después bajo el nombre de Liga Mexicana de Salud Mental (Ríos, 2017). Pero aún más relevante quizás sea el hecho de que tal transformación fue dirigida y regulada por instancias internacionales creadas no más de un lustro atrás, como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), todas producto del periodo de posguerra global. Se buscó homogeneizar la formación de profesionales y la reproducción del conocimiento en torno a la psicopatología, encauzando el nuevo concepto de salud mental hacia un tipo de terapia basada en la investigación, la practicidad y, ante todo, la mensurabilidad que permite la ciencia (Ríos, 2017). Todo ello se encontraría en la psicofarmacología, disciplina que se originó en 1952 y que permitió establecer una relación de control fisiológico y químico entre ciertas drogas y la localización neurológica de las enfermedades mentales (López-Muñoz et al., 2002).

El higienismo fijaba su capacidad para explicar condiciones como la toxicomanía, o la locura inducida por consumo de cannabis, en un elemento cultural, remitiéndose abiertamente a las humanidades y permitiendo una brecha de acción política distinta a la degeneracionista. Con el descubrimiento de la psicofarmacología, esa vieja escuela podrá ser desplazada, siendo así que el cuidado de la salud mental dependerá más bien de la asistencia terapéutica cuantificable que las nacientes neurociencias y bioquímica proveyeron (Ríos, 2017). Sin embargo, las transiciones internas al saber psiquiátrico y, por lo tanto, del estudio del consumidor de marihuana no seguirán una línea de ascendencia tan aparentemente recta. No debe ignorarse que continuaron hasta entonces enfrentadas, e incluso supeditadas, al mismo discurso prohibicionista con el cual no pudo mediar el higienismo. Gestada a partir de una colonización biológica del saber decimonónico, la política racial de drogas en el siglo XX

obedece a una biopolítica específica que será interrumpida abruptamente tras el fin de la Segunda Guerra Mundial. Contrario a la procedencia discursiva que propició el trayecto genealógico hasta aquí documentado, la reversión del saber político moderno, o sea, de la sustancia liberal y racional en el ser humano, habrá de ocurrir en dirección opuesta a la que fue deconstruido, aunque realizando un recorrido análogo. Ahí se encontrarán realmente las reminiscencias de la práctica médico-psiquiátrica que descubrió un cuerpo neuropatológico, llegó más tarde al intento higienista y proporcionó su más grande aporte gubernamental, la restitución científica de la personalidad.

Gubernamentalidad neoliberal y psiquiatría contracultural: la restitución de la persona.

Aunque no en su totalidad, la política de drogas mexicana ha sido, en ocasiones, producto de la adaptación local a ciertas influencias intelectuales externas. Desde la época colonial, en que el cristianismo dictaminó la primera etapa de prohibición del *pipiltzintzintli*, el complejo de prácticas de consumo y subjetivación del consumidor corresponde a un mundo en proceso de aculturación y uniformización. Durante los primeros siglos de la modernidad, el pensamiento europeo permeó por completo la construcción racional y liberal del saber en torno al cannabis, asomando asimismo la relación entre el sujeto, la locura y el consumo de drogas. En ese tenor, México se vio atravesado por una gubernamentalización que, a la par del desencantamiento del cosmos, abrió paso a la diseminación social del poder psiquiátrico bio-medicalizado y la normativización de la vida en clave degeneracionista.

El periodo higienista no fue la excepción. De hecho, su influencia tuvo una mayor connotación literal e inmediata, puesto que la práctica derivada de la neuropatología se transmitió bajo una forma gremial y organizada, representada por la primera generación de psiquiatras en México, la cual, a su vez, se consideró parte de un movimiento social (Ríos,

2017). Cuando posteriormente ocurrió la revolución terminológica de la «salud mental», la institucionalización global del saber psiquiátrico se volvió evidente, por lo que, en principio, quedó poco espacio para la adaptación de las novedades al contexto particular mexicano. Al contrario, la misión consistió más bien en alinearse a los requisitos dictados por las instancias internacionales como la OMS o la UNESCO. Sin embargo, aunque hablamos de una formalización del conocimiento de las psicopatologías, no es posible decir que vino de ahí la caída del degeneracionismo en cuanto modelo político. Ya se ha demostrado —en el subcapítulo *Política racial de drogas*— la manera en que el léxico jurídico, biológico, médico y psiquiátrico convivieron durante la gestación del prohibicionismo, quedando manifiesto que, si optamos por un análisis genealógico de la política de drogas, debe tomarse en cuenta que aquello constitutivo de la ley y la institucionalización es dado siempre por su afuera o exterior. Por lo tanto, si la influencia intelectual sobre el caso mexicano se intensificó al menos desde 1950, no debemos voltear a ver tanto a las instancias que pretenden regular el conocimiento, sino a los discursos que circunscriben su creación y producción.

Isaac Campos (2021) señala cómo, aún a pesar del fallido intento de Salazar Viniegra para modificar la percepción política del consumidor de cannabis en 1948, la aparentemente impertérrita trayectoria histórica de la droga se verá alterada durante la década de 1960. Particularmente en los Estados Unidos, su uso se asoció y fue “adoptado por una nueva generación en una atmósfera donde poderosas drogas psicomiméticas, principalmente LSD, fueron presentadas como herramientas para la expansión de la conciencia y la salud psíquica” (Campos, 2021, p. 172).¹⁰¹ Apartándose del viejo y tradicional conjunto que, durante la primera mitad del siglo XX, contuvo a la cocaína, el opio, sus derivados y hasta al alcohol, la marihuana se introdujo repentinamente en otro caracterizado más por sustancias de reciente

¹⁰¹ Traducción propia del inglés. Original: “adopted by a new generation in an atmosphere in which powerful psychotomimetic drugs, principally LSD, were being touted as tools of mind expansion and psychic health” (Campos, 2021, p. 172).

descubrimiento y difusión consideradas psicodélicas. Pero esta reclasificación no provino de una exigencia nosográfica, tal como había sucedido con la puesta en escena del «marihuanismo» y la toxicomanía en la psiquiatría anatomopatológica, sino más bien de la inscripción de su consumo en una serie de prácticas contraculturales al *statu quo* social, las cuales consideraban los efectos psicoactivos con tal subversión a la tradición que se volvieron ya no un síntoma de enfermedad, sino de salud mental (psíquica) y bienestar espiritual. A finales de esa misma década, la psiquiatría farmacológica, con todas sus funciones científicas y la positividad de su discurso, se encontrará ante un movimiento de orden político que la cuestionará profundamente. En ese contexto, el consumidor de cannabis será, nuevamente y bajo la mirada moderna, alguien distinto a aquel loco, racialmente degenerado y propenso a la criminalidad.

Retornemos al quiebre que significó el cuerpo neuropatológico en la psiquiatría: Foucault (2020) distingue dos procesos que surgieron tras su descubrimiento a finales del siglo XIX y que, aunque históricamente distintos, pusieron en entredicho la autoridad del psiquiatra y su poder en relación con la enfermedad mental y el loco. En primer lugar, sucede un proceso de «despsiquiatrización» con el que se pretende reconstruir la fundamentación médica de la psiquiatría, en él se ubica tanto la vertiente del psicoanálisis como de la psicofarmacología. También ahí encontraremos al higienismo, dado que no sólo convivió profundamente con las elaboraciones freudianas como soporte de su actividad (Cohen, 1983; Pons, 2010), sino que constituyó la crisis científica antecedente a la segunda medicalización de la psiquiatría (Ríos, 2017). En segundo lugar, sucede un proceso «antipsiquiátrico», con el cual se intenta invertir la relación de poder entre el médico y el paciente para dar al último la capacidad de producir la verdad de su locura y enfermedad. En el fondo, ambos procesos coinciden en una única problematización: la intervención científica sobre la voluntad, o bien el dominio de la racionalidad sobre la irracionalidad. Pero mientras que el primero buscó desplazar el poder

psiquiátrico en nombre de un saber más exacto, el segundo directamente trató de anularlo. Podría afirmarse incluso que el primero derivó en una re-medicalización y el segundo en una desmedicalización de la locura.

En el subcapítulo anterior se exploró plenamente la reinterpretación higienista de la toxicomanía y los efectos del consumo de marihuana. Esta fue la forma en que el proceso de despsiquiatrización de las psicopatologías se expresó en México, caso que se remonta al traslado del marco de influencia epistemológica europeo respecto a la región norteamericana. Tras el cierre del paréntesis higienista, las pautas a seguir por la política de salud mental vendrán, principalmente, de instituciones internacionales; sin embargo, tal como hemos comentado, la exterioridad del nuevo discurso psiquiátrico, que dará vida a aquel oficialismo y penetrará en la política de drogas mexicana, emergerá más bien, al igual que el movimiento higienista, en los Estados Unidos. Entiéndase, una vez más, que la transformación en la subjetivación del consumidor de cannabis no provino del interior de la práctica clínica, sino, al contrario, de una conmoción en el saber político con el que la psiquiatría había colaborado tiempo atrás (s. XVIII) para diseminarse a sí misma y controlar la anomalía social. Se presenta, entonces, un haz de relaciones complejo, pero perfectamente cartografiable: toda vez que la psiquiatría encuentra un elemento positivo importante en la farmacología y en las nacientes neurociencias —hecho que desplaza el poder sobre la locura, pero que no lo elimina—, habrá de ajustarse y responder a los cambios que, desde la filosofía, la política y la cultura, cuestionan y anulan la verdad histórica de la enfermedad mental. Sólo así podrá volver a nombrar el fenómeno de la sin-razón.

Con el cuerpo neuropatológico y el higienismo mental se desarrolló una locura distinta a la presentada durante el siglo XIX. La mayor disparidad sea probablemente la conceptualización de la personalidad humana como entidad compuesta por un cuerpo vegetativo (anatomopatológico) y un predominante elemento, primero, funcional, pero también

y sobre todo cultural. A mediados del siglo XX y en adelante, ocurrirá una exacerbación de esta distinción, en principio marcada por el higienismo, pero de algún modo recuperada y llevada hasta sus últimas consecuencias por una turbulencia epistemológica dentro del gremio psiquiátrico estadounidense, donde si bien la antipsiquiatría jugó un papel indispensable, llegará a abarcar todo un matiz de opiniones y posiciones, algunas incluso contradictorias entre sí, respecto a la enfermedad mental. Será tras dicho episodio que nuevos elementos etiológicos en torno a la toxicomanía, desarrollados a partir de la investigación clínica neurológica, podrán dialogar horizontalmente con la política de drogas. Más específicamente y en relación con lo que hemos documentado, teorías como la elaborada por Leopoldo Salazar Viniegra (1938) respecto al consumo de cannabis, con la que se formula una variable sugestiva fundamental para entender los efectos psicológicos de la droga, verán por fin una brecha de habilitación discursiva, antaño negada, referente a la política.

Como vimos en el subcapítulo titulado *El personalismo y los derechos humanos*, posterior al final de la Segunda Guerra Mundial y la caída del nazismo, se extendió una nueva visión de la naturaleza humana (Esposito, 2007). El *leitmotiv* fue un necesario distanciamiento del humano respecto a su propio cuerpo, el cual rompió con el modelo organicista y degeneracionista de la política moderna. Tuvo lugar el repliegue de los derechos humanos en el espectro intelectual de la época, logrando resolver el dilema jurídico del iusnaturalismo y la responsabilidad moral subjetiva. La base sobre la cual se asentó toda la edificación derecho-humanista fue la personalidad, dispositivo que habilitó la reconstrucción bioespiritual del ser humano. Pero más que por su valor axiomático, de por sí importante para delimitar nuestra relación con la vida, la persona debió su éxito, asimismo, a que se reactivó en un momento de reestructuración gubernamental. Para pensar los derechos humanos y su núcleo personalista en la acepción más amplia posible, con el fin de entender sus consecuencias más transgresivas, es menester ubicarlos bajo una transformación biopolítica específica entre las décadas de 1950 y

1970. Del mismo modo, debemos considerar la restitución del elemento funcional en la psiquiatría, la puesta en entredicho de la enfermedad mental y la consecuente reubicación cultural del consumo de cannabis bajo una forma de subjetivación específica de la época de posguerra.

Apenas se difundió en México, nuestra relación con el cannabis ha sido afectada severamente por las configuraciones más generales del poder. En definitiva, su historia y la de otras drogas en la región ha hecho parte de las consecuencias políticas en cadena que van de las mutaciones en la gubernamentalidad y los dispositivos que estratifican la realidad al vínculo que un individuo establece con su entorno más inmediato. La lectura de la modernidad desarrollada en el quinto capítulo de esta tesis ha desentrañado al menos dos rupturas determinantes. Primero, cuando aconteció el resquebrajamiento de la cosmovisión judeocristiana y la noción de conducta adquirió un sentido desligado de la salvación de las almas, la voluntad individual se vuelve autorreferencial tanto como el fenómeno de la población, en cuanto entidad viva con procesos biológicos que deben ser regulados, se vuelve responsable de sí misma (Foucault, 2018). En este sentido, el Estado surge con la única finalidad de conservar su propia existencia. Esa será la justificación de su crecimiento, dedicado siempre a la maximización del bienestar y el progreso social. El Estado se presentó como el nuevo arte de gobernar. Segundo, la posterior contaminación léxica del saber biomédico decimonónico sobre la política y el derecho, explorada por Roberto Esposito (2007), ocasionará otra transformación sobre esos mismos elementos: por un lado, la patologización anatómica del individuo, su voluntad y gobierno; por otro, la biologización del Estado y su relación con la población. Estamos frente a una continuidad biopolítica: aparece el individuo, la población y el Estado con un propósito por completo definido, luego, en ese mismo orden, todos se vuelcan hacia un régimen fundado sobre su pura corporalidad. Sin embargo, atendiendo a la inclinación genealógica de encontrar discontinuidades históricas, debemos

señalar una tercera ruptura que, si bien se intensifica tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, no es que reemplace a las ya mencionadas, sino que se les superpone. Exploremos ahora esa otra forma de gobierno que Foucault identifica y estudia a la vez que el Estado y que habilitará la permeabilidad del dispositivo de la persona sobre el consumo de drogas.

