

MOVIMIENTO LOCO EN ESPAÑA. DE LAS POLÍTICAS DEL RECONOCIMIENTO Y EL DEBATE POR LA CUESTIÓN DEL ESENCIALISMO LOCO

Martín Correa-Urquiza

Universidad Rovira i Virgili

España. <https://orcid.org/0000-0003-0365-7481>

martin.correaurquiza@urv.cat

Rafael Huertas

Consejo Superior de Investigaciones Científicas

<https://orcid.org/0000-0002-4543-7180>

rafael.huertas@csic.es

THE MAD MOVEMENT IN SPAIN. ON THE POLITICS OF RECOGNITION AND THE DEBATE ON THE QUESTION OF MAD ESSENTIALISM

Cómo citar este artículo/Citation: Correa-Urquiza, Martín y Huertas, Rafael (2023). Movimiento loco en España. De las políticas del reconocimiento y el debate por la cuestión del esencialismo loco. *Arbor*, 200(812): 2601. <https://doi.org/10.3989/arbor.2024.812.2601>

Recibido: 11 de enero de 2023. Aceptado: 21 de junio de 2023
Publicado: 9 de enero de 2025

Resumen: Este artículo se inscribe en el debate sobre las «luchas por el reconocimiento de la diferencia» (Fraser, 2008) que ha ido creciendo y desarrollándose en los últimos años. Se enfoca concretamente en el denominado Movimiento Loco como territorio de confluencias para las reivindicaciones de personas y colectivos que han vivido la experiencia de la psiquiatrización en el ámbito de la salud mental. El texto plantea una serie de variables analíticas y conceptos que permiten una aproximación a este Movimiento en España como un espacio político de construcción en común para producir testimonio y conocimiento que habiliten otras posibilidades de comprensión de la experiencia social del sufrimiento psíquico. Propone un itinerario que permite observar el fenómeno como un territorio de disputa, diálogo y escucha social que deriva en la promoción de una conciencia crítica; como un intento de emancipación, como una instancia en donde las personas renuncian a ser objetos de intervención de los saberes expertos para devenir sujetos en sus propios proyectos vitales.

A partir de la incorporación del concepto de «Injusticia Epistémica» de Miranda Fricker y de la teoría del etiquetado entre otras referencias, el artículo entiende las violencias vividas por las personas psiquiatrizadas como punto de partida para el origen del Movimiento. Al mismo tiempo, reflexiona sobre las dificultades que genera la noción de locura como eje de identificación en la articulación de las acciones. No se plantea una definición cerrada de lo que significa ser loco sino que se entiende como una categoría que se construye a partir de articularse como sujeto de derecho frente a un otro experto que históricamente ha clausurado esa posibilidad.

Palabras clave: Movimiento Loco; injusticia epistémica; etiquetamiento social; vulnerabilidad; luchas por el reconocimiento

Copyright: © 2024 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

Abstract: This article is part of the debate on the «struggles for the recognition of difference» (Fraser, 2008) that has been growing and developing in recent years. It focuses specifically on the so-called Mad Movement as a territory where the demands of people and groups who have lived through the experience of psychiatrisation in the field of mental health converge. The text proposes a series of analytical variables and concepts that allow an approach to the Movement in Spain as a political space of common construction to produce testimony and knowledge that enable other possibilities in the understanding of the social experience of psychic suffering. It proposes an itinerary that allows us to observe the phenomenon as a territory of dispute, dialogue and social listening that leads to the promotion of a critical conscience; as an attempt at emancipation, an instance in which people renounce being objects of intervention of expert knowledge to become subjects in their own life projects.

From the incorporation of Miranda Fricker's concept of «Epistemic Injustice» and the theory of labelling, among other references, the article understands the violence experienced by psychiatric patients as a starting point for the origin of the Movement. At the same time, it reflects on the difficulties generated by the notion of madness as an axis of identification in the structuring of actions. A closed definition of what it means to be mad is not proposed, but rather it is understood as a category that is built on the basis of constructing oneself as a subject with rights in the face of an expert other who has historically closed off this possibility.

Keywords: Mad Movement; epistemic injustice; social labelling; vulnerability; politicize mental health; struggles for recognition

1. INTRODUCCIÓN

El llamado Movimiento Loco en España lo conforman una serie de entidades, colectivos y personas que de maneras diversas se articulan a partir de lo que se han llamado luchas por la justicia social y el reconocimiento (Fraser, 2006; 2008) en el ámbito de la salud mental. Quizás, más que una corriente uniforme y homogénea, es una instancia, sin entidad jurídica específica, de resonancias mutuas entre distintas agrupaciones centradas en la reivindicación de derechos y en la recuperación de una cierta legitimidad para nombrarse, pensarse y articular modos y estrategias hacia «un mejor estar» que superen la unidimensionalidad del paradigma biomédico (Hyman, 2010; Amarante, 1997; Correa-Urquiza, 2017; Castel, 1975; Martínez-Hernández, 1998). Las luchas del Movimiento se enmarcan en la necesidad de politizar el campo de la salud, en la búsqueda de un lugar en la diferencia, en una reivindicación de la vulnerabilidad como parte de lo humano, en un cuestionamiento a la hegemonía sanitarista, en un intento de dar cuenta de las iatrogenias frecuentes que resultan de los abordajes psiquiátricos y en la necesidad de reclamar la apertura de un campo de diálogo –y a la vez disputa– que habilite opciones para un abordaje atento a la complejidad del fenómeno del sufrimiento psíquico y social. Frente a lo que es percibido como una negación epistemológica histórica, el silenciamiento de los saberes profanos (Correa-Urquiza, 2017), los frecuentes efectos inhabilitantes que provoca el diagnóstico (Colina, 2019), la vulneración de derechos (Muñoz Escandell, 2021; Pérez Pérez *et al.*, 2024) y los evidentes escotomas¹ de los sistemas y redes de la llamada salud mental; el Movimiento se despliega como un grito, casi un aullido, que busca politizar los malestares, reconocerlos, evidenciarlos en su dimensión social, cultural, económica y explorar alternativas en las lógicas del cuidado. A pesar de que este proceso e itinerario no son lineales, es decir, no están exentos de conflictos y desencuentros entre los mismos colectivos, entidades y personas, parece primar la urgencia de la unidad para crear una alternativa que cuestione la hegemonía biomédica en el ámbito. En este sentido el Movimiento Loco puede entenderse a su vez como una suerte de respuesta política a las interpretaciones que reducen los padecimientos a una condición neurológica; como una contestación desde los saberes populares –y la producción de conocimiento experto asociada (Eiroa-Orosa y Rowe, 2017; Vinyals Rojas y Eiroa-Orosa, 2017; Sampietro *et al.*, 2022; Carmona *et al.*, 2017)– al giro positivista y cerebral de nuestras sociedades (Rose, 2003; Rose, 2019; Vidal y Ortega, 2021); como una suerte de réplica a las neuropolíticas que plantean una ontología del *self* –un «*self* neuronal» en términos de Ángel Martínez Hernández (2017)– que deja de lado o ignora lo social, lo cultural, lo estructural como determinantes de los estados de ánimos y las aflicciones mientras nos empuja a una concepción puramente aislada y organicista del sujeto.

El Movimiento Loco nace como respuesta a la violencia estructural, cultural, directa (Galtung, 2016) y simbólica (Bourdieu, 1998, p. 136) que históricamente se ha ejercido hacia las personas psiquiatrizadas. Sin embargo, como ya se ha señalado, esta réplica no es ni ha sido un proceso de producción lineal ni sencilla. De hecho, la construcción de un lugar común en la enunciación y en la definición de una identidad loca, a partir de la cual reivindicar la diferencia, ha sido y es un proceso complejo. En los espacios, entidades y colectivos ligados a la que actualmente se denomina como «primera persona» (Correa-Urquiza *et al.*, 2020; Huertas, 2020a; Erro, 2021) se han ido produciendo, y aún se producen, frecuentes debates alrededor de lo que significa y/o implica la opción de autodefinirse a partir de la idea de locura. De esta manera, la posibilidad de asociar orgullo y locura entre las personas del Movimiento envuelve un proceso de negociaciones extenso e intenso tanto a nivel individual como colectivo. Estas negociaciones se han producido y se producen de maneras diversas y a ritmos diversos tanto en el ámbito de las asociaciones y colectivos como en el de los itinerarios de las identidades y subjetividades individuales de quienes las componen. El propósito de este artículo es profundizar en el análisis de estos procesos, sus derivas y posibilidades, partiendo de la premisa de que se trata de un debate y una tarea necesaria en el camino emancipatorio que propone el Movimiento. Cuanto más espacio se disponga para este proceso, mayores serán las posibilidades de transformación en este ámbito.

1 Escotoma es un concepto de la medicina referido a una zona de ceguera o punto ciego en la retina ocular. Aquí la utilización es metafórica.

2. LA IDEA DE LOCURA COMO CATEGORÍA OPERACIONAL

Decíamos anteriormente que la posibilidad de definirse desde la idea de locura para las personas que participan en el Movimiento Loco no es una tarea sencilla ni lineal. A este respecto, es importante recordar los estudios de Peter Beresford que ahondaron en el análisis de los itinerarios de resignificación de estos términos/conceptos. Un grupo de investigadores dirigidos por este profesor de la Universidad de Essex, especialista en política social y participación ciudadana, ha desarrollado en la última década dos proyectos de investigación cuyo objetivo era explorar cómo entendían los problemas de salud mental a quienes se llama supervivientes de la psiquiatría. Resultó que la mayoría de las personas encuestadas percibía que un modelo biomédico dominaba el pensamiento de las y los profesionales y del público en general, y que esta perspectiva era estigmatizante y de escasa utilidad. Por el contrario, prevalecía el acuerdo generalizado de que un enfoque social resultaba mucho más eficaz para comprender la angustia y el sufrimiento psíquico. Sin embargo, a pesar de las reservas formuladas hacia el modelo biomédico y su terminología asociada (enfermedad, trastorno, etc.), existió cierta división de opiniones sobre la utilización de los vocablos loco/a y locura. Mientras que algunas personas reclamaban su empleo porque reflejaba su experiencia, otras expresaron fuertes reservas por sus connotaciones negativas y porque su significado podía ser confuso (Beresford, Nettle y Perring, 2009; Beresford, Nettle, Perring y Wallcraft, 2016).

