

Intolerancias

Volumen 22 | Nº 2 | Año 2024



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis





Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Intolerancias

Volumen 22, N° 2, Año 2024

ISSN 2304-5531 - Semestral

Publicación oficial de Fepal

(Federación Psicoanalítica de América Latina)
Luis B. Cavia 2640, apto. 603, esq. Av. Brasil
Montevideo, 11300, Uruguay
revistacaliban.rlp@gmail.com

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

- Carolina García Maggi (Uruguay, APU), Editora en jefe
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora en jefe suplente
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil, SBPRJ), Editora asociada
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora asociada suplente
- Alicia Briseño (México, SPM), Editora asociada
- Griselda Sánchez Zago (México, APG), Editora asociada suplente

Comisión Ejecutiva

Raya Angel Zonana (Brasil). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguay, Editora), Abigail Betbedé (SBPSP, Brasil, Editora), Silvia Gadea (APU, Uruguay), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uruguay), Daniel Castillo (APU, Uruguay), Esteban Jijon (GPQ, Quito), Gisela Gorrese (SBPRJ, Brasil). **Vórtice:** Eloa Bittencourt (SBPRJ, Brasil, Editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Perú), Regina Estevez (SPFor, Brasil), Ana Córdoba (SPC, Venezuela), Nilza Campos (SPBsb, Brasil). **Dossier:** Silvana Rea (SBPSP, Brasil, Editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPde PA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil), Judith Harders (APM, México). **De Memoria:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, Editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México, Editora). **Clásica & Moderna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Perú, Editora). **El Extranjero:** Gabriela Levy (APU, Uruguay, Editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, Editora), José Galeano (Apdea, Paraguay). **Ciudades Invisibles:** Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil, Editora). **Arte y Comunicación:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguay, Editora).

Editores de Revisión

Versión en español: Soledad Sosa (APU, Uruguay)

Versión en portugués: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil, Editor), Daniel Senos (SBPRJ, Brasil) André Luis Vale (SBPRJ, Brasil)

Versión en inglés: Analía Wald (APA, Argentina) Ananya Kushwaha (IPS, India), Adriana Ponzoni (APU, Uruguay), Susana Muszcat (SBPSP, Brasil), Ilse Rehder (SPP, Perú).

Consejo de Editores Regionales

Fernanda Borges (SBPRJ, Brasil), Raquel Plut Ajzenberg (SBPSP), Sandra Selem Ferreira Adami (SPMS), Jacó Zaslavsky (SPPA), Daniela Morábito (SPM), Ramón Florenzano (APCH), Rosa Martínez (APCH), Eduardo Kopelman (APC), Jorge Bruce (SPP), Rómulo Lander (SPC), Maria Arleide da Silva (SPR), Cristina Bisson (APdeBA), Ana María Pagani (APR), Julia Braum (SAP), Paolo Polito (AsoVeP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM), José Galeano (Apdea, Paraguay).

Consejo Consultivo

Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguay, APU), Leopoldo Blegger (Francia, APF), Leopoldo Nosek (Brasil, SBPSP), Marcelo Viñar (Uruguay, APU), Marta Labraga de Mirza (Uruguay, APU), Moisés Lemlij (Perú, SPP), Olgária Chain Feres Matos (Brasil, FFLCH/USP, EFLCH/Unifesp), Stefano Bolognini (Italia, SPI).

Comisión Directiva

Presidente

Wania Cidade (SBPRJ)

Suplente: Sergio Lewcowicz (SPPA)

Secretaria General

Joyce Goldstein (SPPA)

Suplente: Ana Velia Vélez (SPB)

Tesorero

Pablo Marcelo Santander Toro (APCh)

Suplente: Juan Dittborn (APCh)

Coordinadora Científica:

Marina Massi (SBPSP)

Suplente: María Cristina Fulco Fernández (APU)

Directora de Publicaciones

Adriana María Pontelli (APC)

Suplente: Lúcia Palazzo (SBPRJ)

Directora de Sede

Ana Irigoyen (APU)

Suplente: Alberto Moreno (APU)

Directora de Comunidad y Cultura

Diana Zac (APdeBA)

Suplente: Alicia Briseño Mendoza (SPM)

Directora de Consejo Profesional

María Pía Costra Santolalla (SPP)

Suplente: Martha Patricia Infante (SOCOLPSI)

Coordinadora de Niños y Adolescentes

Zoila Beatriz Ortiz (SOCOLPSI)

Suplente: Anabella Sosa de Brostella (APAP)

Revista indexada en Latindex

· Las opiniones de los autores de los artículos son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan necesariamente las de los editores de la publicación. Se autoriza la reproducción citando la fuente y solo con la autorización expresa y por escrito de los editores.