El Nacimiento de la Biopolítica es el título otorgado al seminario impartido por Michel Foucault (2008) en el *Collège de France* durante 1979. En él se expone, ante todo, la genealogía de un arte de gobernar distinto al que formalmente se había delineado a partir del siglo XVI y consolidado en el XVIII. Foucault dirige su análisis, nuevamente, sobre la formación del Estado como un tipo de gubernamentalidad específica, pero en esta ocasión parte de otro punto de emergencia. En el fondo, la primera gubernamentalidad busca el aumento de las fuerzas de Estado, su crecimiento prácticamente infinito con la intención de extender un control sólido sobre los objetos gobernados —incluyendo a los seres humanos—, mientras que la gubernamentalidad examinada en 1979, aunque también pretende la estatización del gobierno, plantea de antemano la limitación interna del poder mismo del Estado. En los siglos XVII y XVIII, aparece el problema de la medida (frugalidad) del gobierno estatal respecto a los individuos, lo que será, desde entonces, la cuestión central en el liberalismo, pero ya no en calidad de ideología, sino de tecnología gubernamental. Esto se debió, principalmente, a una transformación dentro del saber económico relacionado con la conformación de la «economía política»: a principios de la modernidad e incluso antes, durante la Edad Media, el mercado se constituía como un objeto de jurisdicción e intervención política, pero a mediados del siglo XVIII comienzan a identificarse ciertos mecanismos naturales en su funcionamiento. El mercado, por lo tanto, revela una verdad propia, la cual tendrá que ser respetada por el Estado para que se exprese correctamente. La economía política servirá para señalar esa verdad y dictar en qué medida y por qué medios el Estado podrá actuar. El eje de articulación entre Estado y

mercado será, pese a ello, una cuestión por resolver. Habrá que encontrar la manera de traducir la veridicción económica a un lenguaje jurídico que limite a la vez que habilite la autoridad.

Ahora bien, cualesquiera que hayan sido las razones concretas, esa otra configuración de un arte de gobernar más emparentada con las prácticas nacionalsocialistas influyó decisivamente en la estatización del poder no sólo de la Europa occidental, sino de otras regiones del mundo como México. La psiquiatría degeneracionista y la política de drogas prohibicionista lo comprueban. Es posible afirmar que la normativización biológica del Estado y la población tuvo un amplio margen de maniobra y una buena recepción en países modernizados. Tras la Segunda Guerra Mundial y el fin del nazismo, no obstante, el panorama gubernamental afrontó una enorme transformación cuya raíz residió no tanto en las reformulaciones científicas de la cognición humana como en la urgente reconstrucción del horizonte político moderno. La década 1950, al pretender revertir la experiencia global de un Estado totalitario y tanatopolítico, ve aflorar un arte de gobernar «neo-liberal», que si bien mantiene cierta continuidad con su antecesor dieciochesco —comentado en el párrafo anterior—, adquiere nuevos aspectos discursivos que le caracterizan. Foucault (2008) dedica el curso de 1979 a estudiar dos neo-liberalismos en específico: uno correspondiente a Alemania, también conocido como «ordoliberalismo», y otro de Estados Unidos, al que propiamente se le conoce como «neoliberalismo». Entre las probables variaciones que sistemas homólogos pudieron haber representado, ambos son seleccionados para su análisis por dos motivos: el primero se constituye como una respuesta inmediata al desmantelamiento de la inmensa estructura estatal nazi, mientras que el segundo, al provenir de un país con un remoto marco económico liberal, es el modelo más refinado de todos.

El ordoliberalismo surge aproximadamente en la década de 1930, pero es durante la crisis de posguerra en Alemania que adquiere importancia. El dilema que tuvo que resolver fue el de la fundación de un Estado sin aparato jurídico legítimo, pues todos los derechos que se

podieran llamar históricos habían sido inhabilitados. En tal caso, el mercado funcionó como un marco institucional sostén de la soberanía nacional, después de todo, el efecto menos deseado era el fortalecimiento desmedido del Estado y el regreso de la totalitarización de la sociedad. Tomar al mercado como principio organizativo significó fundar el gobierno sobre la libertad económica. La economía legitima a la soberanía. El ordoliberalismo y sus impulsores, la Escuela de Friburgo, no propusieron única y estrictamente una teoría económica, sino que reformularon de fondo la relación entre la economía y la política, teniendo de por medio y en el núcleo de su reflexión la experiencia nazi y sus efectos, dígase el crecimiento ilimitado del Estado (Foucault, 2008).

El ordoliberalismo se difunde desde Alemania a Europa Occidental y otras partes del mundo, pero en Estados Unidos ocurre de manera diferente. Esto por tres razones históricas: se trata de un país cuya tradición política es liberal de raíz, esa pretendida adaptación neoliberal transatlántica sobrevino durante un periodo de crisis en el que, antecediendo al ordoliberalismo, años antes se había cuestionado la legitimidad del creciente intervencionismo estatal y, por último, en lugar de concernir exclusivamente o al menos proceder desde el ámbito estrictamente burocrático, la gubernamentalidad neoliberal toma la forma de un movimiento social (Foucault, 2008). De modo que el neoliberalismo estadounidense, aunque mantiene lazos directos y recibe una considerable influencia del ordoliberalismo alemán, no puede ser completamente superpuesto a éste.

Dadas las diferencias contextuales de origen, el neoliberalismo radicalizará la prescripción económica sobre la política que se propuso urgentemente desde el ordoliberalismo europeo. Al interior del programa y la metodología de análisis estadounidense, la teorización del «capital humano» y la conversión del sujeto en un «*homo œconomicus*» serán los elementos discursivos que propiciarán las consecuencias gubernamentales más importantes. Los liberales parten de una crítica a la economía política clásica —implicando, por su puesto,

al marxismo—, afirman que el «trabajo», en cuanto variable, no ha sido plenamente explorado dentro de la cadena de producción de bienes y, en consecuencia, debería de ser introducido correctamente dentro del análisis económico. Lo que sucede en seguida es una movilización del objeto de estudio de la economía entera. Mientras que previamente se dedicó a estudiar mecanismos referentes a una estructura social en concreto, ahora fijará su interés primero en la elección sobre la escasez de recursos, lo que significa tomar en cuenta un predominante factor subjetivo. El trabajo se vuelve parte de una actividad personal y racional sobre la que el individuo decide siempre. El trabajador encuentra en su propia labor un capital y un ingreso con el cual participar en el mercado, lo que lo convierte, igualmente, en una empresa sobre la que invertir. Eso es lo que se llamará *homo æconomicus* del siglo XX, un emprendedor de sí mismo. El trabajo se subjetiva, en tanto que la subjetividad se economiza y permite que las relaciones sociales también lo hagan (Foucault, 2008).

Son dos las consecuencias determinantes para la configuración gubernamental neoliberal. La lógica del mercado se generaliza en la población a través de toda aquella reinterpretación del comportamiento humano y conversión del individuo en un auténtico *homo æconomicus*. Una serie de fenómenos poblacionales, usualmente inexplicables para el estudio económico, pues obedecen a formas y dominios ajenos a las funciones tradicionales del intercambio monetario, comienza a ser aprehendida por una esquematización mercantil que encuentra en ella procesos, relaciones y comportamientos inteligibles. Luego, el saber económico, al ampliar su capacidad para decir la verdad detrás de tal o cual fenómeno, termina por invadir las problemáticas que el Estado regula. La administración pública y, en particular, la política pública, serán juzgadas según los objetivos que la dinámica del mercado dicte (Foucault, 2008).

La construcción del *homo æconomicus* neoliberal propicia una conmoción más profunda que la sola fundación ordoliberal de la legitimidad estatal sobre la lógica del mercado,

conceptualiza la cultura entera bajo la tutela del léxico económico. La relación entre mercado y Estado se complejiza más cuando recordamos que la articulación entre ambos es básicamente un dilema. En razón de una soberanía fundada sobre el mercado, ¿cómo traducir la veridicción económica al lenguaje jurídico, más aún si en el centro de la disputa se encuentran procesos poblacionales que el Estado había desde antaño regulado ilimitadamente? Se podría incluso afirmar que el *homo œconomicus* y el sujeto de derecho no son compatibles porque provienen de regímenes discursivos contradictorios, el Estado no puede renunciar a gobernar, pero la función natural del mercado tampoco puede ser alterada. Foucault (2008) identifica la resolución de este problema a través de un objeto que emerge durante el siglo XVIII con el liberalismo europeo, pero que será retomado por el neoliberalismo estadounidense, la «sociedad civil» —que será también conocida con el nombre de «nación» o simplemente «sociedad»— como un nuevo campo de referencia gubernamental que engloba tanto a los sujetos de derecho como a los sujetos económicos. En pocas palabras, la aparición de la sociedad civil permite pensar el derecho en términos utilitarios, pensar sobre todo la intervención de la autoridad en referencia a la utilidad y el interés de los individuos. La racionalidad de los gobernados será entonces la medida de la racionalidad gubernamental.

Con el seminario de *El Nacimiento de la Biopolítica* en 1979, Foucault definitivamente pretendió esbozar la forma en que la biopolítica se había organizado durante por lo menos las últimas tres décadas hasta aquella fecha. Que haya dedicado tan extensiva reflexión acerca del neoliberalismo es, probablemente, una de las consecuencias más importantes de varias visitas que realizó a Estados Unidos desde el año de 1970. Particularmente en San Francisco, California, descubrió una atmósfera de libertad en la que los individuos se relacionaban de forma muy distinta a su país natal, Francia (Dean & Zamora, 2021). Pero lo que marcó su pensamiento con mayor profundidad fue la experiencia psicodélica —por no decir mística o enteogénica— que tendría en Death Valley en 1975 al consumir LSD —acompañado de

alcohol y marihuana—, a tal grado que hubo de reinventar el resto de su obra (Wade, 2019; Dean & Zamora, 2021). En suma, Foucault vivió por periodos bajo un arte de gobernar completamente nuevo y diferente de lo que sucedía en Europa, y lo distinguió así no tanto por la producción académica o el aparato jurídico del país, sino a través de las prácticas culturales que le rodearon, en las que encontró la rigidez e intensidad de ese elemento que reconocerá como «sociedad civil» liberal frente al Estado.

Dean y Zamora (2021) llaman a Foucault «el último hombre que consumió LSD». Pero no se trata de una aseveración literal —el LSD, entre otras sustancias psicoactivas, se seguirá consumiendo durante los años venideros—, a lo que se refieren los autores es que aquella experiencia psicodélica del filósofo francés en 1975 ocurrió como un parteaguas generacional en dos sentidos: primero, siguiendo la anunciada muerte del hombre en *Les Mots et les Choses* (1966), encontrará, quizás por primera vez, una vía de escape del poder de normalización —también llamado poder psiquiátrico— para “ejercer la autonomía, gobernarse a sí mismo y convertir la vida en una «estética de la existencia»” (Dean y Zamora, 2021, p. 14).¹⁰² Segundo, las prácticas estadounidenses con las que Foucault convive llegan a él de manera tardía, al menos una década atrás existió todo un movimiento social dedicado a impulsar y difundir una liberalización subjetiva cuya agenda incluía el consumo de psicodélicos para elevar la conciencia, por lo que la experiencia en Death Valley se puede considerar la última de la primera ola contracultural en el país. No es coincidencia que la identificación del *homo oeconomicus* en la historia de las gubernamentalidades y, poco después, el interés por la formación subjetiva en el resto de su obra, hayan sucedido tras el episodio estadounidense. Foucault, más que nunca, cimienta sus reflexiones sobre las vivencias que le envuelven en el presente, lo que le vale ser un hijo de su tiempo. Al respecto, cabe preguntar cómo fue que

¹⁰² Traducción propia del inglés. Original: “exercise autonomy, governing himself and turning life into an «aesthetics of existence»” (Dean & Zamora, 2021, p. 14).

llegó a tales conclusiones, qué debió suceder antes y durante sus visitas al país para que pudiera reconocer un arte de gobernar neoliberal. En definitiva, la referencia primera fue la alteración de la conciencia, la autoinducción a un momentáneo y potente estado de irracionalidad. Pero ello no fue un accidente aislado que pudo haber significado lo mismo en otro espacio o periodo de su vida, sino que ocurrió así gracias a la configuración que entonces transcurría y atravesaba la forma en que el ser humano se relaciona con la locura y la voluntad, o sea, el saber médico-psiquiátrico. En la intersección de las coordenadas discursivas que dispusieron el ápice de las elucubraciones biopolíticas se encontrará la razón de fondo que hoy moviliza la descriminalización del cannabis y otras sustancias.