Es cierto que las palabras loca, loco y locura son aterradoras, es cierto que tienen connotaciones históricas y culturales muy negativas y que con frecuencia se utilizan de manera despectiva, como un arma arrojada contra personas cuyos comportamientos no se entienden, no se comparten o incomodan. Pero, al marcar distancias frente al modelo biomédico, aparecía una reticencia hacia las categorías médicas. Por eso, a falta de un léxico más apropiado, los estudios liderados por Beresford concluyeron que el término locura, a diferencia de las etiquetas diagnósticas al uso, permitía la comprensión social del sufrimiento psíquico y alentaba la apreciación de que todos y todas podemos enloquecer por circunstancias sociales, biográficas, experienciales, etc. La propuesta consistía, entonces, en resignificar el término locura, en hacer inofensivo un lenguaje que se ha utilizado para oprimir y agredir y en valorar hasta qué punto los términos locura y loca/loco pueden ser utilizados como términos emancipatorios. Así al menos los han entendido determinados colectivos activistas, como el Orgullo Loco (*Mad Pride*) y, más recientemente, los Estudios locos (*mad studies*) (LeFrançois, Menzies y Reaume, 2013; Sweeney, 2016). Dicho de otro modo, en ciertas ocasiones la apertura semántica que implica la noción de locura facilita que algunas personas la prefieran al encierro epistémico de la idea de enfermo o enferma mental o esquizofrénico. Las palabras de Marta Plaza confirman esta tendencia:

«Son las propias usuarias y ex usuarias de los servicios de salud mental, que conviven con sufrimiento psíquico o experiencias inusuales, las que hoy se reapropian del término “loco” y, resignificándolo y dotándolo de valor, salen a la calle tras pancartas que hablan de Orgullo Loco, de derechos vulnerados, de defender la diversidad y su autonomía» (Plaza, 2021).

Llegados a este punto, parece oportuno intentar definir qué puede entenderse por locura. En coherencia con los objetivos y contenidos de este ensayo, asumimos la definición ofrecida por Peter Pelbart: «Por loco entiendo ese personaje social discriminado, excluido, recluso. Por locura [...] entiendo una dimensión esencial de nuestra cultura: la extrañeza, la amenaza, la alteridad radical, todo aquello que una civilización ve como su límite, su contrario, su otro, el suyo más allá» (Pelbart, 1990). A ello, le sumamos las frecuentes reivindicaciones del Movimiento Loco por entender la locura como una forma legítima de estar por fuera de la norma, por reconocerse y ser sujetos que reciben reconocimiento en una suerte de disidencia psíquica que, de ser socialmente aceptada como posible, daría pie a una considerable disminución en los procesos de malestar y sufrimiento (Correa-Urquiza *et al.*, 2020). En este caso, nuestro planteamiento se orienta en mayor medida a dar lugar a la existencia de una dimensión del sufrimiento que va asociada a la problemática de salud mental y que no habría de entenderse desligada de sus determinantes sociales, culturales, ambientales; pero al mismo tiempo reconoce que se hace evidente un ámbito del malestar vinculado a las dificultades de ser y estar en la sociedad desde una diferencia comportamental socialmente estigmatizada.

Pero no solo desde el activismo, desde los estudios culturales o desde la filosofía también se puede proponer la utilización del concepto de locura en el sentido apuntado; y desde la propia clínica, dependiendo de su enfo-

que. Esta opción es claramente ideológica pues implica un intento de desmedicalización. Hablar de locura y no de enfermedad mental —con sus más variadas etiquetas diagnósticas—, implica tener en cuenta una serie de elementos que terminan configurando, entre otros posibles, una clínica *con* sujeto. La convicción de que la locura no es lo contrario de la razón, sino que en todo loco o loca hay un tipo de razón es algo aceptado desde Philippe Pinel y el primer alienismo (Huertas, 2005, p. 33) pero, además, nos permite apreciar la necesidad del trabajo subjetivo, del esfuerzo de autorreparación activo o la capacidad de las personas para decidir por sí mismas, frente a la condición de paciente pasivo, de persona enferma que depende de un tratamiento externo. Por eso y por otros motivos, como el reconocimiento de que el delirio es una defensa necesaria para sobrevivir o de que tanto la persona loca como la no loca habitan el amplio espacio común de la condición humana, consideramos la propuesta de José María Álvarez (2018) que anima a hablar de locura, a tomar partido a favor de este término que, resignificado, intente perjudicar lo menos posible a quien la padece. También tenemos en cuenta al antropólogo Ángel Martínez Hernández (2013) que nos recuerda que la locura no se opone a la razón, sino al sentido común en tanto que constructo social, histórico y culturalmente definido.

3. LOCURA Y CONTRAHEGEMONÍA

Los antecedentes históricos del Movimiento Loco, también denominado Orgullo Loco, se remontan a la década de los setenta del siglo XX (Huertas, 2020a; Lewis, 2017). La obra de Judi Chamberlin (1978) es fundamental en este sentido, pero también las aportaciones procedentes de los estudios de género. La conocida consigna feminista de «lo personal es político» se hizo muy popular a partir de un conocido y muy citado texto de Carol Hanisch (1970) y ha suscitado análisis y desarrollos interesantes (Pouleo, 2005), siendo utilizado por diversas autoras como Betty Friedan (Oliver, 2008) o Kate Millett (1970) cuando advirtieron de la necesidad de un análisis profundo de las consecuencias psicológicas que genera el patriarcado en función de la aceptación o no de la dominación masculina y de la interiorización o no de la opresión (Huertas, 2020b). Como ha indicado Sara Harrison (2016), a partir de este análisis en torno a la subjetividad de las mujeres el feminismo empezó a reflexionar de forma crítica sobre la violencia psiquiátrica, dando lugar a una producción nada desdeñable que relaciona la locura en las mujeres con la expresión del descontento, la rebeldía y/o las resistencias ante la opresión del patriarcado (Busfield, 1988); también empezó a denunciar a la psiquiatría y a las disciplinas psi como instrumentos de patologización y control social de las mujeres (Wright y Owen, 2001; Castillo Parada, 2019).

La expresión Orgullo Loco como es obvio, está tomada del movimiento de liberación LGTBIQ+, cuyo origen se ha situado en 1969, tras los disturbios de Stonewall consecuencia de la reacción del colectivo a una redada de la policía en un pub de ambiente² situado en el barrio de Greenwich Village de Nueva York (Duberman, 2019). Se inició así un nuevo activismo, con la aparición de nuevas organizaciones como el Frente de Liberación Gay (*Gay Liberation Front*) —nombre inspirado en el Frente Nacional de Liberación de Vietnam— o la Alianza de Activistas Gais (*Gay Activists Alliance*). En 1970, en conmemoración de los sucesos de Stonewall tuvo lugar la primera marcha del Orgullo Gay. En la España de los años setenta también se produjeron las primeras iniciativas de reivindicación de la homosexualidad con el cuestionamiento de su supuesta condición patológica, lideradas por organizaciones como el Movimiento Español de Liberación Homosexual (fundado en 1971) y la Coordinadora de Frentes de liberación Homosexual (1977), con clara inspiración en el Frente de Liberación Gay estadounidense (Mira, 2004). La influencia del movimiento LGTBIQ+ en el activismo en salud mental es innegable, no solo por inspirar el Orgullo Loco, sino también por el componente de empoderamiento que supone revelar la condición e identidad de uno mismo sin vergüenza ni disimulos. Aunque como veremos, este aspecto presenta aquí complejidades añadidas.

El día del Orgullo Loco, devenido en instancia de anclaje y articulación para el Movimiento, se celebró por primera vez en Toronto el 18 de septiembre de 1993, extendiéndose rápidamente a otros muchos países. En España la primera movilización a nivel estatal tuvo lugar el 20 de mayo de 2018, con el lema «El orgullo lo cura». El Día del Orgullo Loco es el resultado de la acción de una plataforma de expresión colectiva independiente y plural que supone un intento desbordado, no necesariamente ordenado, de dar respuesta a las violencias que

² Bar de ambiente es como se conocían popularmente los bares frecuentados por la comunidad gay en España. En la actualidad son espacios frecuentados por la comunidad LGTBI+.

de forma sistemática se han ejercido social y culturalmente sobre las personas psiquiatrizadas. Hablamos de una violencia que se materializa y toma cuerpo no sólo a través de procesos coercitivos, de la negación sistemática de la capacidad del decir o de las contenciones químicas y mecánicas que son en muchos casos elementos cotidianos de la práctica psiquiátrica; hablamos fundamentalmente de los procesos a través de los cuales gran parte de las personas de la llamada locura han ido asumiendo, han ido asimilando la nosología psiquiátrica y sus derivaciones, explicaciones etiológicas y pronósticos como la única realidad posible sobre sí mismas como el sentido común que da respuestas a su aflicción. Un sentido común que implica, siguiendo a Antonio Gramsci (1975), una concepción del mundo absorbida de manera acrítica por los ambientes sociales y culturales en que se desarrolla la individualidad moral de las personas y que entronca directamente con la construcción de concepto de hegemonía. Esta asimilación de las explicaciones psiquiátricas puede relacionarse con lo que Ian Hacking ha denominado «inventar/construir gente» [*making up people*] (Hacking, 1986). En este proceso confluyen dos vectores: el vector del etiquetado por parte de las y los expertos (psiquiatras, psicólogos, psicoanalistas), que crea una realidad que algunas personas hacen suya; y el vector de la experiencia autónoma de la persona etiquetada, que a su vez recrea unas circunstancias muy concretas. Es evidente que la pretensión normalizadora de la medicina (y la psiquiatría), debidamente asistida por la estadística, facilitó la creación de nuevos espacios en los que enumerar y clasificar a las personas. Al contrario de lo que ocurre con la clases, especies o variedades naturales (plantas, animales, minerales), la especie humana constituye una clase interactiva; es decir, su manera de ser y de actuar, su subjetividad y sus acciones no son independientes de cómo son descritos y clasificados. Esto es lo que Hacking llama el «efecto bucle» [*looping effect*] de las clases humanas (Hacking, 1994; Tsou, 2007): las interrelaciones entre la gente y las formas en que ésta es clasificada. Las personas tienden a conformarse, a permanecer e incluso a crecer, en el ámbito clasificatorio en el que han sido descritas o diagnosticadas.