· Si usted es responsable de alguna de las imágenes y no nos hemos puesto en contacto, por favor, comuníquese con nosotros a nuestro correo.

Créditos de las imágenes:

En tapa e interiores:

Rosana Paulino y Angelica Dass

www.rosanapaulino.com.br

@rosanapaulino.official

www.angelicadass.com

@angelicadass

Ilustraciones de apertura de las secciones:

Lucas Di Pascuale (pp. 14, 106, 114, 172, 186, 200, 208)

Traducción, corrección y normatización de textos:

Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Laura Rodríguez Robasto, Maríné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte, Luisa Marques Berrutti.

Asistente editorial: Arena Hernández

Dirección de arte y diseño: Di Pascuale Estudio

Índice

6 Editoriales

6 Intolerancia, fanatismo y realidad psíquica

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

10 Arrojar mundos al mundo

Carolina García Maggi

14 Argumentos: Intolerancias

16 Intolerancia, fanatismo y realidad psíquica

Marcelo N. Viñar

19 La esencia simbólica del ser humano: Su fuerza y su fragilidad. Fanatismo y polarización en el siglo XXI

Ruggero Levy

30 Intolerancia, lógica identitaria y otros modos de pensar lo común

Analía Wald

46 Los otros, los fanáticos: Un acercamiento incómodo

Marisol Bedoya

54 Un estudio sobre la mente fanática

Roosevelt Cassorla

69 Intolerancia al enigma femenino: ¡Matar la mujer!

Marta Gerez Ambertin

80 Furia Negra: La adaptación psíquica al trauma de la opresión

Beverly J. Stoute

106 El Extranjero

108 La tolerancia como síntoma

Diego Singer

114	Vórtice: Indiferencia
116	Indiferencia <i>Eloá Bittencourt Nóbrega</i>
118	La indiferencia del psicoanalista: Traición a sí mismo <i>Adrián Liberman L.</i>
121	Palabras proscritas <i>María Julia Ardito</i>
125	Duelo, desmentida e indiferencia por el mundo que se despedaza <i>Maria Luiza Gastal</i>
128	Indiferencia y hospitalidad <i>Luis Grieco</i>
132	La <i>belle indifférence</i> de la blanquitud en los institutos de formación psicoanalítica <i>Juan Telles y Larissa Albertino</i>
134	Dossier: Africamérica
136	Africamérica <i>Silvana Rea</i>
139	Oficios, costumbres y genios: Africanas y afrodescendientes en el México virreinal <i>María Elisa Velázquez Gutiérrez</i>
147	Afrolatinos: Huellas, memoria y cicatrices <i>Boniface Ofogo Nkama</i>
154	Monolingüismo como política de inclusión/exclusión: La dignidad de la persona humana en la escuela rural angoleña <i>Ezequiel Pedro José Bernardo</i>
161	Descolonización del pensamiento e intelectualidad orgánica: El rol del movimiento negro de Brasil <i>Claudia Miranda</i>
168	Nací del carbón <i>Bento Baloi</i>

172	Textual
174	Celebración del color <i>Una conversación con Angelica Dass</i>
186	Clásica & Moderna
188	Virgínia Leone Bicudo: Estudios raciales, la institucionalización y la difusión del psicoanálisis en Brasil <i>Carlos Cesar Marques Frausino y Paola Amendoeira</i>
193	Nise da Silveira y el enigma de la locura <i>Ney Marinho</i>
200	De Memoria
202	Déjame que te cuente... A Saúl Peña <i>Max Hernández Camarero</i>
204	Eduardo Gastelumendi: Entre el aquí y el allá <i>María Pía Costa Santolalla</i>
208	Bitácora
210	Artista en este número ¿Qué nos une en igualdad y qué nos pluraliza? Sobre los impactos de la obra de Rosana Paulino <i>Simone Wenkert Rothstein</i>
214	Autores en este número
218	Lineamientos para los autores

Intolerancia, fanatismo y realidad psíquica

Esta historia de violencia e injusticia se recuerda cada vez que muere un Negro desarmado. [...] vivir en una sociedad racista conlleva una devaluación y degradación diarias.
Beverly Stoute

El 35° Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis eligió como tema *Intolerancia, fanatismo y realidad psíquica*, desde mi punto de vista, porque nos encontramos en un momento en el que la violencia, la exasperación de convicciones (que tienden a eliminar la convivencia con la heterogeneidad), la caída de la pensabilidad y la ascensión del odio al otro, en el campo individual y en el colectivo, se expandieron en América Latina y el mundo. Lo que observamos es una sociedad enferma, que produce síntomas psíquicos variados, desesperanza en relación con los pactos sociales que privilegian la vida y el bienestar, el quiebre de la ley, en tanto elemento simbólico en el trato social y en la dinámica de las relaciones interpersonales.