Apenas finalizó la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos comenzó a experimentar una serie de turbulencias políticas que irían en escala hasta la década de 1980. Lo que llama la atención, sobre todo, es que no consistieron en pugnas burocráticas o meramente institucionales, sino que emergieron de plataformas sociales. Partiendo ni más ni menos que de una causa racial, el Movimiento por los Derechos Civiles fijó el modelo de protesta estadounidense que, poco más tarde, retomaron los movimientos antiguerra, hippie y contraculturales en general (Gair, 2007). En cada caso se hallará un ideal de rebelión contra la represión, el abuso de autoridad y el excesivo crecimiento del Estado, pero lo que marcará en el fondo este periodo es la puesta en duda de los dispositivos que norman la relación autorreferencial del gobierno de sí mismo. En el centro de las disputas se encontró la lógica gubernamental neoliberal y el ejercicio de su objeto teórico máspreciado, el *homo aeconomicus*. Es decir que aquellos movimientos sociales tuvieron como propósito, por un lado, limitar el intervencionismo estatal sobre la dinámica natural poblacional y, por otro, reivindicar la autodeterminación individual.

Tal como señala el historiador Christopher Gair (2007), la contracultura puso de manifiesto los límites de las doctrinas nacionales sobre la libertad, a lo cual el Estado

respondería, en primera instancia, con violencia, pero terminaría por ceder considerablemente el espacio en que ejerce el poder soberano. El sujeto, empresario de sí mismo, decidirá entonces sobre su propia conducta. Se extiende un arte de gobernar que encara directamente la verdad económica neoliberal con la autoridad estatal, pero que no se limitará a reordenar la política, sino que requerirá igualmente la modificación de otros saberes. La misma conmoción normativa contenida en los movimientos contraculturales de los sesenta atraviesa las teorías y herramientas metodológicas con que se conoce al ser humano. Destaca el caso de la psiquiatría que, a pesar de su ascensión al estatus de ciencia, no se resiste al debate por el gobierno de los vivos. Pocos años tenía que la corriente neuropatológica higienista fuese relegada gracias tanto a la desestimación degeneracionista como por la medicalización psicofarmacológica de la disciplina. Así pues, la variable de la libertad subjetiva repercutirá en la consolidación científica del poder psiquiátrico.

El historiador Lucas Richert (2019) explora los puntos nodales en que la psiquiatría y la medicina se vieron interceptadas y afectadas por las afirmaciones provenientes del espectro político contracultural. Un primer nivel de análisis corresponde a la repolitización de la institución psiquiátrica, empezando por las bases comunales en que se dividían y reunían los médicos estadounidenses según sus intereses, hacia la cúpula de la American Psychiatric Association (APA), organización encargada de regular el enfoque y los objetivos de la disciplina científica. Desde 1965 aparecieron diversos subgrupos o camarillas cuya agenda partía de una posición crítica respecto a la práctica psiquiátrica de los últimos años. Los afrodescendientes y las feministas abrieron la discusión, pero será con la camarilla liberal en 1969 —donde se reunirán también las anteriores—, más tarde renombrada camarilla radical, que las inquietudes acumuladas durante la década encuentran un punto general de apoyo con el cual difundir y efectuar cambios en torno al discurso operante de la enfermedad mental. Las tensiones dentro de la APA, sostiene Richert (2019), retrataban las divisiones de la sociedad

norteamericana, incluso cuando parecía haber un consenso en las facciones radicales, con frecuencia sucedían desencuentros. Con todo, lo más importante fue el prevalente reconocimiento de la terapéutica de la locura como una actividad política íntimamente relacionada con la dinámica social. De hecho, dentro de la problematización del poder psiquiátrico se encontraron críticas provenientes de distintos contextos: de la desigualdad racial a la sistematización patriarcal de la mujer en la medicina, pasando por la complicidad bélica y militar de la disciplina, la patologización de la homosexualidad y la criminalización del consumo de sustancias psicoactivas.

El higienismo apeló a la politización de la enfermedad mental en su momento, aunque lo hizo a través de la experiencia clínica y, como ya se ha comentado, fracasó en su intento por influir en campos del saber biológicamente normativizados (Salazar, 1938; Ríos, 2017). En cambio, la controversia manifestada por las camarillas radicales y liberales en 1969 proceden ya no de una pretensión científica, sino de factores plenamente sociales (Richert, 2019). La reconfiguración del poder psiquiátrico surge de una gubernamentalidad neoliberal, con la cual se desarrolla toda una proposición económico-política del sujeto (*homo aeconomicus*). Sólo entonces podrá entenderse la etiología de la enfermedad mental bajo un contexto sociopolítico y no únicamente como una condición inherente de la naturaleza. Por supuesto que esto repercutió en la subjetivación del consumidor de drogas, siendo característico el caso de la marihuana, pero antes es importante subrayar dos ingredientes para comprender de qué manera el caldo de cultivo contracultural logró la transformación que el higienismo no pudo.

Debemos recordar, primero que nada, los dos procesos que Foucault (2020) identifica tras el descubrimiento del cuerpo neuropatológico. La despsiquiatrización, puesto que busca un desplazamiento del poder psiquiátrico, encontró en la psicofarmacología y las neurociencias una herramienta para efectuar un plan de trabajo científicamente consolidado. Sobre los pasos materialistas del degeneracionismo decimonónico, la relación fisiológica de la locura rebasaría

los límites genéticos para colocarse entre la química cerebral y la farmacología de determinadas sustancias que, si bien no curaban totalmente la enfermedad, por lo menos abolían los síntomas principales (Shorter, 1997). A la par que se investigó la existencia de los neurotransmisores, sus propiedades y los mecanismos mediante los que funcionan, se develaba la forma de modificar su acción al congeniar con otras sustancias. Es así como nacen los primeros antipsicóticos y antidepresivos, abriendo la posibilidad de encontrar una nueva razón biológica en los efectos psicoactivos de las drogas tradicionales (Shorter, 1997). Se atiende a la segunda medicalización de la psiquiatría que, a diferencia de la correspondiente al siglo XVIII, no funda su terapéutica sobre un elemento vegetativo, sino sobre la base de un cuerpo neuropatológico, o sea, funcional y subjetivado.

Desde un punto de vista general, el paréntesis higienista forma parte de ese desplazamiento del poder psiquiátrico, pero la investigación psicofarmacológica terminará por relevar su función científica. Asimismo, a falta de evidencia, se pondrá en duda la capacidad de explicación psicoanalítica. El nuevo objeto sugestivo y cultural en la etiología psicopatológica fue pronto volcado hacia un régimen materialista que, como resultado, verá los primeros pasos de las neurociencias. Sin embargo, a través del movimiento contracultural y su importante influencia en la organización psiquiátrica se observa, durante el mismo periodo, la presencia del segundo proceso que Foucault (2020) denomina antipsiquiátrico. En realidad, la propuesta politizante de las camarillas liberales y radicales, a principios del setenta, reconocía en la psiquiatría una forma de poder que debía ser revertida, con lo cual se llegó a plantear el pasado no medicalizado de la higiene pública, la relación de dominación médico-paciente y la capacidad de la locura para autonombrarse y autoexplorarse. En suma, la psiquiatría radical mantuvo en su núcleo una aficción por anular el poder psiquiátrico que en extremo llegó a sostener una continuidad de corrupción entre el Estado, el asilo y el totalitarismo nazi (Richert, 2019).

He aquí el segundo ingrediente para la restitución de la subjetividad en la psiquiatría, con el cual cierra nuestro análisis histórico-discursivo. La gubernamentalidad neoliberal, desde el final de la Segunda Guerra Mundial, impulsó la legitimación del Estado bajo una tutela económica. La población y los asuntos concernientes a la administración pública se mercantilizan a través de la aparición del *homo oeconomicus* y la sociedad civil, lo que repercute diametralmente en el poder-saber psiquiátrico, eje de conducción gubernamental predilecto. Pero las exigencias formuladas sobre la frugalidad de la intervención estatal en la naturalidad de la dinámica social no fueron plenamente económicas, sino políticas y jurídicas. A grandes rasgos, la contracultura estadounidense apoyó su acción sobre el señalamiento de injusticias expresadas en derechos a cubrir. Así pues, ¿de qué modo se llegó a movilizar todo un aparato legal en favor de un régimen de verdad heterogéneo en sus enunciados y prescripciones, especialmente si lo que se afrontaba era la posibilidad de una tanatopolítica representada por un Estado cuya ley capturaba a los sujetos de derecho en su elemento biológico? La respuesta se encontrará en el discurso de los derechos humanos. Desde el inicio del Movimiento por los Derechos Civiles asomó el recurso a la figura del derecho humano como indicador moral (Kirk, 2020), toda vez que mantuvo una capacidad de inspiración en otros grupos activistas. En ese marco, las agitaciones dentro de la American Psychiatric Association (APA) se debieron en buena parte a la promoción del progreso social y los derechos humanos concernientes al sistema de servicios de salud estadounidense (Richert, 2019).

No obstante, a diferencia de los demás movimientos políticos exógenos al saber psiquiátrico, más que una constante pronunciación o remisión explícita a la Declaración de 1948 y a sus artículos, en el discurso de la psiquiatría radical y liberal sobresalió el fondo y la composición personalista de sus demandas. En ello reside su éxito. Más aún, la disputa central, el interés de toda contraconducta antipsiquiátrica, fue la apropiación del cuerpo. El radicalismo de los profesionistas de la salud mental había causado ya un cambio importante dentro de la

organización de la APA, pero la situación se agudizó cuando afloraron grupos de pacientes y expacientes que criticaban la misma autoridad de la disciplina con una actitud aún más tajante y severa, llegando incluso a oponerse directamente a las camarillas institucionales tan sólo por su asociación con el poder psiquiátrico (Richert, 2019). Fue el Movimiento de Supervivientes de la Psiquiatría quien señaló, más que nadie, la existencia de los médicos psiquiatras como agentes de control social y el abuso al que se sometía a los pacientes por medio de programas gubernamentales que normaban la conducta. Entre los años de 1973 y 1975, el movimiento celebró anualmente la Conferencia sobre Derechos Humanos y Opresión Psiquiátrica (Conference on Human Rights and Psychiatric Oppression), espacio que reunió a activistas y a cualquier afectado que tuviese el propósito de polemizar la violencia asilar y extra-asilar. Gracias a la creciente comunicación entre expacientes, los argumentos contra la psiquiatría y el Estado, en cuanto su garante, se fortalecieron (Richert, 2019). El mayor resultado que arrojó pensar el poder psiquiátrico desde los derechos humanos fue el retorno de la libertad y autonomía personal para determinar la verdad de la enfermedad mental. A pesar del desplazamiento científico que transcurría, el edificio higiénico entero, construido entre los siglos XVIII y XX, fue desmantelado paulatinamente por la negación de la población a actuar según el saber psiquiátrico vigente en nombre de un saber jurídico vanguardista.

La restitución de la persona en la psiquiatría, más que a la consolidación científica, obedeció a una política neo-liberal opuesta a la zoopolítica degeneracionista desarrollada durante el siglo XIX. La forma en que el derecho trasladó la verdad económica de la libertad subjetiva a su propio discurso fueron los derechos humanos y el valor intrínseco de la persona. El objetivo realmente fue desembarazar al Estado de la medicina y la biología, con mayor razón cuando, justamente, transcurría una re-medicalización de la misma disciplina que años atrás había servido a manera de catapulta para colonizar el lenguaje social occidental. En última instancia, la psiquiatría vio deslegitimada su autoridad para normar a los individuos, puesto

que se expuso su trasfondo gubernamental anticientífico. Por esta razón, en torno a la locura emergieron diversas creencias y explicaciones inclinadas hacia lo mágico, lo oculto y lo religioso, las cuales debían ser mermadas por el bien del poder psiquiátrico (Richert, 2019). La respuesta en ningún modo fue definitiva, renunciar tan siquiera parcialmente a la captura discursiva del loco dejó de ser una tarea puramente médica y comenzó a adquirir tintes abiertamente políticos. Después de todo, cada vez que se planteó la despatologización de una enfermedad mental cualquiera, se empalmó la necesaria descriminalización de una conducta o, en todo caso, la protección de un derecho.¹⁰³

Si no el más importante, la problematización del consumo de drogas es un caso representativo del giro gubernamental en la época. Al momento que se presenta la crisis referente al proceso antipsiquiátrico, circulaban en la sociedad norteamericana sustancias psicoactivas de reciente creación o descubrimiento cuyos efectos psicológicos fueron asociados a estados espirituales más que a un desequilibrio irracional. Entre esta nueva categoría, pronto nombrada «psicodélica» o «enteogénica», destacó el ya mencionado LSD y la psilocibina — contenida en las setas de distintas especies de hongos como la *Psilocybe Cubensis* o *Psilocybe Mexicana*—. Siguiendo a Richert (2019), llama la atención que estas drogas fueron tomadas como un puente entre los modelos terapéuticos de la psiquiatría y el retorno religioso prepsiquiátrico de la locura. Nuevamente, la presencia de un elemento subjetivo en el ser humano, sin reservas espiritual en este caso, retó al saber médico predominante y a su capacidad para dirigir a los individuos. Pero el cuestionamiento no se limitó a la nueva generación de drogas, también se suscitó un replanteamiento del consumo de sustancias en torno a las que se había construido el fenómeno de la toxicomanía, plantas y derivados antaño conocidos. La marihuana tomó un papel fundamental al respecto, puesto que sirvió como punto intermedio entre la

¹⁰³ Richert (2019), por ejemplo, ahonda en el caso de la psiquiatrización de la homosexualidad que, tras una serie de señalamientos con base en el discurso de los derechos humanos respecto al diagnóstico, dejaría de ser considerada una enfermedad mental en 1973.

psicodelia y la enfermedad mental. Es decir, seguía aún bajo el dominio discursivo psiquiátrico y la condición criminal estatal, pero su consumo se convirtió en una conducta gubernamental, especialmente desde la década del sesenta. Y fue así gracias a que tejió uno de los objetivos más importantes de los movimientos contraculturales: encontrar la forma de que el individuo y la sociedad civil fueran menos gobernados por un poder soberano potencialmente totalitario. Partiendo del marco degeneracionista de la toxicomanía, la marihuana se presenta, efectivamente, como una droga capaz de causar una locura espontánea y temporal —lo que la diferenciaba de la adormidera o la coca—; sin embargo, el sentido de esa locura se invierte desde 1960, ya no será causa de psicopatologías, sino de una liberación de carácter personal.