La influencia de la escuela sociológica de Chicago y su formulación de la *Teoría del etiquetado* [*labeling theory*], es más que evidente. Hacking sigue a Erving Goffman (1968) cuando advierte que ciertas categorías son creadas, no existen más que en el momento de ser definidas y estudiadas por psiquiatras, psicólogos, criminólogos o sociólogos. Sin embargo, esas categorías, esas etiquetas, tienen efectos sobre las personas clasificadas; unas veces de manera directa, emanado de su propio conocimiento de haber sido catalogadas; otras de manera indirecta (efecto bucle indirecto), en el caso de personas que, aun desconociendo el modo en que han sido etiquetadas y clasificadas, son asumidas como tales por parte del entramado institucional (Huertas, 2011).

En un sentido análogo y desde la filosofía, Miranda Fricker (2017) desarrolló el concepto de «injusticia epistémica» para dar cuenta del silenciamiento sistemático que se produce sobre ciertos colectivos vulnerables y vulnerados. A su vez, dividió el concepto en dos dimensiones concretas la «injusticia testimonial» y la «injusticia hermenéutica». En palabras de Fricker:

«La injusticia testimonial se produce cuando los prejuicios llevan a un oyente a otorgar a las palabras de un hablante un grado de credibilidad disminuido. La injusticia hermenéutica se produce en una fase anterior, cuando una brecha en los recursos de interpretación colectivos sitúa a alguien en una desventaja injusta en lo relativo a la comprensión de sus experiencias sociales. Un ejemplo de lo primero podría darse cuando la policía no nos cree porque somos negros; un ejemplo de lo segundo podría ser el de alguien que fuera víctima de acoso sexual en una cultura que todavía carece de ese concepto analítico. Podríamos decir que la causa de la injusticia testimonial es un prejuicio en la economía de la credibilidad, mientras que la de la injusticia hermenéutica son prejuicios estructurales en la economía de los recursos hermenéuticos colectivos» (Fricker, 2017, p. 11).

En el ámbito de la llamada salud mental, es sencillo reconocer como ambas situaciones confluyen y se articulan de forma histórica y continuada en y sobre las personas que han sido diagnosticadas. El diagnóstico psiquiátrico se instala como verdad única sobre la experiencia subjetiva del sufrimiento impactando en la credibilidad social de aquellos en quienes recae y repercutiendo a su vez en la disminución de los recursos hermenéuticos de las personas al cancelar otras posibilidades de significación de sus procesos más allá o por fuera de las categorizaciones médicas. Esto produce un silenciamiento sistemático de lo decible a partir de la asignación de una nosología cuyo significado desborda lo clínico y materializa el estigma (Correa-Urquiza, 2017). En otras palabras, se produce una colonización epistémica que deriva del ejercicio unidireccional de los saberes expertos, la utilización a-crítica de las etiquetas y el giro positivista y cerebral (Rose, 2003) de nuestras sociedades. Este giro promueve

a la vez una interpretación y reducción de los itinerarios de la aflicción que obvia o minimiza su relación con las violencias estructurales y termina eclipsando la posibilidad de que las personas psiquiatrizadas puedan pensarse desde un otro lugar que el dado por la hegemonía.

Frente a ello, proponemos aquí que el Movimiento Loco puede ser entendido como un espacio de construcción en común para producir testimonio, conocimiento y habilitar otras posibilidades de comprensión de la experiencia social del sufrimiento. Un territorio de diálogo y escucha social, donde se habilita la reflexión de y sobre las categorías, el cruce de la información, de las palabras y la relativización de los significados culturalmente naturalizados. Es un umbral en el que se abren las posibilidades de la heterogeneidad, un espacio que existe en tanto punto de convergencia de lo extraoficial, un lugar/tiempo que goza de un cierto derecho de liminalidad (Turner, 1999). Un nuevo territorio de escucha y disputa. Simultáneamente es un proceso que deviene para sus participantes en una posibilidad para resubjetivarse, para ser más allá de lo dado. Son instancias desde donde las personas acceden a la opción de reconocerse y reivindicarse en tanto sujetos de derecho, de rebelarse contra el futuro irrevocable que marcan los modos de articular el diagnóstico. En otras palabras, politizar el sufrimiento es contrarrestar las violencias epistémicas (Fricker, 2017; Medina, 2017), cuestionar la imposición de un pronóstico cerrado, discutir la hegemonía y evidenciar la dimensión asociada a los etiquetamientos sociales del padecimiento.

Moira Perez nos recuerda que:

«En la base de cualquier forma de violencia epistémica encontramos la asignación compulsiva de sujetos y sistemas culturales a una de dos esferas diferentes y discretas: “nosotrxs” y “lxs otrxs”, cada una con su correspondiente rol epistémico. Este fenómeno, denominado “othering” en inglés (literalmente “hacer(lo) otro”), funciona mediante el establecimiento de una distinción infranqueable entre “nosotrxs” o el “uno” -lxs agentes epistémicxs- y “ellxs” o “lxs otrxs” -implícitamente excludxs e inferiores, construidxs en referencia a ese “uno”, pero que a la vez lo hacen posible» (Perez, 2019, p. 85).

De esta manera, si entendemos estos procesos de *othering* como el inicio de la violencia epistémica, podemos plantear que a través del Movimiento Loco, las personas buscan dejar de ser ese otro o esa otra; tratan de evitar toda muerte epistémica (Medina, 2017) participando en la construcción de alternativas. El Movimiento es la contestación de lo que Michael Foucault denominaba los «saberes sometidos» (Foucault, 2008), es la lucha de los sujetos por dejar de estarlo.

Cuando hablamos de violencias en este texto, hacemos referencia no sólo a la dimensión epistémica citada, sino a las maneras a través de las cuales las categorías diagnósticas han ejercido y ejercen como vectores de una cultura relacional que suele reproducir prácticas de los tiempos previos a la reforma psiquiátrica (Hyman, 2010). Hoy el manicomio, de alguna manera se perpetua en la unidireccionalidad del vínculo, y el diagnóstico es el eje a través del cual se construye y acciona desarrolla la relación manicomial sobre vidas y sujetos (Alegre Agís, 2021). Como indica Fernando Colina (2013, p. 119), «el discurso del etiquetado es la nueva figura de la institución manicomial. La nueva camisa de fuerza es conceptual». O bien, en un sentido muy similar, como afirma Laura Martín López-Andrade (2015, p. 213): «Los muros de los manicomios son hoy los de la cronicidad; las personas no están amontonadas y silenciadas en las instituciones, pero se encuentran segregadas en categorías diagnósticas que les arrebatan su identidad». Aunque más tarde discutiremos el papel de lo identitario y lo relacional en las posibilidades de recuperación de las personas, por el momento nos interesa destacar la violencia que puede suponer un diagnóstico psiquiátrico y la conexión evidente entre etiquetado y estigma.

De esta manera, nos referimos aquí a un proceso que se activa a partir del etiquetaje y que puede ser nombrado en tanto que es el resultado de una acción con efecto colonizador sobre la subjetividad, que fija y afirma una condición en la que una persona sólo puede ser hablada por otras [lo que Foucault (1967, p. 19) llamó el estar expuesto «al río de mil brazos (...) a esa gran incertidumbre exterior a todo»] y que, al mismo tiempo, produce la clausura de otras posibilidades nominales, de significaciones y de una definición y jurisdicción sobre los itinerarios de recuperación o mejor estar. Decíamos en un artículo anterior: «La colonización de la subjetividad se encarna y es al mismo tiempo en tanto colonización y cuestionamiento a una manera de percibir el mundo» (Martínez y Correa-Urquiza, 2017). Esta reflexión sobre las subjetividades, experiencias y aspiraciones de quie-

nes se han confrontado con la psiquiatría institucional implica impugnar los «regímenes de verdad» en torno a la enfermedad mental (Foucault, 2003; Huertas, 2012), así como incorporar la voz de las personas y grupos afectados (Russo, 2012). Si tal como explica Moira Pérez «La disminución del rol epistémico de los sujetos puede expresarse también mediante la negación de su autoridad epistémica, esto es, la afirmación de que un cierto sujeto, debido a una característica extra epistémica, no es una fuente confiable de conocimiento» (Pérez, 2019, p. 87), el Movimiento Loco produce palabra, discurso, cuidados y conocimiento científico. Este conocimiento surge al comprender que la injusticia epistémica se combate del mismo modo desde ámbitos y recursos epistémicos. No sólo a partir de la manifestación y la calle; también desde la producción de artículos, ensayos y materiales de divulgación que buscan contestar de forma contra-hegemónica (Eiroa-Orosa y Rowe, 2017; Vinyals Rojas y Eiroa Orosa, 2017; Sampietro *et al.*, 2022; Carmona *et al.*, 2017).