Una vez escuché a la activista política brasileña Lúcia Xavier¹ decir que a los blancos les sorprende y asusta el crecimiento del fascismo, pero que hace quinientos años las poblaciones africanas esclavizadas y sus descendientes denuncian el racismo, y a ese mismo grupo no le importa. Ahora bien, la centralización y la dictadura impuestas por el sistema político fascista son prácticas que un número incontable de personas no quiere ver ni experimentar, teniendo en cuenta que se trata del auge de la intolerancia y del fanatismo, que ignoran, excluyen y matan la alteridad.

Ante la constatación de que el racismo implica necesariamente la intolerancia de lo diferente, la lógica de la superioridad y la inferioridad por el mecanismo de proyección del odio

1. Lúcia Maria Xavier de Castro es brasileña, activista de Derechos Humanos y coordinadora de la ONG Criola. Fue revisora de la Declaración de Durban y de su Plan de Acción en la 3ª Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Intolerancias Correlacionadas.

en las personas no blancas, por la convicción fanática de que el negro² es el enemigo que debe ser aniquilado, simbólica o efectivamente, y que el 35° Congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) también abordará este tema, invitamos a publicar en este número de *Calibán* a la psicoanalista norteamericana Beverly Stoute.

En su artículo, ella comparte con nosotros su pensamiento respecto a la ininterrumpida violencia y deshumanización contra las poblaciones negras e indígenas, y demuestra cómo el racismo incide en la subjetivación y provoca enfermedades físicas y psíquicas en estos sujetos, hecho que configura la demanda de investigación teórica y clínica por parte de los psicoanalistas.

Conocí a Beverly Stoute en diciembre de 2020, en un *webinar* promovido por la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés). En esa época, con la moderación de la psicoanalista Paula Ellman, nos reunimos Beverly, el psicoanalista Fakhry Davids y yo. Representábamos, respectivamente, a América del Norte, Europa y América Latina, y conversamos sobre *Thoughts about prejudice and racism in our worlds: Implications for our IPA* [Reflexiones sobre el prejuicio y el racismo en nuestros mundos: Implicaciones para nuestra IPA]. En aquel encuentro, ambos me impresionaron por introducir, de manera viva y enfática, el racismo en la clínica psicoanalítica como factor preponderante de sufrimiento psíquico y trauma. La novedad no estaba únicamente en sus presentaciones, sino igualmente en el hecho de ser psicoanalistas afrodiáspóricos que abordaban el tema enfatizando aspectos muy comunes en la realidad latinoamericana.

Ahora Beverly presenta el texto “Furia Negra: La adaptación psíquica al trauma de opresión”, con la misma fluidez e ingenio de aquel primer encuentro, lo que indica su vasto conocimiento y su importante investigación respecto al racismo, el impacto de la esclavitud sobre los sujetos negros, las relaciones interraciales y las consecuencias traumáticas de las experiencias en la vida cotidiana de esas personas.

La autora comienza el texto abordando el trauma racial sufrido por el propio Freud debido a su condición de judío y postula que eso dificultó su percepción de las dimensiones social y cultural en la construcción del psiquismo. Según ella, la ausencia de esta temática en los inicios del psicoanálisis –el hecho de que Freud no haya examinado detenidamente la opresión y el trauma raciales llevándolos al seno de sus formulaciones teóricas empobreció el psicoanálisis–, que se omitió en relación con el dolor y al trauma provocados por el racismo, así como impidió el reconocimiento de dicho fenómeno por parte de la comunidad psicoanalítica. Para Beverly, la negación de Freud en cuanto a la opresión racial reverbera hasta los días actuales y tiene implicaciones incluso en la falta de reflexiones y de diversidad en los ambientes psicoanalíticos.

Pero fue el episodio global de la pandemia y, en medio de este proceso, el asesinato de George Floyd lo que dio a Beverly los elementos para pensar en un despertar de la población mundial ante el desprecio, el silenciamiento y las injusticias contra la población afroamericana.

2. En la clasificación del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), se utilizan los términos *preto* [N. de la T.: *negro* en portugués; la palabra es usada para referirse a la población de piel más oscura] y *pardo*. Denominamos *negro-negra* a la suma de *pretos* y *pardos* en Brasil. Y es también la expresión usada políticamente, integrando poblaciones que fueron apartadas con vistas a su fragilización y dominación.