En México ocurrió una evolución semejante. Schievenini (2018) incluso alcanza a señalar que, tras la controversia higienista y la disidencia de Salazar Viniegra, el debate en torno a la marihuana será retomado hasta la década de 1960 y principios de 1970, cuando su consumo se extendió en la juventud mexicana según la tendencia global de liberalismo y subversión. En la revista *Criminalia*, continúa Schievenini (2018), fueron publicadas decenas de artículos que exhibieron una preocupación por el aumento en el consumo de marihuana, LSD y hongos alucinógenos, influencia del movimiento hippie y contracultural estadounidense. Todo ello sucedía en el momento en que el sistema jurídico nacional impulsaba la criminalización de los consumidores, la violencia por la lucha contra las drogas se agudizaba y el narcotráfico crecía de forma agigantada (Astorga, 2016; Smith, 2021). El telón de fondo que determinó la política prohibicionista y que, de hecho, entrelazó oficialmente la situación del gobierno de México con el de Estados Unidos fue la Convención Única de Estupefacientes de 1961, un instrumento diplomático internacional que organizó los objetivos de la política racial de drogas en un mismo sentido.

En la primera mitad del siglo XX se llevó a cabo un número de reuniones entre países de todo el globo para fomentar y compartir las preocupaciones por el fenómeno del consumo

de drogas y sus efectos en la salud pública, con las cuales se establecieron tratados para la fiscalización de la materia con tendencias políticas completamente degeneracionistas (Schievenini, 2018). Como parte de los acuerdos, fueron creados grupos de estudio con la finalidad de ahondar en los problemas que cada sustancia en particular implicaba desde los contextos más locales, correspondientes a cada país, hasta el panorama general internacional. Entre ellos se encontrará el Subcomité del Cannabis, creado en la década de 1930, el cual “trató de recopilar indicadores y datos sobre el rol mercantil y la peligrosidad de este género botánico en distintas regiones y a nivel global” (Schievenini, 2018, p. 531). Las investigaciones resultantes, realizadas desde un saber psiquiátrico anatomopatológico, expresaban la certeza de que el cannabis causaba enfermedad mental. Cabe destacar —esto lo menciona Schievenini— que en los pronunciamientos y recomendaciones del subcomité se utilizó el término «adicción» antes que el de toxicomanía. Este es, probablemente, el origen de un reemplazo conceptual en la comunidad psiquiátrica hispanohablante, pues, en el idioma inglés, el uso más común para designar la nosografía toxicómana fue el de «*drug addiction*».

El Subcomité del Cannabis desaparecerá tras la Segunda Guerra Mundial, quedando a cargo del estudio de la planta otras instituciones como la Comisión de Drogas Narcóticas y el Comité de Expertos en Drogodependencia de la Organización Mundial de la Salud (Schievenini, 2018). Durante las décadas posteriores, Estados Unidos tendrá tal poder geopolítico que podrá imponer su agenda en varios niveles, incluyendo la política de drogas prohibicionista global (Schievenini, 2018). Paradójicamente, Estados Unidos fue el epicentro de la crisis del poder psiquiátrico a la vez que el principal impulsor del paradigma prohibicionista. La Convención Única de Estupefacientes de 1961,¹⁰⁴ que establecería la pauta internacional definitiva en materia de drogas, vigente hasta nuestros días, tuvo el propósito de

¹⁰⁴ La Convención será complementada por otros dos instrumentos internacionales también vigentes hoy en día: la Convención Sobre Sustancias Psicotrópicas de 1971 y la Convención de las Naciones Unidas contra el Tráfico Ilícito de Estupefacientes y Sustancias Psicotrópicas de 1988 (Schievenini, 2018).

impedir cualquier uso de sustancias psicoactivas, excepto por dos casos excepcionales: bajo un estricto régimen de control, los países podrían solventar el uso médico y el científico, emparentados entre sí. No obstante, de 118 «estupefacientes» clasificados según el modelo psiquiátrico de la «adicción», el cannabis fue de los pocos que se incluyeron, primero, dentro de la Lista I, compuesta por las sustancias con nulo uso medicinal y propiedades altamente adictivas y, luego, en la Lista IV, que de la Lista I consideró las sustancias más nocivas de todas (Convención Única de 1961 Sobre Estupefacientes, 1961). En principio quedó estipulado que el cannabis no tenía ningún valor terapéutico ni uso medicinal, lo que afianzó su criminalización; sin embargo, quedó todavía abierta la posibilidad de regular su uso en caso de que llegaran a demostrarse tales capacidades paliativas: “Las naciones firmantes aceptaron que las regulaciones estipuladas en los objetivos de esta Convención dependerán de los datos que cada país o que la OMS proporcione en el futuro” (Schievenini, 2018, p. 569).

El Estado apoya su poder sobre un tipo de veridicción científica. De ahí una serie de problemas referentes a la esfera de la política de salud pública en relación con los individuos. Primeramente, en Estados Unidos, pero también en el resto del mundo, la confrontación entre, por un lado, el proceso de despsiquiatrización representado por la psicofarmacología y, por el otro, el proceso antipsiquiátrico que como consecuencia alimentó el uso alternativo y espiritual de sustancias psicodélicas, incluyendo al cannabis, derivó en una reordenación del poder-saber psiquiátrico y la pesquisa psicopatológica. Hubo una modificación profunda respecto a cómo se concebía el consumo de sustancias, sus efectos y lo que se conocía hasta entonces acerca de la toxicomanía. Reiteramos, esto no se debió tanto a una movilización interna al estudio clínico psiquiátrico, sino a la restitución de la persona —en cuanto ente excedente a su pura corporalidad— y con ello de la sustancia del horizonte político moderno.

En 1964, el químico Raphael Mechoulam logró aislar por primera vez la molécula delta-8 tetrahidrocannabinol, popularmente conocida como THC, el elemento propiamente

psicoactivo contenido en la planta de cannabis (Gaoni y Mechoulam, 1964). Mientras tanto, para 1969, el Comité de Expertos en Drogodependencia de la OMS mantenía su postura respecto a la peligrosidad del cannabis y en 1971, una vez celebrada la Convención Sobre Sustancias Psicotrópicas, con la cual se pretendió complementar a la de 1961 —Convención única de Estupefacientes—, recomendó que el THC fuese una sustancia que requiere ser controlada estrictamente, pues representaba un riesgo para la salud pública y no tenía ninguna función terapéutica (Richert, 2019). Fieles a las condiciones regulatorias propuestas diez años antes, la comunidad internacional, encabezada por Estados Unidos, apeló a la veridicción científica para justificar la permanencia de la prohibición. En todo caso, lo que secundó su decisión fue el conocimiento psiquiátrico tradicional en torno a la adicción, que era completamente convergente con la política racial de drogas. Sin embargo, los hallazgos más recientes sobre los efectos del cannabis comenzaban ya a refutar no sólo la patologización del consumidor, sino sobre todo la criminalización. La novedosa información provino, primero, de los círculos de la psiquiatría radical, espacio que supo atender e integrar las afirmaciones del movimiento contracultural en relación con la locura: no sólo médicos, psicólogos y psiquiatras como Paul Lowinger, Timothy Leary y Ronald David Laing se pronunciaron contra la patologización del consumidor de drogas en general, sino también otros como David E. Smith y Stanley Yolles criticaron severamente las bases científicas de la política de cannabis (Richert, 2019). Más aún, debido al intenso debate, a lo largo de la década de 1970 países de todo el mundo como Australia, Reino Unido, Canadá, Países Bajos y el mismo Estados Unidos promovieron una serie de investigaciones públicas, independientes entre sí, respecto a las consecuencias sociales del consumo de marihuana, todas las cuales concluyeron por igual que la criminalización era contraproducente y debía reducirse drásticamente (Room, 2013). Finalmente, a partir de este conjunto de cuestionamientos, la política de drogas global comenzó a tener matices en las legislaciones nacionales, tan sólo dentro de Estados Unidos, entre 1973

y 1978, la carga penal sobre la posesión de cannabis fue considerablemente rebajada en doce demarcaciones (Richert, 2019). Asimismo, entre 1975 y el 2000 figuraron regulaciones análogas a nivel nacional en países como Australia, Países Bajos, Italia, Francia, Colombia, España, Alemania, India, Dinamarca y Portugal (Room, 2013).

El punto concluyente de la transformación en el saber-poder psiquiátrico sucederá en 1984, cuando el estadounidense Norman Zinberg publique el hasta hoy reconocido ensayo *Drug, Set and Setting*, con el cual se establece el mayor precedente actual en el estudio del comportamiento inducido por sustancias psicoactivas. A grandes rasgos, Zinberg recupera implícitamente la estructura personalista que Leopoldo Salazar Viniegra y el higienismo habían propuesto para solventar la falta de evidencia que permitiera una nueva comprensión neuropatológica del consumo de drogas. Se reinserta un elemento cultural y subjetivo dentro de la etiología de la enfermedad mental toxicómana, o bien, a estas alturas, adicta. En consecuencia, una brecha de libertad individual habilitó la despatologización parcial del consumidor de drogas, tal como sucedió 40 años antes, pero esta vez por haberse plantado como una fuerza política contraconductual frente al poder psiquiátrico. El resultado quedó, no obstante, a reserva del conocimiento producido por el saber médico: es justamente por esta contraposición discursiva que la investigación psicofarmacológica en torno al cannabis, durante las décadas de 1960 y 1970, descubrió otra forma de interpretar los efectos de su consumo y el Estado, obligado a probar su gobierno bajo la lupa científica, tendió a preguntarse por los límites de la administración pública de la salud (Richert, 2019). En el fondo, *Drug, Set and Setting* fue la obra que dio por fin una forma teórica organizada y definida a los nuevos elementos subjetivos en la toxicomanía que la psiquiatría integró a partir de la crisis antipsiquiátrica.

Con rapidez, el uso de LSD y la psilocibina como alternativas terapéuticas contra distintas psicopatologías llevó a problematizar la razón por la que el Estado prohibió la mayor

parte de las drogas. La defensa social y la higiene pública, en suma, el poder psiquiátrico, fueron todos interpelados por una cuestión fundamentalmente neoliberal que dirige la discusión sobre la política de drogas desde 1970 y se hace presente todavía hoy: ¿Hasta qué punto un gobierno debe controlar el acceso a sustancias psicoactivas? (Richert, 2019). Una pregunta que se inserta en un espacio gubernamental donde la autoridad y la libertad individual forcejean sobre la construcción del sujeto, que por núcleo tiene la única certeza necesaria para la economía y la política de posguerra: el derecho humano y, específicamente, el libre desarrollo de la personalidad. El mecanismo a través del cual se procesó la respuesta para cada caso fue la naciente bioética, misma que ayudó a relativizar el correlato entre cannabis, locura y violencia. En un contexto que se mostraba ya pos-degeneracionista, la colonización biológica del léxico jurídico-político se retraía y los dominios de saber volvían a su aparente heterogeneidad, por lo que hubo la imperante necesidad de encontrar un medio a través del cual hacerlos conectar y dialogar según las condiciones del neoliberalismo.

La bioética aparece como un campo multidisciplinar con la función de resolver dilemas morales relacionados al avance de las ciencias biomédicas (Jonsen, 2004). Tal como hemos visto, el objetivo gubernamental más importante para el pensamiento de la segunda posguerra fue la restitución de un elemento espiritual o racional en el ser humano. En definitiva, la deconstrucción racista de la política que había encadenado al hombre con su condición corpórea reveló la importancia de otorgar responsabilidad moral a todo individuo. A partir de ese momento y en función del dispositivo de la persona, la acción social se devuelve en sí misma hacia un área excedente de la naturaleza. Se entiende, por tanto, cómo la técnica científica establece una relación con el individuo y la especie más allá de la sola fundamentación sobre la norma biológica, mostrándose en muchas ocasiones contradictoria. Ese cambio radical constituye la condición histórica de posibilidad de la bioética. En principio tuvo el propósito de servir a profesionales de la salud cuya posición exigía tomar decisiones

prácticas, aunque pronto involucró aspectos macrosociales. En ese sentido, logró que tanto filósofos como teólogos, en conjunto, no sólo plantearan problemas para instruir a los futuros médicos o psiquiatras en los cursos universitarios (Jonsen, 2004), sino también las dificultades que implica la administración pública de la vida.