Este proceso tiene ciertos paralelismos con los estudios del psiquiatra Franz Fanon (1961) en relación con la necesaria emancipación de las «mentes esclavas» que asumían el mundo cultural blanco desde una perspectiva aspiracional. Las personas y colectivos vinculadas al Movimiento Loco atraviesan por diferentes instancias de negación, negociación o aceptación en relación con los nombramientos y categorías clínicas. De hecho, cotidianamente coexisten grupos que defienden una escisión absoluta de los sistemas biomédicos, desde el hartazgo enunciado y con una exhortación a «dejarlos en paz»; y grupos que se definen desde una permanente negociación entre el ser enfermo, vocablo que lleva implícita una cierta asunción de las definiciones médicas, y el ser loco, concepto re-apropiado que no niega el sufrimiento pero sí disputa la jurisdicción nominal sobre las prácticas del mejor estar. Garcés, uno de los miembros fundadores de Radio La Colifata³ en Argentina, lo definía magistralmente en uno de los primeros programas de la emisora: «Yo tengo la gran intriga de mi vida, y es si debo curarme o hacer la revolución justificando mi propia locura».

Paulo Freire hacía referencia a un proceso similar vinculado a los itinerarios educativos de poblaciones campesina en Latinoamérica, afirmaba:

«Sufren una dualidad que se instala en la “interioridad” de su ser. Descubren que, al no ser libres, no llegan a ser auténticamente. Quieren ser, más temen ser. Son ellos y al mismo tiempo son el otro yo introyectado en ellos como conciencia opresora. Su lucha se da entre ser ellos mismos o ser duales. Entre expulsar o no al opresor desde “dentro” de sí. Entre desalienarse o mantenerse alienados. Entre seguir prescripciones o tener opciones. Entre ser espectadores o actores. Entre actuar o tener la ilusión de que actúan en la acción de los opresores. Entre decir la palabra o no tener voz, castrados en su poder de crear y recrear, en su poder de transformar el mundo» (Freire, 1970, p. 26).

El concepto de «conciencia crítica» o de «concienciación» (*conscientização*) es nuclear en la *Pedagogía del oprimido* de Freire. Este concepto salta desde el movimiento de educación popular en América latina a otros escenarios y colectivos en los que dicho proceso de concienciación (en el que la subjetividad adquiere una gran importancia) resulta imprescindible para la autodefinición y la autodeterminación de esos colectivos, y es un paso previo para la movilización de individuos y grupos subalternos que aspiren a la desalienación, a la transformación de las relaciones de poder y a la construcción de sociedades más equitativas. La influencia de Freire en la obra de la activista Judi Chamberlin (1978; 1997), inspiradora del *Mad Pride*, ha sido apuntada recientemente con relación al término «empoderamiento» —un término siempre ambiguo— de las personas psiquiatrizadas (Huertas, 2020a; 2021).

Si bien podemos decir, siguiendo a Franz Fanon o a Freire, que el Movimiento Loco se identifica con cierto desacato a esa colonización, con la reivindicación de la identidad vivida emergiendo desde detrás de la identificación clasificatoria (Terradas, 2004), clínica, haciéndose un lugar (llegar hasta allí es para personas y colectivos un proceso atravesado de obstáculos externos e internos). Al mismo tiempo es evidente que hablar de este Movimiento implica reconocer la diversidad interna entre actores y actrices, la heterogeneidad que envuelve posicionamientos muy diferentes en lo que respecta a la negociación con los saberes y las lógicas hegemónicas del cuidado, y la unificación en la reivindicación de derechos ciudadanos como uno de los elementos que desnaturalizan y cuestionan las metodologías manicomiales persistentes en ciertos territorios y vínculos institucionales.

3 Radio La Colifata es una ONG y la primera emisora a nivel mundial en transmitir desde un hospital psiquiátrico. Funciona desde el año 1991 en Buenos Aires, Argentina. <https://lacolifata.com.ar/>.

Es decir, es cierto a su vez que, como en cualquier movimiento social, en el Movimiento Loco coinciden elementos diversos difíciles de compaginar (Crossley, 2002): existen sensibilidades, preocupaciones y prioridades distintas, aunque las reivindicaciones generales sean compartidas. A ello hay que añadir las continuas interacciones con profesionales, familiares, opinión pública, etc., que no son siempre sencillas dado el poso cultural de desconfianza y temor hacia la locura y la naturalización social del modelo biomédico como respuesta única a los padecimientos.

Podemos decir, en este sentido, que la salud mental es un campo entendido como un espacio social de acción y de influencia en el que confluyen relaciones sociales determinadas (Bordieu, 1979), pero también un «campo de discordia» (*field of contention*), tal como Nick Crossley (2006) lo definió para el movimiento antipsiquiátrico británico, con fenómenos de colaboración y competencia, correlaciones de fuerzas cambiantes y estrategias compartidas o confrontadas.

Si entendemos el proceso de etiquetamiento y captura diagnóstica de los malestares –lo cual no significa que los fenómenos no puedan nombrarse, sino que hacemos referencia al proceso complejo de reificación que deriva en una clausura de la identidad/subjetividad a partir del momento y la forma en la que se dispone el diagnóstico en este ámbito (Hyman, 2010)– el Movimiento Loco se articula hoy desde un despertar sonoro y lento, desde un intento por deshacerse de la captura para pensarse en la posibilidad de participar de una negociación constante. Esto no significa que exista una negación del sufrimiento, o una no-conciencia de la vulnerabilidad y la interdependencia (Pié, 2019), sino que lo que se articula es un cuestionamiento al marco conceptual en el cual se inscribe médicamente el abordaje del sufrimiento.

Si pensamos, por ejemplo, en otros movimientos sociales que desde posicionamientos y orígenes disímiles han ido reivindicando en los últimos años un lugar y reconocimiento como sujetos a partir de apoderarse del relato que los nombra, la cuestión del Movimiento Loco adquiere una complejidad otra. Es decir, así como la noción de diversidad funcional encuentra –no sin conflicto, contradicciones o cuestionamientos desde algunos sectores del propio Movimiento– un claro lugar de contrahegemonía en relación al concepto de discapacidad (Planella y Pié, 2012); o la noción de neurodiversidad opera en este sentido en relación a los llamados trastornos de espectro autista, o quizás, la propuesta de la transexualidad se abre como reivindicación de los movimientos asociativos frente a la disforia de género (Misse y Coll-Planas, 2010); la idea de locura parece entrar en conflictos más aguzados a la hora de representar la compleja realidad que busca nombrar. Para muchas de las personas que han sido diagnosticadas de diferentes problemáticas del ámbito psíquico, esta locura no es percibida frecuentemente como una condición estructural, sino más bien como una emergencia situacional asociada a violencias, traumas, contextos, es decir, es una circunstancia episódica y fluctuante. Así, proponemos aquí que, en general –siempre hay excepciones–, las reivindicaciones del Movimiento estarían menos ligadas a la defensa de un supuesto esencialismo loco que a una necesidad inicial de poner en juego un concepto popular, poético, literario que, sin dejar de evidenciar la vulnerabilidad, se pueda articular como contraposición a la clausura identitaria que promueven las etiquetas diagnósticas, como oposición a la misma idea de trastorno mental en tanto que categoría propuesta y con frecuencia reificada (Hyman, 2010) desde los saberes y profesionales expertos. A pesar de ello, como decíamos, la emergencia y el encaje de la idea de locura como intento de unificación desde los saberes legos o profanos, desde las experiencias vividas y los malestares asociados, requiere de procesos e itinerarios diversos de negociación colectiva e individual en el seno de la mayoría de los grupos que han decidido utilizarla como estandarte de lucha. O dicho de otro modo, el proceso a través del cual se construyen las resonancias colectivas desde donde definirse a partir de la locura puede entenderse como de una complejidad inherente a la singularidad de la problemática y el fenómeno.

Es claro que esto no significa que dicha categoría no pueda funcionar como aglutinadora y articuladora, sino que el itinerario que lleva a ello franquea una serie de complicaciones que tienen relación con la etimología primaria del concepto y con los procesos históricos de asimilación de una identidad asociada a la idea de enfermedad mental por los que han atravesado gran parte de las personas sobre las que recae el diagnóstico. Por eso hablamos de complicaciones que van más allá de los cuestionamientos que puedan hacerse desde los saberes expertos y los constructos sociales que determinan y definen al trastorno mental como una realidad biológica aislada de los determinantes contextuales que impactan; por eso hablamos del problema de esencializar la

locura, de entenderla como una cuestión en sí misma a través de la cual es posible identificarse unilateralmente como sujeto. Como decíamos, la locura en la realidad percibida por las personas que han sido diagnosticadas y forman parte del Movimiento Loco, es vivida como un fenómeno más situacional que estructural; en la mayoría de los casos la locura es más circunstancia que condición. A partir de ello cabría preguntarse si una de las dificultades de esencializar la locura pasaría por la posibilidad de que esto pudiera llevar a reproducir y reafirmar en parte aquello que busca cuestionarse; es decir, una concepción intrínseca al *self*, una naturaleza loca que debe ser socialmente aceptada.

La propuesta que hacemos aquí está más ligada a la idea de que en las reivindicaciones del Movimiento, la idea de locura aboga por una reestructuración de lo relacional más que por una definición acabada de lo identitario. Podríamos decir incluso, que no hay una definición cerrada de lo que significa ser loco sino que es una categoría que nuclea a partir de la posibilidad de articular a una persona como sujeto de derecho frente a otra, experta, que históricamente ha clausurado esa posibilidad. Aquí, la idea de locura tiene más una función de contestación contra-hegemónica que de definición de una identidad. No es tanto un reclamo por el reconocimiento en una supuesta locura o una reclamación identitaria, sino por el reconocimiento de ser sujetos de derecho con legitimidad y autoridad para participar en la definición del problema y en la búsqueda de respuestas que están más allá de los marcos de referencia biomédicos, mientras que, al mismo tiempo, permite abogar por una apertura social para la diversidad de lo humano. Es una demanda que el Movimiento realiza en pos de sus derechos, de la no contención en los procesos de internación, de contenciones cero, de redactar voluntades anticipadas, de posibilidades para la des-continuación de la medicación. Quizás pueda pensarse que esto se debe en parte a la misma indefinición de la idea locura, pues no hay tanto un colectivo loco, sino que es algo que se edifica a partir de lo vivido en términos de psiquiatrización; es decir, el Movimiento no parte de una singularidad étnica, funcional o neuronal sino de los efectos iatrogénicos derivados de una captura alienante y excluyente que se construye artificialmente desde fuera, por lo tanto, lo que une o produce trama reside más en el ámbito de experiencias de neutralización y psiquiatrización que en la misma realidad del sufrimiento.

Esa trama, esos entramados de experiencias compartidas, han permitido que el Movimiento alcance dimensiones internacionales. La creación de redes como la Red de escuchadores de voces (*Hearig Voice Network*) (Romme y Escher, 1993; 2000) o la Red Mundial de Usuarios y Sobrevivientes de Psiquiatría (*World Network of Users and Survivors of Psychiatry- WNUSP*) son buenos ejemplos. La abogada y superviviente de la psiquiatría Tina Minkowitz participó en la redacción y negociación de la Convención de Derechos de las personas con Discapacidad de Naciones Unidas (CDPD) en representación de la WNUSP. Dicha convención fue aprobada en 2006 (ratificada por España en 2007) y supone un llamamiento a garantizar, aun cuando estos no parecen cumplirse siempre (Plaza, 2019), los derechos de las personas con discapacidad en general y con discapacidad tanto intelectual como psicosocial, que acaban englobándose o categorizándose como personas con discapacidad psíquica. Podemos decir que, así como en los tiempos de la pre-reforma existía un sentimiento frecuente de paratopia (Huertas, 2020a), es decir, que las y los internos no se sentían pertenecientes al lugar físico y simbólico del manicomio, en la actualidad el Movimiento Loco se construye a partir de la paratopia experimentada por personas que en muchos casos no perciben el lugar simbólico del diagnóstico (siempre discapacitante) como un lugar de pertenencia.

4. LIMINARIDAD Y CONTEXTOS DE POSIBLES PARA LO VULNERABLE

Como decíamos, los significados no cambian sin proceso, sin resistencias. Los significados implican negociaciones colectivas e individuales y negaciones complejas ancladas en la incorporación histórica de los sentidos médicos y sociales otorgados en la subjetividad de las personas afectadas. Para el Movimiento Loco puede ser sencillo cuestionar estas significaciones sociales dadas; pero incorporar el cambio, transformar la reflexión conceptual en una manera otra de percibir y definir el mundo, hacerla propia, hacer el cambio parte del *self* a sabiendas de que la persona ha de atravesar un bosque de símbolos prefijados con ideas históricamente asentadas y cerradas, es un camino: es un proceso que requiere de tiempo, paciencia y contextos de posibilidad en donde esas nuevas significaciones puedan asentarse individualmente a partir, fundamentalmente, de procesos de reflexión y construcción colectiva; son procesos de resonancia mutuas en entidades, colectivos, asociaciones en Primera Persona, en los que esas nuevas definiciones sean entendidas como legítimas, posibles, deseables.

De esta manera, en la actualidad el Movimiento Loco parece definirse a partir del intento de crear esos contextos de posibles, multilocalizados, para pensar y activar de forma colectiva esas nuevas significaciones a partir, por un lado, de procesos que podríamos definir como de una cierta cirugía epistemológica y, por otro lado, de esas resonancias mutuas que permitan a las diferentes personas reconocerse, reconocer y ser reconocidas en esa nueva dimensión en donde son agentes activos en la definición del relato que las nombra. Hablamos de la creación de espacios seguros para ser, a partir de reconocer y ser reconocidos; de espacios diferentes en los que se trabaja para la utopía (*working utopías*) (Crossley, 1999); de espacios de producción discursiva; de lugares en los que, a pesar de las dificultades, se puede llegar a conseguir resultados concretos y reales que, aun quedando lejos de las aspiraciones del Movimiento, cumplen funciones importantes en la medida en que posibilitan la producción de conocimiento y permiten experiencias y contradiscursos.

Según Georg W. F. Hegel las relaciones constituyen y se inscriben en la subjetividad, no somos sino el producto de nuestras relaciones, por lo tanto, su idea, y nuestra idea de reciprocidad es necesariamente constitutiva en la construcción de los itinerarios de recuperación y demanda por el reconocimiento. Así, hablamos de los mecanismos a partir de los cuales se produce una condición fracturada de los territorios para la aparición de fenómenos de re-subjetivación; hablamos del Movimiento Loco como generador de espacios liminares que son «límites habitables» (Trias, 1999), intersticios en donde es posible instalar la existencia y crear nuevas dimensiones identitarias y de contestación; son aquel «entre-lugar» o «tercer lugar» sobre el que tanto han escrito desde las teorías de la decolonialidad Homi Bhabha y Mariano Siskind (Siskind, 2013). Hacemos referencia a aquellos umbrales que son contextos en los que lo singular y lo colectivo están en permanente negociación y re-definición y desde donde se habilitan otras posibilidades más allá de lo dado; contextos en los que se materializa la activación y la participación de los sujetos en la recuperación de la legitimidad sobre sus propios procesos vitales. Siguiendo a Michel Agier podemos pensar que «el sujeto surge entonces en situación» y existe «al tomar distancia de su condición social, de la identidad que le es asignada (étnica, racial, humanitaria) y eventualmente de un *sí mismo* que sufre»; que «donde hay subjetivaciones otras, hay aparición de un sujeto otro» (Agier, 2012, p. 22). Así, creemos necesario entender el Movimiento Loco en tanto generador de contextos para la emergencia de un «sujeto que se expresa, que toma iniciativas o que ocupa espacios» (Agier, 2012, p. 19). Como explicaba Antonio Gramsci los expertos «hacen el mundo» de los que son otros, y lo hacen social y culturalmente hasta el punto de modificar la subjetividad de esos otros (Fusaro, 2018). El Movimiento Loco busca recuperar la opción de hacer mundo, de crear otros senderos interpretativos que permitan atender a la complejidad del fenómeno del sufrimiento mientras promueve una reconfiguración en la subjetividad e identidad de quienes participan.

«Yo soy el monstruo que os habla», dice Pau Preciado (2020) en su célebre discurso ante la l'École de la Cause Freudienne en París. Haciendo un paralelismo entre las reivindicaciones del movimiento queer y las del Movimiento Loco, puede entenderse esta idea de asumirse monstruo, loco, como una estrategia que busca poner en evidencia al interlocutor y al cúmulo de las arbitrariedades históricas. Pero como el mismo Preciado explica, para asumirse monstruo es preciso recorrer un largo itinerario personal, un tiempo vital (biográfico) de definición, acomodamientos, disputas, malestares, choques frontales con la hegemonía; un tiempo de cuerpo expuesto, de conflictos y redefiniciones en lo cotidiano de la sociabilidad. Y, como ya se ha señalado, un proceso similar es el que transita el Movimiento Loco en la actualidad. Reivindicarse, por ejemplo, desde un lugar loco y estar orgulloso de ello no es un proceso sencillo; para una gran parte de las personas del Movimiento pensar en la locura es sobre todo pensar en el dolor, en el sufrimiento, en la fractura psíquica y social, derivada en parte de los procesos de psiquiatización.

Marcos, miembro del colectivo de Radio Nikosia⁴ afirmaba durante un programa dedicado al día del Orgullo Loco:

«No estamos orgullosos de estar locos. No puedo sentir orgullo de esto que me pasa o de cómo me comporto cuando estoy en medio de un brote. Lo he escuchado mil veces de muchas personas que no se sienten a gusto con el título de esta fiesta. El tema genera mucha polémica. No creo que nadie sienta orgullo del padecer, pero llegar a sentir orgullo de que esa manera -por momentos- de percibir el mundo a veces tan particular es parte de tu esencia, no sólo es sano sino necesario. Yo sí me siento orgulloso de haber pasado lo que he pasado y de haberlo superado, o estar en ello. No

4 Una de las primeras emisoras y colectivos realizados por y junto a personas diagnosticadas psiquiátricamente (www.radionikosia.org).

sólo eso, estoy contento de que me haya ocurrido, de que me vida se torciera hacia una forma no ortodoxa de percibir la realidad. No sé qué hubiera sido de mí sino hubiera sido así, tampoco tiene ningún propósito especular, fue como fue y me ayudó a entender muchísimas cosas que de otra forma se me hubieran escapado. Y lo más importante es esa vergüenza, tan ligada a la humildad, humildad por necesitar a otros, por reconocer que somos frágiles. Humildad por entender que hay mucho sufrimiento en el mundo y que va más allá del tuyo».

Y continuaba:

«Orgullo por ser, por existir, por compartir el camino con otras personas. Orgullo de respirar, de amar, de equivocarse, de aceptar, de volver a empezar, de pedir perdón, de decir no, de no dejarse pisar. Sentir orgullo más allá de ti y sentirlo por ti. Estoy orgulloso de estar en Nikosia, de trabajar por otros. Orgulloso»⁵.