Desde el setenta se debatió constantemente la compatibilidad entre el derecho y la medicina gracias a una nueva concepción ontológica del ser humano. El dispositivo de la persona se instala en las humanidades para desentrañar nuevas condiciones éticas en torno a la vida, aunque esto significó no más que otra forma de apropiación. El cuerpo ya no era más del Estado, sino de la persona. En consecuencia, si antes los avances científicos se encontraban al servicio eugenésico del colectivo, ahora tropezarán con la autoridad del sujeto y la voluntad individual expresadas en la figura jurídica del derecho humano. Ese es justamente el marco de saber antipsiquiátrico que el movimiento contracultural estadounidense hará florecer y que el poder psiquiátrico terminará absorbiendo junto con la re-medicalización psicofarmacológica. La política racial de drogas pierde validez porque deja de tener una base gubernamental degeneracionista con la cual obrar. En cambio, la gubernamentalidad neoliberal ayudará a separar y definir los límites entre la política y la biomedicina, así como la forma en que deben comunicarse.

La marihuana entró rápidamente en la discusión bioética por tener la pauta de consumo con mayor oscilación entre la toxicomanía y la psicodelia. El punto de contacto más estrecho entre la psiquiatría anatomopatológica y la psiquiatría neuropatológica, entre el cuerpo vegetativo y el cuerpo neuro-vegetativo, fue el cannabis. Si Norman Zinberg, en 1984, pudo proponer una estructura neurológica para explicar los efectos del consumo de drogas en términos subjetivos, fue gracias, al menos en gran parte, a las investigaciones pertinentes al cannabis llevadas a cabo durante la década anterior. Y si la puesta en duda del prohibicionismo llevó a plantear nuevas interrogantes respecto al consumo de cannabis, sobre todo en círculos

de la psiquiatría radical, fue por su uso contracultural. La división de la función psicológica frente a la farmacología de la sustancia, resumida en el título *Drug, Set and Setting*, obedeció a la misma división ontológica en el individuo que difundió el dispositivo de la persona. En este sentido, la relativización de la relación entre la marihuana, la locura y el crimen fue producto de una problematización ética personalista respecto a los procesos vitales. En específico, el Estado tuvo que adoptar una posición de moderación en torno al ejercicio de su poder soberano al delimitar hasta qué punto el cuerpo de un individuo le pertenecía o no. La libertad de elegir acceder a la experiencia de la sin-razón por medio del consumo de cannabis ha sido uno de los principales resultados del discurso de derechos humanos.

Resumiendo lo visto en este último subcapítulo, digamos que el auge de la gubernamentalidad neoliberal, tras el fin del nazismo, dinamita una subjetivación económica del ser humano, la cual es traducida al saber jurídico a través del discurso de derechos humanos y su contenido personalista, motor de los movimientos sociales y contraculturales que, particularmente en Estados Unidos, cuestionan la operatividad de una zoopolítica y la autoridad de un Estado potencialmente totalitario. Esa misma conmoción normativa repercute en la consolidación científica del poder psiquiátrico, fase ateniende al descubrimiento del cuerpo neuropatológico. El entrecruzamiento de la despsiquiatrización y la antipsiquiatría se expresa significativamente en la paulatina despatologización y descriminalización del consumidor de cannabis, aun cuando el paradigma prohibicionista siguió avanzando. No sólo se replantearon las razones por las que el consumo de drogas podría causar algún tipo de psicopatología, sino también el papel del Estado como administrador de la salud pública. Finalmente, la nueva psiquiatría, fundada sobre las bases de la psicofarmacología y las neurociencias, internaliza la demanda personalista de la psiquiatría radical o liberal a través del elemento subjetivo en la explicación etiológica de la adicción. Como resultado, veremos aflorar a la bioética, disciplina moderadora entre el poder del Estado, la técnica científica y la autonomía personal.

Conclusiones: Descriminalización de la persona consumidora de marihuana.

En esta investigación hemos elaborado una genealogía que muestra los discursos y prácticas que atraviesan la subjetividad del consumidor de cannabis. Partimos de un diagnóstico presente, con el cual encontramos una dualidad: por un lado, la marihuana es una sustancia psicoactiva todavía severamente criminalizada por el Estado, mientras que, por otro lado, se presentan durante las últimas décadas una serie de esfuerzos civiles que plantean su descriminalización. Nuestro objetivo general ha sido el de trazar la procedencia de tal realidad contradictoria, toda vez que hemos tratado de responder una cuestión fundamental: ¿por qué el derecho humano al libre desarrollo de la personalidad suspende la preeminente criminalización del consumidor de marihuana? La exploración histórica del cannabis en México desde una perspectiva biopolítica, plasmada en las páginas precedentes, nos ha permitido descubrir la preminencia y entrecruzamiento de los distintos campos de saber que componen la verdad de su consumidor. Entendemos ahora que la actualidad del cannabis se debe al intercambio léxico entre disciplinas que van de la biología, la medicina y la psiquiatría a la filosofía, la antropología, la economía y el derecho. Este mismo intercambio nos permite constatar la presencia de un dispositivo de la persona, el cual, bajo la forma reciente del derecho humano, revierte efectivamente la configuración de una política de drogas con fundamento y límite en el cuerpo para devolver al consumidor de cannabis la capacidad de dominio de sí mismo o autodeterminación. Abonando a la resolución del objetivo y pregunta general, la segunda parte de la presente tesis se ha planteado la pregunta: ¿cómo se ha consolidado la subjetividad del consumidor de marihuana en México? Respondemos con la siguiente conclusión.

La mayor parte de la historia moderna del cannabis en México se ha escrito gracias al ímpetu de determinar y dirigir la conducta. Primero, bajo el yugo del cristianismo y según las reglas de un poder pastoral, en el que la práctica ritual y el modo de vida material se constituyen

como condición necesaria para el adecuado estatus espiritual del ser humano frente a dios. Pero es en el siglo XVIII, tras una profunda transformación en la forma del poder, que el cannabis se emparenta con un nuevo objeto, la enfermedad mental. La verdad sobre el consumidor de marihuana será dicha por un saber médico y un poder psiquiátrico que muy pronto harán de la política y el derecho un campo de batalla biológico. El conjunto entero de las drogas tendrá un lugar preponderante en la discusión degeneracionista por la pérdida de la voluntad y la razón características del ser humano.

Cuando la normativización biológica de la ley jurídica llegó a su límite, toda actividad humana tuvo por fundamento la composición orgánica del cuerpo y su linaje. En México, nuestra relación con el entorno ecológico y, en particular, el consumo de sustancias que alteran la racionalidad siguió en buena medida los pasos eurocéntricos que derivarían en la tanatopolítica nazi. Una política racial de drogas encadenó al consumidor de cannabis con los instintos atávicos que cualquier ser humano degenerado podría haber tenido. En ello radicó el doble movimiento de patologización y criminalización del «marihuano». Las consecuencias son conocidas y llegan al presente con una fuerza aplastante: primero, la «guerra contra las drogas» y, más tarde, la «guerra contra el narcotráfico» son el resultado de una gubernamentalidad eugenista que volcó un problema anatómico a niveles epidemiológicos.

La genealogía del consumidor de marihuana nos ha llevado a evaluar el papel de la toxicomanía como punto medio con el que la política de salud se apoyó para convertirse en una política de seguridad. Siguiendo a Oswaldo Zavala (2022), sabemos que el concepto de «seguridad nacional», presentado en 1947 por el Congreso de Estados Unidos, se ha internalizado en México para permitir principalmente un reordenamiento de la fuerza militar en la esfera civil al servicio del estado de excepción permanente. Ello ha permitido que el Estado demarque la forma en que conviene atender el problema de la ingobernabilidad en sentido tanto individual como colectivo. El mayor logro de la psiquiatrización del consumidor

de drogas ha sido lo que Zavala llama «narconarrativa», una racionalidad gubernamental que permite crear el fenómeno del narcotráfico tal como lo conocemos hoy. Por tal, lo que en la década de 1940 se consolidó como una zoopolítica y una política racial de drogas es todavía vigente. No obstante, la investigación genealógica permite ver cómo, durante la década de 1960, sucede un importante retraimiento de la ciencia psiquiátrica frente a una gubernamentalidad neoliberal. Es así como se presenta, a finales del siglo XX y principios del XXI, una demanda política por la descriminalización y despatologización del consumidor de cannabis, encabezada por el discurso de derechos humanos en disconformidad con el aparato jurídico mexicano.

Si hoy el ordenamiento del consumidor de marihuana experimenta un retorno de la política de seguridad a la política de salud, es gracias al dispositivo de la persona que se moviliza bajo un arte de gobernar neoliberal. Pero esa simple afirmación guarda, más allá de un supuesto progreso civilizatorio, una historia discontinua y contradictoria que ha pretendido normar las fuerzas vitales contenidas en el ser humano. La genealogía permite conocer el poder que marca al cuerpo, lugar de inscripción de los sucesos. Y como tal, ya sea en el caso de la psiquiatría o la medicina, es el cuerpo quien está siempre en el centro del saber que forma la verdad sobre las drogas. La vida se comprende bajo la forma del cuerpo. Por lo tanto, la actual legislación en materia de cannabis, la introducción de la perspectiva de derechos humanos en el paradigma prohibicionista y la inoperatividad discursiva que tal hecho revela es una cuestión históricamente biopolítica.

En México, el proceso institucional para la descriminalización del cannabis surge, en buena medida, de los esfuerzos de la sociedad civil por implementar un modelo de regulación alternativo. Entre 2014 y 2018 fueron presentados cinco amparos referentes a la prohibición del cultivo y consumo de cannabis, los cuales resultaron en la declaratoria de inconstitucionalidad de un cierto número de artículos contenidos en la Ley General de Salud

(SCJN, 2018). Las directrices de tal decisión fueron dos: principalmente, la protección del derecho al libre desarrollo de la personalidad, pero igual de importante fue el saber psicofarmacológico acerca del cannabis. Tal como Schievenini y Tarello (2022) sostienen, “los pilares legales del paradigma prohibicionista en México comenzaron a ser derrotados mediante argumentos científicos” (p. 298). Partiendo de una psiquiatría neurológica, o sea, pos-degeneracionista, el viejo «marihuanismo» y su pariente nosográfico, la toxicomanía o adicción, dejan de tener sentido al momento de comprender los efectos del consumo de cannabis. En su lugar, la descripción de lo que aún se podría considerar una «enfermedad mental» se ha vuelto un debate medianamente abierto en el que se utilizan términos varios para significar una misma realidad. Por ejemplo, la quinta edición del Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales (DSM V) opta por referirse a la «abstinencia» o la «intoxicación» (American Psychiatric Association, 2014), mientras que la undécima edición de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE 11) habla de un «uso nocivo o perjudicial» (Organización Mundial de la Salud, 2019). Asimismo, médicos, psiquiatras e investigadores mexicanos, como de la Fuente et al. (2015), adoptan una clasificación de los usuarios de marihuana que considera un «consumo problemático». Pese a ello, en todos los casos citados, el factor que determina la aparición de una enfermedad mental relacionada con el consumo de marihuana es el contexto social. En consecuencia, podemos afirmar que las razones para explicar una posible psicopatología en los consumidores son profundamente personalistas.

En el camino a la descriminalización del consumidor de cannabis también sucede un proceso de despatologización. No es posible comprender la intensidad del discurso de derechos humanos, al momento de irrumpir en el paradigma prohibicionista, sin la disposición psiquiátrica para otorgar un grado de autonomía a la locura. Lo mismo aplica en sentido inverso, el elemento personal en el poder psiquiátrico no puede entenderse sin tomar en cuenta

su causa económica y política. El caso de la declaratoria de inconstitucionalidad de la Ley General de Salud revela la forma en que opera tal conjunción: la desproporcionalidad de la prohibición consiste en la falta de evidencia científica que compruebe la afectación negativa del consumo sobre la persona, mientras que la mera existencia de la persona propicia un cambio en el estudio e interpretación clínica de los trastornos psiquiátricos por sustancias psicoactivas. Es justamente ese inédito marco epistemológico el que la bioética se encargará de hacer funcionar coherentemente, teniendo siempre al centro de cualquier discusión el valor de la dignidad humana tal como la Declaración de 1948 lo formuló.

El principio que la sociedad mexicana presentó ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y que enseguida sería tomado como un derecho fundamental tiene su origen, una vez más, en la Alemania de posguerra. Schievenini y Tarello (2022) trazan su trayecto histórico: el «derecho al libre desarrollo de la personalidad» fue nombrado por primera vez en la Ley Fundamental de la República Alemana de 1949, cuyo contenido reflejaba la estructura política del tiempo —sin lugar a duda ordoliberal (neo-liberal)—. La SCJN, en el caso del consumo de marihuana, retoma ese derecho e inclusive exacerba su valor, acrecentando con ello la verdad de la voluntad humana, que implica a su vez un espacio de libertad para actuar y elegir. De ahí que el Estado deba delimitar su relación respecto al individuo con base en la frugalidad de gobernar.