Al mismo tiempo, parece haber en el Movimiento, un trabajo por recuperar un cierto orgullo de la vulnerabilidad. Sara decía en el mismo programa emitido:

«Es que mi experiencia con la salud mental ha estado plagada más de vergüenza que de orgullo, vergüenza sobre todo de sentir que vales menos como persona...porque no has sido capaz de resolver los problemas como los demás, que no has sido capaz de ser tan feliz como los demás, casi como no debes ocupar el mismo lugar que los demás...ellos son mejores porque tienen más habilidades, porque tienen más facilidad para navegar la vida que yo. Siento vergüenza de no haber podido saber cómo arreglar mis problemas de salud mental, aunque gran parte de eso tiene que ver con la psiquiatría y con el sistema terapéutico. Ellos tienen su mapa, pero si tú te sales de ese mapa, se quedan sin herramientas y ello te llena de culpa. Hay bastante culpa de haber hecho lo que me dijeron y no poder resolver mis problemas. En ese sentido la culpa va ligada a la vergüenza y la vergüenza a la autoestima. Y es difícil sentir orgullo si la autoestima se cae, si estás continuamente avergonzada. Es verdad que estoy orgullosa de algo, y es de no esconderme...me llevó un tiempo, pero decidí dejar de esconder mis dificultades, mis amigos lo saben y en mi trabajo lo saben. Siento orgullo de admitir tengo dificultades que otros no tienen, que a veces necesito recursos y ayudas que otras personas no necesitarían».

Y María la secundaba:

«Pasar de la vergüenza al orgullo es lo que ha marcado más mi proceso de recuperación. La vergüenza no es por algo físico sino de algo muy interno tuyo y muy difuso...y eso es lo que lo hace más difícil. También hay una vergüenza de los otros, la familia que quiere ocultarlo, que no sabe qué hacer con ello. La parte del orgullo es aprender a no sentir vergüenza cuando estás mal, no vale estar sólo orgullosa cuando estás bien, sino aprender a estar orgullosa de ti misma cuando no puedes estar al 100%, incluso cuando no eres capaz de hacer todo aquello que te gustaría. Porque sigues siendo igual de válida a pesar de estar mal, no tienes porque no sentirte orgullosa porque no puedes con todo. ¿Quién puede estar siempre bien? De todas maneras, creo que el paso de la vergüenza al orgullo es un proceso largo, es un proceso que no sólo se da en el ámbito de la salud mental, sino que hay otros muchos colectivos que pasan ese proceso.» ... «Perdonarse a una, de las equivocaciones, de los líos en los que nos hemos metido. El orgullo implica una capacidad de perdonarse. De no creerse todos los estereotipos que la sociedad tiene sobre la diferencia. Somos personas aptas, sensibles. Reclamamos que somos personas de pleno derecho y que podemos estar orgullosas de los aprendizajes que nos ha generado el haber caído en un pozo. Queremos decidir sobre nuestros procesos de recuperación».

Merche comentaba al respecto:

«Orgullosa de mi perseverancia. De haber superado 4 brotes psicóticos, creo que eso te fuerzas para sobreponerse. Orgullo de haber podido ir a la universidad incluso después de un montón de electroshocks y sobre-medicación, yo insistí en 14 años acabé la carrera universitaria y eso me hace sentir orgullosa».

Y David agregaba:

«Es que nos han enseñado que ser sensible es ser débil, y lo que somos es resultado de una gran sensibilidad a un mundo sórdido. Es llegar a ser un loco sin complejos, de ser diferente y ser uno más al mismo tiempo en una sociedad imperfecta».

5 Programa *Orgullo loco, orgullo de lo diferente*, emitido en Radio Nikosia el 1 de noviembre de 2018. www.radionikosia.org

Nikosia ha sido, entre otros, uno de los canales de reivindicación, problematización y difusión del Movimiento Loco (Correa-Urquiza, 2023) y no es casual que los medios se entiendan como un instrumento de contrahegemonía y reivindicación en el ámbito de las denominadas luchas por la justicia social y el reconocimiento (Fraser, 2008). La utilización de redes sociales, espacios de comunicación, manifestaciones y celebraciones públicas, así como la publicación de artículos y materiales científicos, constituyen una parte central del archipiélago de contestación y disputa desde donde articula su tarea. Volviendo al programa emitido, podríamos pensar entonces que otra de las claves en el proceso de construcción de unidad en el Movimiento Loco pasa por la necesidad de reconocer la vulnerabilidad como elemento humano. No hay, nuevamente, un orgullo de la locura, sino más bien un orgullo de lo vulnerable, de lo resistente que se construye a través de procesos de resonancias colectivas y apoyo mutuo. Politizar el sufrimiento se vincula entonces a la posibilidad de entender la fragilidad y la vulnerabilidad y las singularidades sintomatológicas como partes naturalizadas de lo humano y no como desviaciones heréticas de una norma. El Movimiento Loco es un movimiento de contrahegemonías. A través de la propuesta del orgullo, este movimiento deriva en una suerte de metáfora que nuclea todo esto. Judith Butler (2018) nos diría que solo aceptando la cuestión de la interdependencia es posible hacer otra gestión de la vulnerabilidad y las desigualdades. En gran parte de los espacios y colectivos que giran alrededor del Movimiento hay una suerte de orgullo de aceptar y dar lugar a la vulnerabilidad y, para ello, para poder reconocer y ser reconocidos en la idea de lo vulnerable, se plantea como una instancia de liminaridad sobre lo dado. Una instancia que se nutre de la generación de espacios seguros desde donde pensar los conflictos, malestares y las posibles negociaciones con los sistemas médicos hegemónicos; de espacios seguros para construir consensos, repensar posiciones o crear un contexto de posibilidad para el emerger de una conciencia política que pueda o no devenir disidencia. El límite es aquí ese «entre lugares» que permite la existencia desde un enfoque que disloque el no-límite como lo inexorable, como el sentido común de las cosas, para que puedan aparecer las vulnerabilidades y aquellas otras formas, estrategias, maneras de pensarse y buscar alternativas para un mejor estar; formas que no siempre entrarán en absoluta disputa con los modelos hegemónicos, sino que en ocasiones buscarán negociar y producir espacios comunes de construcción.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Nancy Fraser realiza un análisis necesario para distinguir dos grandes procesos que han tenido lugar en los movimientos que reivindican de uno u otro modo la justicia social (Fraser, 2008). La autora defiende la posibilidad de un cierto equilibrio que neutralice lo que entiende como un falso debate entre lo que se han dado en llamar políticas del reconocimiento y políticas de la redistribución. «La tarea consiste en idear una concepción bidimensional de la justicia que pueda integrar tanto las reivindicaciones defendibles de igualdad social como las del reconocimiento de la diferencia. En la práctica, la tarea consiste en idear una orientación política programática que pueda integrar lo mejor de la política de redistribución con lo mejor de la política del reconocimiento» (Fraser, 2008, p. 84).

Si bien estas categorizaciones pueden sernos útiles para pensar las reivindicaciones del Movimiento Loco, la cuestión de la redistribución no parece ser en la actualidad un reclamo urgente, al menos en sociedades en las que ya existe un sistema de pensiones que sostienen económicamente, aunque sea de manera mínima, vidas y proyectos, como sucede en España. En este sentido en el Movimiento Loco, la balanza parece inclinarse más hacia la búsqueda de reconocimiento que hacia la cuestión de la redistribución, aunque esto no significa que esta última carezca de importancia⁶. Sin embargo, podemos traer aquí la idea de redistribución de Fraser si recordamos que el Movimiento Loco se articula desde la necesidad de redistribuir las posibilidades del decir de la locura, de recuperar una cierta legitimidad robada, de cuestionar y evidenciar la negación epistemológica. Hablamos de un tipo de acción alteradora que activa la participación de las personas diagnosticadas en aquellos debates que

6 Quizás también y entre otras cuestiones, debido al momento en el que se inscribe en el cual las políticas de status se encuentran desde un cierto pragmatismo, en un contexto de posibles mayores resultados que aquellas que buscan transformar el orden económico y material de la existencia.

le implican y conciernen, y aboga por la recuperación de la autonomía y las capacidades crítico-reflexivas de un colectivo generalmente excluido y vulnerable.

Cabe señalar que, como venimos proponiendo, al hablar de reconocimiento en el Movimiento Loco no hay tanto una defensa de lo que Fraser (2008, p. 86) denomina «las reivindicaciones de la afirmación de la especificidad del grupo», sino un intento por constituirse como sujetos posibles de la enunciación; un intento de dejar de ser objetos de la intervención psiquiátrica y social para producirse como sujetos con jurisdicción en el diseño y articulación de sus propios itinerarios vitales; un intento de recuperar aquello de lo que se ha sido despojado y de ser reconocido en una singularidad comportamental legítima, no encuadrable, mientras al mismo tiempo se rescata el orgullo de la resistencia, de la capacidad de agencia, de mantenerse a flote a pesar de las circunstancias adversas de la vida. Lo dicho, sin embargo, no implicaría el abandono o la negación de muchos de los recursos biomédicos y económicos, sino la posibilidad del diálogo.

En un artículo de análisis lingüístico alrededor de lo enunciado públicamente a través de las redes sociales durante la celebración del Día del Orgullo loco, concluíamos que esta celebración se evidenciaba «como una oportunidad para la generación de un corpus disidente, una *communitas* circunstancial, de performatividad momentánea que promueve el desacato y la recuperación de una cierta legitimidad para nombrarse, pensarse. Lo que está realmente en juego en dichos nombramientos es el sujeto de la enunciación, es decir, la posibilidad de generar nuevas narrativas sobre lo vivido en primera persona. Ello conlleva a que las palabras dejen de recaer sobre cuerpos-depósito para pasar a ser cuerpos- texto que son reescritos. Las relaciones de poder entre nombradores y nombrados se mueven en el terreno lingüístico del haber sido excesivamente hablados por otros». Revertir esta situación es uno de los propósitos de la conquista del lenguaje y en ello resulta central la subversión de las palabras, la inversión de su sentido, la (re)apropiación del insulto o el desvelo del palimpsesto de la propia etimología (Correa-Urquiza *et al.*, 2020, p. 13).

Como decíamos en el inicio, es complejo encuadrar al Movimiento Loco con las llamadas políticas de la identidad, ya que su singularidad abre un nuevo ámbito de análisis. Afirmar Nancy Fraser que

«el paradigma del reconocimiento no sólo puede englobar los movimientos que pretenden revalorar las identidades injustamente devaluadas -por ejemplo, el feminismo cultural, el nacionalismo cultural negro y la política de identidad gay- sino también tendencias de constructivas, como la política homosexual, la política “racial” crítica y el feminismo deconstructivo, que rechazan el “esencialismo” de la política tradicional de la identidad. Por tanto, es más general que la política de la identidad, en el sentido convencional» (Fraser, 2008, pp. 86- 87).

Ignasi Terradas (2004) realiza una interesante distinción entre identificación e identidad. Según este autor, la identificación tiene relación con las clasificaciones jurídicas, médicas, propuestas desde los sistemas sanitarios o legales, mientras que la identidad está vinculada a la experiencia vivida por los sujetos. Como ya hemos indicado en este y en artículos anteriores en el ámbito de la salud mental, la identificación captura y asfixia la identidad vivida (Correa-Urquiza, 2017). Ante esto, lo que agrupa, cohesiona al Movimiento Loco estaría más relacionado a su vez con la posibilidad de reconocerse vulnerables y con el hecho de haber vivido experiencias de clasificación diagnóstica que con la idea de una identidad vivida asociada locura. Desde esta perspectiva podríamos decir que se da la paradoja de que aquello que une es aquello de lo cual se busca salir. Contestar y salir es el eje del Movimiento Loco; des-institucionalizar los patrones que definen a las personas con trayectorias de psiquiatrización como objetos de intervención para generar espacios dialógicos de construcción de respuestas que atiendan al lugar de los saberes profanos en sus posibilidades enunciativas y prácticas de producir salud; des-burocratizar las aflicciones y los itinerarios vitales.

En definitiva, volviendo al principio, el Movimiento Loco puede entenderse como la emergencia de una réplica a lo dado que evidencia la necesidad de reconocer los padecimientos como productos sociales, culturales, relacionales, estructurales. Es una instancia que busca transformar el status subordinado que suele definirse a través de las identificaciones clínicas, intenta recomponer o recuperar las relaciones de reconocimiento entre sujetos de la aflicción, modelos médicos y sociedad. Reconocer y reconocerse en el sufrimiento dando lugar a lo vulnerable, pero cuestionando al mismo tiempo las capturas nosológicas y los atributos desacreditadores asociados a

esa vulnerabilidad. La idea no reside tanto en la búsqueda de una identidad loca, sino en la utilización del concepto para recuperar la legitimidad de lo vulnerable y lo diferente. Frente a la histórica objetificación que elimina las posibilidades de agencia (Pérez, 2019) el Movimiento puede entenderse como proceso de politización, de recuperación de derechos, de resistencia; como una oportunidad para devenir sujetos, interlocutores válidos en la producción de las estrategias y tecnologías del cuidado de la salud psíquica. Esto es, finalmente, una respuesta al creciente proceso de naturalización de las visiones positivistas sobre lo humano, a las estructuras biopolíticas, los sistemas de la psicopolítica (Han, 2021) y la neuropolítica (Martínez Hernández, 2017) que operan sobre lo cotidiano de nuestras poblaciones.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo ha sido realizado gracias a la colaboración de las diferentes personas y entidades vinculadas al Movimiento Loco a quienes agradecemos su tiempo y sus saberes compartidos.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

Los autores de este artículo declaran no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

FUENTES DE FINANCIACIÓN

El artículo es fruto de las investigaciones producidas en el marco del proyecto *Hacia un archivo de la memoria histórica de las luchas y reivindicaciones sociales del Movimiento Loco* (Número de expediente: CLT051/22/000015), realizado con el apoyo del Instituto Catalán de Antropología y la Red del Observatorio del Patrimonio Entológico e Inmaterial (OPEI) –Programa de actividades y proyectos 2022/23; y del proyecto *Del encierro manicomial a los movimientos en primera persona: e experiencias, percepciones y reivindicaciones de los pacientes mentales en España (siglos XIX-XXI)* (referencia PID2023-151059NB-I00), financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033 y FEDER.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Martín Correa Urquiza: conceptualización, análisis, redacción del borrador original.

Rafael Huertas: conceptualización, análisis, redacción del borrador original.

REFERENCIAS

- Agier, Michel (2012). Pensar el sujeto, descentrar la antropología. *Cuadernos de Antropología Social*, 35, 9–27. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180923259002>.
- Alegre Agís, Elisa (2021). *Stultifera Domus. Del manicomio a la institución doméstica total: vida cotidiana, familia y esquizofrenia* (Tesis Doctoral inédita). Universidad Rovira i Virgili, Tarragona. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.16300.13444>.
- Álvarez, José María (2018). *Hablemos de la locura*. Barcelona: Xoroi.
- Amarante, Paulo (1997). Loucura, cultura e subjetividade. En Sônia Fleury (org.), *Saúde e democracia. A luta do CEBES* (pp. 163-185). São Paulo: Ed. Lemos.
- Beresford Peter; Nettle Mary y Perring, Rebecca (2009). *Towards a Social Model of Madness and Distress?: Exploring What Service Users Say*. York: Joseph Rowntree Foundation. Disponible en: <https://www.raggeduniversity.co.uk/wp-content/uploads/2015/04/mental-health-service-models-full.pdf>
- Beresford Peter; Perring Rebecca; Nettle, Mary y Wallcraft Jan (2016). *From Mental Illness to a Social Model of Madness and Distress?: Exploring What Service Users Say*. London: Shaping and Lives and National Survivor User Network (NSUN). Disponible en: <https://shapingourlives.org.uk/wp-content/uploads/2021/08/FROM-MENTAL-ILLNESS-PDF-2.pdf>.
- Bourdieu, Pierre (1988). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Busfield, Joan (1988). Mental illness as social product or social construct: a contradiction in feminists' arguments? *Sociology of Health and Illness*, 10(4), 521-542. <https://doi.org/10.1111/j.1467-566.1988.tb00056.x>.
- Butler, Judith (2018). *Resistencias. Repensar la vulnerabilidad y repetición*. Ciudad de México: Paradiso.
- Carmona, Viviana R.; Gómez-Benito, Juana; Huedo-Medina, Tania B. y Rojo, J. Emilio (2017). Employment outcomes for people with schizophrenia spectrum disorder: A meta-analysis of randomized controlled trials. *International Journal of Occupational Medicine and Environmental Health*, 30(3), 345-366. <https://doi.org/10.13075/ijomeh.1896.01074>.
- Castel, Robert (1975). El tratamiento moral. Terapéutica mental y control social en el siglo XIX. En Ramón García (ed.), *Psiquiatría*,