Pero el telón de fondo que permitió tal argumentación no sería sólo su fuente propiamente política y liberal, sino el desmantelamiento de la psiquiatría anatomopatológica. El aparato de justicia mexicano decidió así porque no asumió “que la marihuana tiene un solo efecto tóxico y una finalidad indeseable en el individuo, sino que tuvo que recurrir a la relación de una persona con otra, al entendimiento de su desarrollo en una comunidad específica” (Schievenini y Tarello, 2022, p. 308). De hecho, el consumo deja de ser problematizado en términos degeneracionistas y se admite como una cuestión concerniente a la política de salud

tras haber la SCJN revisado estudios clínicos y fisiológicos sobre los «consumos problemáticos» de drogas (Schievenini, y Tarello, 2022). La puesta en escena de la persona y, más aún, de un contexto comunitario, intersubjetivo o interpersonal, vincula a las ciencias naturales con las humanidades como no se había visto desde la biologización del saber occidental durante el siglo XIX.

En el año 2016, la Comisión Nacional de Bioética (CONBIOÉTICA), con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), llevó a cabo un seminario en el marco de la venidera regulación del cannabis en el país. Un año más tarde, el conjunto de conferencias sería publicado, a manera de obra colectiva, bajo el título *Bioética y Salud Pública en la Regularización de la Marihuana* (Ruíz de Chávez, et al., 2017). Con ella se sintetiza la base discursiva de una política de drogas ya no racial, sino humanista. Cualquier conocimiento producido sobre el consumidor de cannabis debe partir de la perspectiva de derechos humanos y el respeto a la autonomía y libertad individual. Igualmente, el modelo de administración que supere al prohibicionismo tendrá que ubicar al consumo de drogas como un problema concerniente a la salud pública. El dispositivo de la persona se repliega así en la generalidad del saber en torno a las drogas. En definitiva, aún a pesar de la persistencia tanatopolítica de la «narconarrativa», la gubernamentalidad contemporánea busca un Estado neoliberal. Foucault (2008), de hecho, prevé el nuevo interés de la política de drogas según su propia reflexión de la gubernamentalidad estadounidense en 1979: el fenómeno del consumo de drogas es aprehensible al análisis económico y aparece como un mercado, mientras que el modelo prohibicionista de la década anterior se evidencia como un fracaso. No es viable limitar la producción y suministro de sustancias, sino liberarla y regular según ciertas normas económicas que por verdad primera tendrán la naturaleza del consumidor, que es, ante todo, personalista.

Sin embargo, queda advertir la latencia biopolítica del paradigma liberalizador. Foucault (2008), con el curso de 1979, no plantea el fin de un arte de gobernar y el traspaso a otro, sino la capacidad que tiene el biopoder para convivir en un mismo espacio bajo más de una configuración específica. Eso es, precisamente, lo que llamaré «el nacimiento de la biopolítica», la sobreposición de las racionalidades gubernamentales, su combinación, coincidencia, competencia y conflicto. Cuando hablamos de liberalismo y derechos humanos, no hablamos, por lo tanto, de una política poshistórica como la que propone Francis Fukuyama (2020), sino de la presencia activa del mismo poder que norma la vida desde el siglo XVIII —tentativamente, incluso desde antes—. El libre desarrollo de la personalidad y la descriminalización del consumidor de marihuana guardan en sí mismos una ascendencia tan biopolítica como la del degeneracionismo decimonónico. Esto por una sencilla razón señalada varias veces en el cuerpo de la investigación: tanto en el degeneracionismo como en el personalismo, la vida es cosificada bajo la forma del cuerpo.

La dicotomía biológica que Xavier Bichat descubrió a principios del siglo XIX —aquella de una vida sensorial voluntaria en relación con una vida vegetativa involuntaria— será reproducida con igual magnitud en el nazismo y en el neoliberalismo, con la única diferencia de que el segundo es el inverso proporcional del primero. En ese sentido, el prohibicionismo y el regulacionismo basado en los derechos humanos obedecen a la misma matriz lógica. Esa es la mayor de las reflexiones que la filosofía de Roberto Esposito (2009) puede dejar a la genealogía del consumidor de marihuana. El dispositivo de la persona reproduce la división interna al ser humano entre una parte que es propiamente vida y otra que es más que sólo vida. La persona encuentra dentro de sí una animalidad a la que hay que dominar por medio del espíritu. Y si se ejerce un poder sobre sí mismo, es porque se pertenece a sí mismo. El hombre es cosa por ser cuerpo, mientras que es persona por ser razón (sobre el cuerpo).

Al más puro estilo cartesiano, la *res cogitans* nos salva del mecanicismo concerniente a la *res extensa*. Pero también la vida se instrumentaliza y, por lo tanto, termina generando el efecto indeseado de una tanatopolítica. Esposito (2009) expone los problemas que de ello emanan para la bioética en tanto disciplina que abarca la comprensión de un saber bioespiritual del ser humano. Para ser persona, primero se debe ser cosa, pero no toda cosa puede ser persona. En otras palabras, antes que persona, se es cuerpo, pero no todos los cuerpos alcanzan el estatus de persona. Lo que marca la diferencia, o bien lo que permite pasar de un espectro a otro, es la capacidad individual para distanciarse del cuerpo y lo que representa: la animalidad, el deseo y lo irracional. Entonces, el cuerpo que sí es persona es, simultáneamente, un cuerpo contra-biológico o antinatural y un cuerpo cosificado. Sucede una indeterminación ontológica, evidente, por ejemplo, al ponderar dilemas relacionados con elementos fisiológicos por separado, tal como la transfusión de sangre o la venta de órganos extraídos. Pero lo que inquieta con mayor intensidad de esa realidad transicional es la posibilidad de que existan seres humanos sin personalidad, puesto que no logran demostrarse dueños de sus actos. El consumo de drogas —y la locura en general— encaja en este último aspecto.

Desde las primeras discusiones liberales, precedidas por John Locke y John Stuart Mill, la alteración de la conciencia ha sido fundamental para discutir los límites de la libertad y la voluntad. Tal como Pérez Montfort (2016) señala, existía en el México del siglo XIX una creciente preocupación por los individuos que, bajo los efectos de la embriaguez, dejaban de ser los autores de su conducta. Con el auge del degeneracionismo, la libertad adquiere un nuevo matiz y el espíritu acaba por confundirse con su trasfondo biológico. En consecuencia, el consumidor de drogas es patologizado y criminalizado. Se podría creer que, tras la aparición del derecho humano, el saber jurídico-político moderno finaliza con la tendencia a despersonalizar al entonces toxicómano o adicto, pero, por lo visto, ocurre lo contrario.

Desde su aparición en 1948, el eje rector de los derechos humanos, antes que ser una idea definida de una vez por todas, se ha encontrado en constante interpretación y expansión. En particular, la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad (2006) ha pretendido reformular la personalidad en términos que superen el paradigma que subordina el cuerpo a la razón. Sostiene que la persona se construye en comunidad y no es la cognición individual, sino la interdependencia subjetiva quien dispensa los elementos para efectuar la responsabilidad moral y jurídica (Quinn & Arstein-Kerslake, 2012). No obstante, parece que la Convención, más que librarse del dispositivo de la persona, lo traslada a un nivel macrosocial, en el que la capacidad administrativa de un Estado o, en otras palabras, la soberanía, habilita la esencia conductual de los miembros de la población. La separación individual se revela colectiva. ¿Acaso puede funcionar una sociedad donde sólo habita la locura?, si el «consumo problemático» de drogas llegara a un nivel exorbitante, ¿esa sociedad satisface aún los criterios de autogobierno y libertad o, por el contrario, es una población animal, un conjunto de cosas?

La declaratoria de inconstitucionalidad de la Ley General de Salud en México puede tomarse en sentido análogo. Es decir, cabe preguntar en qué medida el derecho al libre desarrollo de la personalidad no dilata la capacidad misma de la persona para autogobernarse, tanto así que alcance a abarcar la alteración de la conciencia con sustancias psicoactivas y, en este primer caso, con cannabis. Atender al saber psicofarmacológico fortalece dicho argumento, más aún cuando se reconoce su recorrido biopolítico. La psiquiatría anatomopatológica, por necesidad jurídica, abre las puertas a la política racial de drogas bajo la misma lógica que llevó al nazismo. Constituye una inversión del dispositivo de la persona, encadena, como lo dice Lévinas (2001), el espíritu al cuerpo. El valor del ser humano está condicionado por su cualidad fisiológica, que es, en última instancia, racial. De ahí la división no sólo entre organismos sanos y degenerados, sino también entre cuerpos sociales aptos y

cuerpos sociales enfermos. La psiquiatría neuropatológica, por exigencia neoliberal, abre paso a una política de drogas con base en los derechos humanos, restituye el dispositivo de la persona en el horizonte político moderno y devuelve la libertad al individuo. Sin embargo, pensar al consumidor de cannabis desde el espectro de lo personal, o sea, partir de una división entre razón y cuerpo, permite, asimismo, distinguir grados de personalidad o, como los estudios indican, tipos de consumo —de los normales a los problemáticos—. En este sentido, no podemos negar que la estratificación entre miembros dignos e indignos en la sociedad se halla extinto del todo, existe todavía una potencial tanatopolítica en nuestra gubernamentalidad. La herramienta discrecional a través de la cual funciona es la bioética, ya no en calidad de subdisciplina filosófica, sino de tecnología biopolítica. De los dilemas morales que puede encargarse, la necesidad de definir los límites de la intervención estatal sobre la conducta de los consumidores es el más importante para el control epidemiológico de la enfermedad mental. No se trata, entonces, de proteger a la persona del poder y el abuso, como de distinguir qué vida es merecedora de ser vivida. Si ese es el caso, valdría analizar la forma en que la presencia de la llamada «narconarrativa» se manifiesta no sólo a pesar, sino a través y en razón de una política de drogas regulatoria pro-derechos humanos.

Referencias.

- Academia Mexicana de la Lengua. (2017). *¿Qué significa la voz teporocho?* Recuperado de:
academia.org.mx/esp/respuestas/item/teporocho
- Agamben, Giorgio. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo Editora.
- Agamben, Giorgio. (2019). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. (1.^a edición).
Editorial Pre-textos.
- Alcántara Duque, Laura. (2017). *El Hospital Federal de Toxicómanos. El Departamento de Salubridad y la Prohibición, 1920-1940*. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Atakan, Zerrin. (2012). Cannabis, a complex plant: different compounds and different effects on individuals. *Therapeutic Advances in Psychopharmacology*, 2(6), 241-254.
<https://doi.org/10.1177/2045125312457586>
- Althusser, Louis. (2003). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. (1.^a edición). Nueva Visión.
- Alzate, José Antonio. (1985). *Memorias y Ensayos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- American Psychiatric Association. (2014). *Guía de Consulta de los Criterios del DSM-5*.
- Arendt, Hannah. (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Editorial Taurus.
- Arias Marín, Alán (2017). Contribución a una teoría crítica de los derechos humanos. En Estévez, Ariadna y Vázquez, Daniel (coord.) (2017). *Derechos humanos y transformación política en contextos de violencia*. FLACSO México, UNAM, CISAN.
- Astorga, Luis. (2016). *El siglo de las drogas. Del porfiriato al nuevo milenio*. (2.^a edición). Penguin Random House Grupo Editorial.

- Barreto Rozo, A. y Madrazo Lajous, A. (2015). Los costos constitucionales de la guerra contra las drogas: Dos estudios de caso de las transformaciones de las comunidades políticas de las américas. *Revista Isonomía No. 43*, pp. 151-193.
- Bazzicalupo, Laura. (2016). *Biopolítica: un mapa conceptual*. (1.^a edición). Editorial Melusina.
- Becker, Howard. (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. (1st. ed). The Free Press.
- Becker, Howard. (1967). History, Culture and Subjective Experience: An Exploration of the Social Bases of Drug-Induced Experiences. *Journal of Health and Social Behavior*, Vol. 8, No. 3, pp. 163-176. American Sociological Association.
- Becker, Howard. (1982). *Art Worlds*. (1st. ed). University of California Press.
- Benavides Franco, Tulio Alexander. (2013). *El Cuerpo Como Espacialidad Ambigua: Somato-política y resistencias corporales en Michel Foucault*. Trabajo de Grado, Magíster en Filosofía. Universidad de los Andes.
- Bergel, Salvador Darío. (2015). Diez años de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos. *Revista Bioética*, vol. 23, núm. 3, pp. 446-455.
- Biblia Latinoamericana. (1989).
- Bichat, Xavier. (1799-1800). *Recherches physiologiques sur la vie et sur la mort*. Oeuvre du domaine public.
- Botticelli, Sebastián. (2011). Prácticas discursivas. El abordaje del discurso en el pensamiento de Michel Foucault. *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas*, 9 (2011), pp. 111-126.
- Brown, Peter. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Muchnik Editores S.A.