- antipsiquiatría y orden manicomial (pp. 71-96). Barcelona: Barral.
- Castillo Parada, Tatiana (2019). De la locura feminista al 'feminismo loco': hacia una transformación de las políticas de género en la salud mental contemporánea. *Investigaciones feministas*, 10(2), 399- 416. <https://doi.org/10.5209/infe.66502>.
- Chamberlin, Judi (1978). *On Our Own: Patient Controlled Alternatives to the Mental Health System*. New York: Haworth Press.
- Chamberlin, Judi (1997). A working definition of empowerment. *Psychiatric Rehabilitation Journal*, 20(4), 43- 46.
- Colina, Fernando (2013). *Sobre la locura*. Valladolid: Cuatro.
- Colina, Fernando (2019). *Foucaultiana*. Valladolid: La Revolución Delirante.
- Correa-Urquiza, Martín (2015). *Radio Nikosia: la rebelión de los saberes profanos*. Madrid: Grupo 5.
- Correa-Urquiza, Martín (2017). La condición del diálogo. Saberes profanos y nuevos contextos del decir. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 38(134), 567 -585. <https://doi.org/10.4321/S0211-57352018000200012>.
- Correa-Urquiza, Martín (2023). Justicia social, comunicación y desestigmatización en salud mental. La experiencia de Radio Nikosia. *Revista de La Asociación Española*, 10(19), 134-159. <https://doi.org/10.24137/raeic.10.19.7>.
- Correa-Urquiza Vidal, Martín; Pié Balaguer Assumpció; Coll-Florit, Marta; Hernández i Encuentra Eulalia y Climent Roca, Salvador (2020). Orgullo loco y metáforas para una disidencia: un análisis lingüístico y simbólico. *Salud Colectiva*, 16, e2886. <https://doi.org/10.18294/sc.2020.2886>.
- Crossley, Nick (2002). *Making sense of social movement*. Buckingham: Open University Press.
- Crossley, Nick (2006). The field of psychiatric contention in the UK, 1960-2000. *Social Science and Medicine*, 62(3), 552-563. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2005.06.016>.
- Duberman, Martin (2019). *Stonewall. The Definitive Story of the LGTBQ Rights Uprising that Changed America*. New York: Plume Penguin.
- Eiroa-Orosa, Francisco José y Rowe, Michael (2017). Taking the Concept of Citizenship in Mental Health across Countries. Reflections on Transferring Principles and Practice to Different Sociocultural Contexts. *Front. Psychol.* 8, 1020. <http://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01020>.
- Erro, Javier (2021). *Pájaros en la cabeza. Activismo en salud mental en España y Chile*. Barcelona: Virus.
- Fanon, Frantz (1961). *Les damnés de la terre*. París: Maspéro.
- Foucault, Michel (1967). *Historia de la locura en la época clásica*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2003). *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*. París: Gallimard.
- Foucault, Michel (2008). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fraser, Nancy (2008). La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, 4(6), 83-99. Disponible en: https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Documents/Fraser_justicia%20social.pdf.
- Freire, Paulo (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fricker, Miranda (2017). *Injusticia epistémica: el poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.
- Fusaro, Diego (2018). *Antonio Gramsci. La pasión de estar en el mundo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Galtung, Johan (2016). La violencia cultural, estructural y directa. *Cuadernos de estrategia*, 183, 147-168.
- Goffman, Erving (1968). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. London: Pelican Books.
- Gramsci, Antonio (1975). *Quaderni del carcere*. Turin: Valentino Gerratana.
- Hacking, Ian (1986). Making Up People. En Thomas Heller (ed.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality and the Self in Western Thought* (pp. 161-171). Stanford: Stanford University Press.
- Hacking, Ian (1995). The looping effects of human kinds. En Dan Sperber, David Premack y Ann James Premack (eds.), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Approach* (pp. 351-394). Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198524021.003.0012>.
- Han, Byung-Chul (2021). *Psicopolítica*. Herder Editorial. Barcelona.
- Hanisch, Carol (1970). The persona is political. En: Shulamith Firestone y Anne Koedt (eds). *Notes from the second year: Women's liberation* (pp. 77-85). New York: Radical Feminism.
- Harrison, Sara (2016). Analyzing Ann Quin's and Kate Millet's forgotten works through a mad reading practice and feminist literary criticism (Master of Arts Thesis). McMaster University, Hamilton. Disponible en https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/20797/2/Harrison_Sarah_ME_2016August_MasterofArts.pdf.
- Huertas, Rafael (2005). *El siglo de la clínica. Para una teoría de la práctica psiquiátrica*. Madrid: Frenia.
- Huertas, Rafael (2011). En torno a la construcción social de la locura: Ian Hacking y la historia cultural de la psiquiatría. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 31(3), 437-456. <https://doi.org/10.4321/S0211-57352011000300004>.
- Huertas, Rafael (2012). *Historia cultural de la psiquiatría*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Huertas, Rafael (2020a). *Locuras en primera persona. Subjetividades, experiencias, activismos*. Madrid: Los libros de la Catarata.
- Huertas, Rafael (2020b). Locura y activismo en Viaje al manicomio de Kate Millet. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 20(138), 13-31. <https://doi.org/10.4321/s0211-573520200020002>.
- Hyman, Steven E. (2010). The Diagnosis of Mental Disorders: The Problem of Reification. *Annual Review of Clinical Psychology*, 6(1), 155-179. <https://doi.org/10.1146/annurev.clinpsy.3.022806.091532>.
- LeFrançois, Brenda; Menzies, Robert y Reaume, Geoffrey (eds.) (2013). *Mad matters: A critical reader in Canadian Mad Studies*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Lewis, Bradley (2017). A mad fight: Psychiatry and Disability Activism. En Lennard J. Davis (ed.), *The Disability Studies Reader* (pp. 102-118). New York: Routledge.

- Martín López-Andrade, Laura (2015). El loco y el profesional: los sujetos de la psiquiatría. En Eudoxia Gay Pamos, José Carmona Calvo y Francisco del Río Noriega (coords.), *El sujeto: El sujeto de la conducta, el sujeto de la relación, en sujeto en la sociedad actual* (pp. 211-236). Madrid: Asociación Española de Neuropsiquiatría.
- Martínez Hernández, Ángel (1998). Antropología versus psiquiatría: el síntoma y sus interpretaciones. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 18(68), 645-659. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/236173465_Antropologia_versus_psiquiatria_El_sintoma_y_sus_interpretaciones.
- Martínez Hernández, Ángel (2013). Fuera de escena. La locura, lo obscuro y el sentido común. En Ángel Martínez Hernández, Susan M. Di Giacomo y Lina Masana (coords.), *Evidencias y narrativas en la atención sanitaria: Una perspectiva antropológica* (pp. 199-220). Tarragona: Publicacions de la Universitat Rovira i Virgili.
- Martínez Hernández, Ángel (2017). El secreto está en mi interior. La neuropolítica y la emergencia de las neuronarrativas en el consumo de antidepresivos. En Josep M. Comelles y Enrique Perdiguer-Gil (coords.), *Educación, Comunicación y Salud. Perspectivas desde las ciencias humanas y sociales* (pp. 305-320). Tarragona: Publicaciones de la Universitat Rovira i Virgili.
- Martínez-Hernández, Ángel y Correa-Urquiza, Martín (2017). Un saber menos dado: nuevos posicionamientos en el campo de la salud mental colectiva. *Salud Colectiva*, 13(2), 267-278. <https://doi.org/10.18294/sc.2017.1168>.
- Medina, José (2017). Varieties of hermeneutical injustice. En Ian James Kidd, José Medina, y Gaile Pohlhaus, Jr. (eds.), *The Routledge handbook of epistemic injustice* (pp. 41-52). Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315212043>.
- Millett, Kate (1970). *Sexual politics*. New York: Doubleday.
- Mira, Alberto (2004). *De Chueca a Sodoma. Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Barcelona-Madrid: Egales.
- Missé, Miquel y Coll-Planas, Gerard (2010). *El género desordenado. Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona: Egales.
- Muñoz Escandell, Irene (2021). *Informe sobre el estado de los derechos humanos en salud mental 2020*. Madrid: Ed Confederación Salud Mental España. Disponible en: <https://www.consaludmental.org/publicaciones/Informe-Derechos-Humanos-Salud-Mental-2020.pdf>.
- Oliver, Susan (2008). *Betty Friedan: The personal is political*. New York: Pearson Education.
- Pelbart, Peter Pál (1990). Manicomio mental: a outra fase da clausura. *Saúde e loucura*, 2, 131-138.
- Pérez, Moira (2019). Violencia epistémica. Reflexiones entre lo invisible y lo ignorable. *Revista de Estudios y Políticas de Género*, 1, 81-98. Disponible en: <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/288>.
- Pérez Pérez, Beatriz; Pujal i Llombart, Margot y Mora, Enrico (2024). Los derechos humanos y el poder psiquiátrico en disputa. ¿Hacia una radicalización de la democracia? *Revista Direito e Práxis*, 15(1), 1-34. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2022/65459e>
- Pié, Asunción (2019). *La insurrección de la vulnerabilidad. Para una pedagogía de los cuidados y la resistencia*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Disponible en <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/147933/1/9788491682486%20%28Creative%20Commons%29.pdf>.
- Planella, Jordi y Pié, Asunción (2012). *Militancia y diversidad funcional*. Barcelona: UOC.
- Plaza, Marta (2021). Cuando la locura toma la palabra. El Salto [internet] 2019 [consultado 25 de febrero de 2021]. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/salud-mental/cuando-la-locura-toma-la-palabra-activismo-salud-diversidad-orgullo-loco>.
- Preciado, Paul (2020). *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. Madrid: Anagrama.
- Puleo, Alicia (2005). Lo personal es político. El surgimiento del feminismo radical. En Celia Amorós y Ana de Miguel Álvarez (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*, Vol 2 (pp. 35-68). Madrid: Minerva.
- Romme, Marius y Escher, Sandra (eds.) (1993). *Accepting Voices*. Londres: Mind Publications.
- Romme, Marius y Escher, Sandra (2000). *Making Sense of Voices: A Guide for Mental Health Professionals Working with Voice-Hearers*. Londres: Mind Publications.
- Rose, Nikolas (2019). *Our Psychiatric Future: The Politics of Mental Health*. Cambridge: Polity Press.
- Rose Nikolas (2003). Neurochemical selves. *Society*, 41(1), 46-59.
- Russo, Jasna (2012). Survivor-controlled research: A new foundation for thinking about psychiatry and mental health. *Forum: Qualitative Social Research*, 13(1), art. 8. <https://doi.org/10.17169/fqs-13.1.1790>.
- Sampietro, Hernán María; Carmona, Viviana R.; Rojo, Emilio J. y Gómez-Benito, Juana (2022). Mapping mad maps and recovery tools developed by mental health service users and survivors of psychiatry: a scoping review. *BMJ Open*, 12, e061692. <https://doi.org/10.1136/bmjopen-2022-061692>.
- Siskind, Mariano (2013). Introducción. Los Intersticios de lo nuevo: para una ética de las dislocaciones globales. En Homi Bhabha (org), *Nuevas Minorías Nuevos Derechos, Notas sobre Cosmopolitismo Vernáculo* (pp. 11-23). Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Sweeney, Angela (2016). Why Mad Studies Needs Survivor Research and Survivor Research Needs Mad Studies. *Intersectionalities*, 5(3), 36-61.
- Terradas, Ignasi (2004). La contradicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 20, 63-79. Disponible en <https://hdl.handle.net/2445/169175>.
- Trías, Eugenio (1999). *La razón Fronteriza*. Barcelona: Destino.
- Tsou, Jonathan Y. (2007). Hacking on the Looping Effects of Psychiatric Classifications: What Is an Interactive and Indifferent Kind? *International Studies in the Philosophy of Science*, 21(3), 329-344. <https://doi.org/10.1080/02698590701589601>.
- Vidal, Fernando y Ortega, Francisco (2021). *¿Somos nuestro cerebro?: La construcción del sujeto cerebral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vinyals Rojas, Edgar y Eiroa-Orosa, Francisco José (2017). Formación en salud mental en primera persona: de las experiencias personales al empoderamiento colectivo y la transformación del sistema. *Átopos*, 18, 61- 73. Disponible en <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/160657/1/673552.pdf>.
- Wright, Nicola y Owen, Sara (2001). Feminist conceptualizations of women's madness: A review of the literature. *Journal of Advanced Nursing*. 36(1), 143-150. <https://doi.org/10.1046/j.1365-2648.2001.01951.x>