- Burguière, André. (2009). *La Escuela de los Annales. Una historia intelectual*. Universitat de València.
- Burckhardt, Jacob. (1960). *The Civilization of the Renaissance in Italy*. The New American Library of World Literature.
- Burke, Peter. (2000a). *Historia y Teoría social*. (1.^a edición). Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Burke, Peter. (2000b). *El Renacimiento Europeo*. Editorial Críticas.
- Calhoun, Craig. (Ed.). (2007). *Sociology in America: a history*. (1st. ed). The University of Chicago Press.
- Campos, Isaac. (2012). *Home Grown. Marijuana and the Origins of Mexico's War on Drugs* (Epub ed). The University of North Carolina Press.
- Campos, Isaac. (2021). Reefer Madness Past and Present: Dr. Leopoldo Salazar Viniestra, Mexico, and the United States, ca. 1938–2018. In Richert, L. & Mills, J. (eds). *Cannabis Global Histories*. The MIT Press. pp. 157-181.
- Campos, I., y Gootenberg, P. (2015). Toward a New Drug History of Latin America: A Research Frontier at the Center of Debates. *Hispanic American Historical Review*, 95(1), pp. 1-35.
- Cervantes Bello, Francisco Javier. (2014). Presentación. En Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.). (2014). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Coccia, Emanuele. (2017). *La Vida de las Plantas. Una metafísica de la mixtura*. Miño y Dávila Editores.
- Código Sanitario de los Estados Unidos Mexicanos*. (1926).

- Cohen, Sol. (1983). The Mental Hygiene Movement, the Development of Personality and the School: The Medicalization of American Education. *History of Education Quarterly*, Vol. 23, No. 2. pp. 123-149.
- Coleman, William. (2016). *La biología en el siglo XIX: problemas de forma, función y transformación*. (1.ª edición electrónica). Fondo de Cultura Económica y Consejo de Ciencia y Tecnología.
- Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (2019). *Se revocan lineamientos en materia de control sanitario de la cannabis y derivados de la misma*. Comunicado de prensa.
- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. (1917).
- Contreras, Jorge. (2020). *Estabilidad y cambio de las políticas públicas: la política de cannabis en México y Uruguay (2000-2017)*. Tesis Doctoral en Ciencias políticas y sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Convención Única de 1961 Sobre Estupefacientes*. (1961). Naciones Unidas. Recuperado de: https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_es.pdf
- Copleston, Frederick. (1996). *Historia de la filosofía. Vol. IV. De Descartes a Leibniz*. (3.ª edición). Editorial Ariel.
- Corominas, J. y Pascual, J. (1984). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. (1ª reimpresión). Editorial Gredos.
- Corona, Gabriel Alejandro. (2019). *Breve historia de la guerra contra el narcotráfico y la regulación del cannabis en México*. Programa de Política de Drogas del Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Courtwright, David. (2002). *Forces of Habit: Drugs and the Making of the Modern World*. Harvard University Press.

- Cuevas, Mariano. (1921). *Historia de la Iglesia en México, tomo I*. Imprenta del Asilo Patricio Sanz.
- D'Artigues, Katia. (2021). *Cannabis medicinal: al fin hay reglamento*. En Animal Político.
- Davenport-Hines, Richard. (2003). *La búsqueda del olvido. Historia global de las drogas, 1500-2000*. (1.ª edición). Turner Publicaciones y Fondo de Cultura Económica.
- de Gobineau, Arthur. (1853). *Essai sur l'inégalité des Races Humaines*. Hanovre-Rumpler, Librairie-Éditeur.
- de la Garza, Mercedes. (2012). *Sueño y éxtasis. Visión chamánica de los nahuas y los mayas*. (1.ª edición). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, y Fondo de Cultura Económica.
- de las Casas, Bartolomé. (1552). *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de las Indias*. Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, disponible en: www.cervantesvirtual.com
- de Sahagún, Fray Bernardino. (2017a). De las enfermedades del cuerpo. En López-Austin, Alfredo (Comp). (2017). *Textos de medicina náhuatl*. 4.ª edición. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. (pp. 45-62). Recuperado de:
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/textos/medicina_nahuatl.html
- de Sahagún, Fray Bernardino. (2017b). De las medicinas. En López-Austin, Alfredo (Comp). (2017). *Textos de medicina náhuatl*. (4.ª edición). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. (pp. 63-74). Recuperado de:
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/textos/medicina_nahuatl.html

- Dean, M. & Zamora, D. (2021). *The Last Man Takes LSD. Foucault and the End of Revolution*. (1st. ed). Verso.
- DeGrandpre, Richard. (2006). *The Cult of Pharmacology: How America became the world's most troubled drug culture*. Duke University Press.
- Deleuze, Gilles. (2013). *El saber. Curso sobre Foucault. Tomo I*. (1.^a edición). Editorial Cactus.
- Deleuze, Gilles. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. (1.^a edición). Editorial Cactus.
- Descartes, René. (1647). *Méditations métaphysiques*. Oeuvre du domain public.
- Díaz, Esther. (2014). *La filosofía de Michel Foucault*. (5.^a edición). Editorial Biblos.
- Disposiciones sobre el cultivo y comercio de productos que degeneran la raza*. (1920). Diario Oficial de la Federación, Tomo XIV, núm. 63.
- Douzinas, Costas (2013). The Paradoxes of Human Rights. *Constellations Vol. 20, No. 1*.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ediciones Nueva Visión.
- Elias, Norbert. (2019). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. (4.^a edición). Fondo de Cultura Económica.
- Elías Palti. (15 de abril de 2020). *Clase I. "Las nuevas orientaciones en la Historia Intelectual" Presentación*. YouTube.
<https://www.youtube.com/watch?v=MLY7yoDEiSE>
- Enciso, Froylán (2015). *Nuestra historia narcótica. Pasajes para (re)legalizar las drogas en México*. Penguin Random House.
- Escohotado, Antonio. (2002). *Historia General de las Drogas*. Editorial Espasa Calpe, S.A.
- Esposito, Roberto. (2007) *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Amorrortu Editores.

- Esposito, Roberto. (2008). *Bíos: biopolitics and philosophy*. University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto. (2009). *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. (1.^a edición). Amorrortu Editores.
- Esposito, Roberto. (2011). *El dispositivo de la persona*. Amorrortu Editores.
- Esposito, Roberto. (2013). Vida biológica y vida política. *Revista Pléyade* 12, pp.15-33.
Centro de Análisis e Investigación Política.
- Esposito, Roberto. (2017). *Personas, cosas, cuerpos*. (1.^a edición). Editorial Trotta.
- Estévez, Ariadna. (2017a). El discurso de derechos humanos como gramática en disputa: Empoderamiento y dominación. *Discurso & Sociedad, Vol. 11(3)*, pp. 365- 386.
- Estévez, Ariadna. (2017b). Violencia, necropolítica y biopolítica: los exiliados mexicanos en Estados Unidos. En Estévez, A. y Vázquez, D. (coord.) (2017). *Derechos humanos y transformación política en contextos de violencia*. FLACSO México, UNAM, CISAN.
- Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Ferngren, Gary. (2009). *Medicine and Health Care in Early Christianity*. The Johns Hopkins University Press.
- Ferngren, Gary y Lomperis, Ekaterina. (2017). *Essential Readings in Medicine and Religion*. Johns Hopkins University Press.
- Foucault, Michel. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (1977). El nacimiento de la medicina social. *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud. Año 3, núm. 6*. pp. 89-108.
- Foucault, Michel. (1984). *El juego de Michel Foucault*. En Foucault, Michel. *Saber y Verdad*. La Piqueta.

- Foucault, Michel. (2001). *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. (1.^a edición). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2003). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. (1.^a edición). Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (2004). *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. (5.^a edición). Pre-textos.
- Foucault, Michel. (2005). *El orden del discurso*. (1.^a edición). Fábula Tusquets editores.
- Foucault, Michel. (2007). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. (31.^a edición). Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (2008). *The Birth of Biopolitics: lectures at the Collège de France 1978-1979*. (1st. ed). Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. (2016). *Historia Política de la Verdad. Una Genealogía de la Moral: Breviarios de los Cursos del Collège de France*. Edición de Jorge Álvarez Yágüez, Biblioteca Nueva.
- Foucault, Michel. (2017). *La arqueología del saber*. (2.^a edición). Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (2018). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. (1.^a edición). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2019). *Microfísica del poder*. (1.^a edición). Siglo XXI editores.
- Foucault, Michel. (2020). *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. (2.^a edición). Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. (2021). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. (2.^a edición). Fondo de Cultura Económica.
- Fukuyama, Francis. (2020). *The end of History and the Last Man*. (1st. ed). Penguin Random House.
- Gair, Cristopher. (2007). *The American Counterculture*. Edinburgh University Press.

- Gaoni, Y. & Mechoulam, R. (1964). Isolation, Structure, and Partial Synthesis of an Active Constituent of Hashish. *Journal of the American Chemical Society*, Vol. 86 (8), pp. 1646-1647. doi.org/10.1021/ja01062a046
- García, E. y Miguel, A. (2001). Enfermedad Mental y Monomanía. Estudio de Tesis Doctorales en España (1850-1864). *Revista de Historia de la Psicología*, Vol. 22, n. 3-4, pp. 335-342.
- Gómez, Christian. (2016). Las monomanías de Esquirol: asimilación clínica y médico-legal en Nicolás Buendía 1893. *Revista SALUS*, Vol. 2, N°2, pp. 27-34.
- Gómez, Janet. (2020). *Incertidumbre en la regulación del cannabis en México*. En: Nación Cannabis.
- González, Alejandro (2020). *El papel de las creencias en la evolución de la regulación de la marihuana en México (2006-2020): un análisis desde el marco de coaliciones promotoras*. Tesina Maestro en Administración y Políticas Públicas. Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. (1st ed.). Harvard University Press.
- Herman, Arthur. (1997). *The idea of decline in Western history*. The Free Press.
- Jonsen, Albert. (2004). The History of Bioethics as a Discipline. In Khushf, G. *Handbook of Bioethics*. Kluwer Academic Publisher. pp. 31-51
- Judt, Tony. (2005). *Postwar. A History of Europe since 1945*. (1st ed) The Penguin Press.
- Kirk, John A. (editor). (2020). *The Civil Rights Movement. A documentary reader*. (1st ed). John Wiley & Sons, Inc.
- Lemke, Thomas. (2017). *Introducción a la biopolítica*. (1.ª edición). Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, Emanuele. (2001). Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo. *Cuaderno Gris. Época III* (5), 161-167. Universidad Autónoma de Madrid.

- Locke, John. (1690a/1998). *An Essay Concerning Human Understanding*. Penguin Classics.
- Locke, John. (1690b/1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press.
- Lombroso, Cesare. (1876) *L'uomo delinquente: studiato in rapporto alla antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*. Ulrico Hoepli, Libraio-Editore.
- López-Austin, Alfredo (Comp). (2017). *Textos de medicina náhuatl*. (4.ª edición).
Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
Recuperado de:
http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/textos/medicina_nahuatl.html
- López-Barrios, Imanol. (2020). ¿Hombres o bestias? Poder pastoral, colonialismo y animales.
En Moreno Badajoz, R. y Meléndez Sermeño, F. (coords). (2020). *Transversalidad y biopolíticas: cuerpos, géneros y saberes*. (pp.131-165). México: Universidad de Guadalajara.
- López-Muñoz, F., Alamo, C., y Cuenca, E. (2002). Aspectos Históricos del Descubrimiento y de la Introducción Clínica de la Clorpromazina: Medio Siglo de Psicofarmacología.
FRENIA, vol. II-1, pp. 77-107.
- Lovejoy, Arthur. (2001). *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*.
Harvard University Press.
- Mannheim, Karl. (2012). *Ideología y Utopía: introducción a la sociología del conocimiento*.
(1.ª edición). Fondo de Cultura Económica.
- Marcel, Gabriel. (1949). *Being and Having*. The University Press.
- Marín Castán, María Luisa. (2014). En torno a la dignidad humana como fundamento de la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos de la UNESCO. *Revista de Bioética y Derecho*, núm. 31, pp. 17-37.

- Maritain, Jacques. (1945). *The rights of man and natural law*. The Centenary Press/The University Press.
- Maritain, Jacques. (1947). *The Person and the Common Good*. University of Notre Dame Press.
- Martínez Rivas, Rafael. (2016). Reseña del libro: Jacques MARITAIN, Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia, Madrid, Ed. Palabra, «Biblioteca Palabra» 17, 2001, 164 pp., 13 x 21, ISBN: 84-8239-527-0. *FIDES ET RATIO 1*, pp.153-155.
- Marx, Karl. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. (9.^a edición). Siglo XXI editores.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich. (2014). *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Ediciones Akal.
- Mauss, Marcel. (2012). *Ensayo sobre el don*. Editorial Katz.
- Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica, seguido de sobre el gobierno privado e indirecto*. Editorial Melusina.
- McAllister, William. (1999). *Drug Diplomacy in the Twentieth Century: An international history*. Routledge.
- Mechoulam, R., & Parker, L. A. (2013). The endocannabinoid system and the brain. *Annual Review of Psychology*, 64, 21-47. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143739>
- Merchant, Carolyn (1989). *The death of nature. Women, ecology and the scientific revolution*. Harper & Row.
- Merton, Robert. (1968). *Social Theory and Social Structure*. (Enlarged Edition). The Free Press.

- Moreau, Jacques-Joseph. (1845). *Du haschisch et de l'aliénation mentale. Études psychologiques*. Fortin.
- Muñoz, Jacobo, et al. (2003). Antropología filosófica. En *Diccionario Espasa Filosofía*. Editorial Espasa.
- Noriega, Juan Manuel. (1902). *Curso de Historia de Drogas*. Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- Oficio al Jefe del Servicio Jurídico por el Abogado Auxiliar Fernando Aguilar V.* (8 de agosto de 1935). Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Caja 41, Expediente 9.
- Olvera, José. (1897). Expendio libre de yerbas medicinales, de venenos y otras drogas peligrosas. *La Farmacia*, vol. 6, n. 12, pp. 265-274.
- Olvera Hernández, Nidia Andrea. (2021). *Modernidad, seguridad y corrupción. Control de drogas en México durante la posguerra (1946-1949)*. Tesis de Doctorado, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.
- Olvera Hernández, N. A., y Schievenini Stefanoni, J. D. (2017). Denominaciones indígenas de la marihuana en México. Investigación documental de la relación entre el pipiltzintzintli y la planta de cannabis (siglos XVI-XIX). *Revista Cultura y Droga*, 22 (24), 59-77.
- Onfray, Michel. (2018). *Decadencia. Vida y muerte de Occidente*. Libro Electrónico. Espasa.
- Organización Mundial de la Salud. (2019). *CIE-11. Clasificación Internacional de Enfermedades para Estadísticas de Mortalidad y Morbilidad*. Guía de Referencia.
- Ortuño, Gonzalo. (2020). *¿Mariguana legal? Las fallas y obstáculos en el camino para regularizar la cannabis*. En: Animal Político.
- Pallares Yabur, Pedro de Jesús. (2018). Una introducción a la relación entre Jacques Maritain y algunos redactores nucleares de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. *Revista de Filosofía Open Insight*, vol. IX, núm. 15, pp. 173-203.

- Palti, Elías José. (2012). *Giro Lingüístico e historia intelectual*. (1.^a edición). Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Parinetto, Luciano. (1998). *Streghe e potere: il capitale e la persecuzione dei diversi*. Rusconi.
- Peces-Barba, Gregorio. (1972). *Persona, sociedad, Estado. Pensamiento social y político de Maritain*. Cuadernos para el Diálogo.
- Peñafort, Luisa (Comp). (1999). *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*. Porrúa, UNAM-Instituto de Investigaciones Jurídicas y Universidad de Castilla.
- Pérez-Correa, Catalina. (2018). *Marihuana médica: el parto de los montes*. En El Universal.
- Pérez-Correa, C. y Ruiz Ojeda, A. (2018). *Marihuana en México: el peso de la prohibición*. Programa de Política de Drogas del Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Pérez-Correa, C. y Silva Mora, K. (2014). *El Estado frente al consumo y los consumidores de drogas ilícitas en México*. Programa de Política de Drogas Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Pérez-Montfort, Ricardo. (2016). *Tolerancia y prohibición. Aproximaciones a la historia social y cultural de las drogas en México 1840-1940*. (1.^a edición). Penguin Random House.
- Pérez-Ricart, Carlos. (2021). Estados Unidos frente a la promulgación y suspensión en México del Reglamento de Toxicomanías de 1940. *Foro Internacional (FI)*, LXI, 2021, núm. 3, cuad. 245, 649-686 DOI: 10.24201/fi.v61i3.2775
- Pérez-Ricart, C. A., y Olvera Hernández, N. A. (2021). Ascenso y declive de la Policía de Narcóticos del Departamento de Salubridad Pública en México (1917-1960). *Historia Mexicana*, 70(4), pp. 1661–1714. doi.org/10.24201/hm.v70i4.4240

- Pessin, Alain. (2017). *The sociology of Howard S. Becker: Theory with a Wide Horizon*. (1st. ed). The University of Chicago Press.
- Pols, Hans. (2010). "Beyond the Clinical Frontiers". *The American Mental Hygiene Movement, 1910-1945*. In Roelcke, V., Weidling P. & Westwood L. (Eds). *International Relations in Psychiatry. Britain, Germany and the United States to World War II*. (pp. 111-133). (1st. ed). University of Rochester Press.
- Preciado, Paul. (2020). *Testo Yonqui: sexo, drogas y biopolítica*. Editorial Anagrama.
- Quinn, G., & Arstein-Kerslake, A. (2012). Restoring the 'human' in 'human rights': personhood and doctrinal innovation in the UN disability convention. In Gearty, C. & Douzinas, C. (Eds). *The Cambridge Companion to Human Rights Law*. Cambridge University Press.
- Reggiani, Andrés Horacio. (2019). *Historia mínima de la eugenesia en América Latina*. (1.^a edición). El Colegio de México A.C.
- Reglamento Federal de Toxicomanía*. (1931). Diario Oficial de la Federación. Secretaría de Gobernación y Departamento de Salubridad Pública.
- Richert, Lucas. (2019). *Break on Through. Radical Psychiatry and the American Counterculture*. (1st. ed). The MIT Press.
- Ríos Molina, Andrés. (2017). *Cómo prevenir la locura. Psiquiatría e higiene mental en México, 1934-1950*. (1.^a edición). Siglo XXI Editores.
- Rivera, Leopoldo. (2013). *El discurso jurídico sobre el cáñamo en México. De la conquista a la Revolución (1521-1925)*. Tesis de licenciatura. FES Acatlán, UNAM.
- Romero Vadillo, Jorge Javier. (2020). *Mariguana: sí, pero no*. Opinión en: Sinembargo.
- Room, Robin [et al.] (2013). *Políticas sobre el cannabis*. (1.^a edición). Fondo de Cultura Económica.

- Ruck, C. Bigwood, J. Staples, D. Ott, J. y Wasson, G. (1979). Entheogens. *Journal of Psychoactive Drugs*. vol. 11, núm. 1-2.
- Ruiz de Alarcón, Hernando. (2017). Conjuros médicos. En López Austin, Alfredo (Comp). *Textos de medicina náhuatl*. (4.^a edición). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas. (pp. 141-176). Recuperado de: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/textos/medicina_nahuatl.html
- Ruiz de Chávez, M. H., Salinas de la Torre, E., y Olaiz Barragán, G. (Coord.). (2017). *Bioética y salud pública en la regularización de la marihuana*. (1.^a edición). Editorial Fontamara.
- Sabatier, P. y Jenkins-Smith, H. (1993). *Policy Change and Learning: an Advocacy Coalition Approach*. Westview Press.
- Salazar Viniegra, Leopoldo. (1938). El mito de la marihuana. *Criminalia. Revista de Sociología Criminal*. Año 4, Núm. 5. pp. 206-237.
- Saussure, Raymond. (1946). The Influence of the Concept of Monomania on French Medico-Legal Psychiatry (from 1825 to 1840). *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 1(3), pp. 365-397. doi:10.1093/jhmas/1.3.365
- Schievenini, José Domingo. (2018). *La criminalización del consumo de marihuana en México (1912-1961)*. Tesis de Doctorado en Historia. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Schievenini, José Domingo. (2020). “A small distinction with a big difference: Prohibiting ‘drugs’ but not alcohol, from the conquest to constitutional law”, *The Social History of Alcohol and Drugs*, n. 34, pp. 15-47.

- Schievenini, José Domingo. (2021a). A Historical Approach to the Criminalization of Marijuana Use in Mexico. En Richert, L. & Mills, J. (Eds.), *Cannabis: Global Histories*. The MIT Press. (pp. 131-156).
- Schievenini, José Domingo. (2021b). La prohibición nacional del Cannabis en México: revisión histórica de la relación entre las leyes y la ciencia. *Nóesis Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 30(60), pp. 20-44. doi.org/10.20983/noesis.2021.2.2
- Schievenini, J. D., y Pérez-Ricart, C. (2020). Pasado y presente de los usos medicinales del cannabis en México. *Redes. Revista De Estudios Sociales De La Ciencia Y La Tecnología*, 26(50), 115–145. doi.org/10.48160/18517072re50.11
- Schievenini, J. D., y Tarello, C. (2022). El cannabis en la legislación y jurisprudencia mexicana: un análisis transtemporal. En Schievenini, J. D., Vielma Luna, O., y Tarello, C. *Drogas, historia y derecho. Crisol del Continente Americano*. (1.^a edición). Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Querétaro. (pp. 285-323).
- Schmidt, V. & Radaelli, C. (2006). Policy Change and Discourse in Europe: Conceptual and Methodological Issues. *West European Politics*, 27:2, 183-210.
- Schmidt, Vivien. (2008). Discursive Institutionalism: The Explanatory Power of Ideas and Discourse. *Annu. Rev. Polit. Sci.* 11:303-26.
- Schmidt, Vivien. (2010). Taking ideas and discourse seriously: explaining change through discursive institutionalism as the fourth “new institutionalism”. *European Political Science Review*, 2, pp.1-25.
- Schultes, R. y Hoffman A. (2021). *Plantas de los Dioses. Orígenes del uso de los alucinógenos*. (2.^a edición). Fondo de Cultura Económica.
- Schütz, Alfred. (1967). *The Phenomenology of the Social World*. Northwestern University.
- Schwaller, John. (2011). *The History of the Catholic Church in Latin America. From Conquest to Revolution and Beyond*. New York University Press.

- Searle, John. (1997). *La construcción de la realidad social*. Editorial Paidós.
- Senado de la República. (2020). *Aprueba el Senado, en lo general, dictamen para la regulación del cannabis*. Coordinación de comunicación social del Senado de la República. Recuperado de:
<http://comunicacion.senado.gob.mx/index.php/informacion/boletines/49730-aprueba-el-senado-en-lo-general-dictamen-para-la-regulacion-del-cannabis.html>
- Shorter, Edward. (1997). *A History of Psychiatry. From the Era of the Asylum to the Age of Prozac*. John Wiley & Sons, Inc.
- Smith, Benjamin. (2021). *The Dope: The Real History of the Mexican Drug Trade*. W. W. Norton & Company.
- Stibora, Carrie Rose. (2013). *Jacques Maritain and Alasdair MacIntyre on Human Rights*. PhD. Dissertation, The Catholic University of America.
- Strassman, Richard. (2001). *DMT: The Spirit Molecule. A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*. Park Street Press.
- Stuart Mill, John. (1859/2003). *On Liberty*. Yale University Press.
- Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2018). *DECLARATORIA GENERAL DE INCONSTITUCIONALIDAD NÚMERO: 1/2018 RELATIVA A LOS ARTÍCULOS 235, ÚLTIMO PÁRRAFO, 237 245, FRACCIÓN 1, 247, ÚLTIMO PÁRRAFO Y 248 DE LA LEY GENERAL DE SALUD*.
- Terán Rodríguez, Esteban. (2016). *El temor a las toxicomanías: la construcción global de un problema de salud, su tratamiento y percepción en la Ciudad de México y Buenos Aires, 1920-1940*. Tesis de Maestría, Centro de Investigación y Docencia Económicas.
- Todorov, Tzvetan. (1998). *La conquista de América, el problema del otro*. Siglo XXI Editores.

- Touchard, Jean. (1961). *Historia de las Ideas Políticas*. Editorial Tecnos.
- Turner, Bryan. (Ed). (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. (1st. ed). Cambridge University Press.
- Urías Horcasitas, Beatriz. (1996). El determinismo biológico en México: del darwinismo social a la sociología criminal. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 58-4, pp. 99-126.
- Urías Horcasitas, Beatriz. (2001). Medir y Civilizar. *Revista Ciencias 60-61*, pp. 28-36, UNAM.
- Urías Horcasitas, Beatriz. (2004). Degeneracionismo e Higiene Mental en el México posrevolucionario (1920-1940). *Revista FRENIA*, Vol. IV-2, pp. 37-67.
- Urías Horcasitas, Beatriz. (2007). *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. Tusquets.
- Valdecantos, Antonio (2017). Prólogo: ni personas ni cosas. En Esposito, Roberto. *Personas, cosas, cuerpos*. (1.^a edición). Editorial Trotta.
- Vázquez García, Francisco. (2021). *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. (1.^a edición). Dado ediciones.
- Wade, Simeon. (2019). *Foucault in California: a true story —wherein the great French philosopher drops acid in the Valley of Death*. Heyday.
- Wallerstein, Immanuel. (2011). *El moderno sistema mundial I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI editores.
- William, T. & Thomas, D. (1928). *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. (1st. ed). Plimpton Press.
- Williams, Eric. (2011). *Capitalismo y esclavitud*. Traficantes de Sueños.
- Woodcock, Andrew. (2006). Jacques Maritain, Natural Law and the Universal Declaration of Human Rights. *Journal of the History of International Law*, 8, pp. 245-266.

- Zavala, Oswaldo. (2022). *La Guerra en las Palabras. Una historia intelectual del «narco» en México (1975-2020)*. (1.ª edición). Penguin Random House.
- Zavala Pelayo, Edgar. (2016a). Colonial Pastoralism in Latin America: New Spain's Biopolitical Religious Regime. *Politics, Religion and Ideology* 17 (2-3), pp. 172-190.
- Zavala Pelayo, Edgar. (2016b). *Another Pastoral Power: Spiritual Salvation through Worldly Integralism in Colonial Latin America*. Cas Working Paper Series, No.1.
- Zinberg, Norman. (1984). *Drug, Set and Setting. The Basis for Controlled Intoxicant Use*. Yale University.