La pandemia, como sabemos, fue indiscriminada y afectó a todos, con el miedo y la amenaza de muerte siendo compartidos entre nosotros. Para Beverly, cuando la pandemia y un brutal asesinato racista se encontraron en el tiempo y el espacio, se acercó a la dupla analítica la posibilidad de reconocimiento del universo cultural compartido. Esto tiene importancia en la construcción del pensamiento de la autora, pues ella juzga que fue justamente la negación de las influencias deletéreas del mundo exterior racista en el desarrollo de la teoría psicoanalítica lo que ha mantenido a los psicoanalistas alejados de reflexionar sobre este grave fenómeno que mata, discrimina y enferma a poblaciones enteras, como en el caso de los pueblos indígenas, que han visto desaparecer de la faz de la Tierra tribus y lenguas enteras originarias de nuestro continente americano. El texto también deja en evidencia el hecho del sufrimiento de que la población afroamericana no importe a la población en general; no hay ningún compromiso o responsabilidad en relación con el curso de los acontecimientos. Dice ella: “el hecho de que nuestro legado de racismo nos ha impedido convertirnos en un ‘nosotros’ universal”.

Beverly defiende la inclusión de “una narrativa socialmente arraigada” para tocar el concepto “de un yo culturalmente arraigado que interioriza la influencia de la raza, la cultura, la etnia, el género, la clase, el entorno social y el contexto histórico”.

Mientras tanto, el desdoblamiento de la historia de incesantes injusticias sociales encuentra, en un momento de duelo y amenaza de extinción de la humanidad por el Covid-19, la cara de un negro que clama por socorro: dice que no puede respirar, él tiene rostro, tiene nombre, tiene identidad, y su verdugo, tal como los *cowboys* estereotipados de las películas de héroes americanos, impávido, lo extermina a plena luz del día en el siglo XXI. Nosotros, el mundo, a través de la mirada de una joven³ que filmó el asesinato, presenciamos conmocionados la violencia racial que mata todos los días. Fuimos todos testigos, y este hecho redimensionó el escarnio contra el cuerpo negro.

Desde la perspectiva de la psicoanalista, este racismo sistémico, que afecta profundamente la realidad psíquica de esas poblaciones, se abrió con la imagen de Floyd siendo asesinado por el policía en el auge de la pandemia. La presión popular “sin precedentes”, que en aquel momento unió a blancos y negros, hizo que la realidad social invadiera varias esferas de la vida, del trabajo y de la teoría. A partir de esa experiencia, Beverly asoció el trauma racial experimentado por Freud a una relectura del concepto de daño moral, y comenzó su conceptualización de la Furia Negra como mecanismo de defensa. Fue esta furia la que movilizó a tanta gente en todo el mundo para pedir justicia para George Floyd. Recuerdo a una niña negra en una de las manifestaciones, que parecía muy enojada y gritaba: “Sin justicia no hay paz”.

Un paréntesis: George Floyd fue asesinado el día 25 de mayo de 2020; el día 18 de mayo de 2020, por lo tanto, siete días antes del asesinato del norteamericano, moría asesinado en Río de Janeiro, en una acción policial, el joven João Pedro Mattos Pinto, de catorce años de edad, en plena pandemia y con la crueldad habitual usada contra la población negra: se llevaron el cuerpo del joven, baleado, de dentro de su casa, y no contactaron a la familia, que desesperada tuvo que buscarlo en la ciudad.

“Policías de seis estados brasileños mataron, en promedio, a seis personas negras por día en 2020 –una víctima cada cuatro horas–. [...] Los números refieren al primer año de

la pandemia de Covid-19” (Ferreira, 14 de diciembre de 2021, párr. 1). En tiempos normales, según la ONU, “cada 23 minutos, un joven negro muere en Brasil”; “la organización afirma que la violencia en el país está relacionada al racismo” (Marques, 7 de noviembre de 2017).

En este sentido, no veo que Brasil, por ejemplo, haya ampliado su conciencia y responsabilidad en relación con el racismo y a la desigualdad a partir del asesinato de Floyd, aunque la escena de su muerte haya causado gran impacto en la población. Lo que observé fue que el hecho de que un norteamericano fuera asesinado de forma tan violenta y por un motivo banal provocó indignación en las personas. Mientras tanto, los afrobrasileños siguieron sepultando víctimas de la violencia del Estado sin causar la misma reacción, se mantuvieron invisibles y en el rol de aquellos que deben morir.

La idealización y el lugar de “Nación superior”, en el imaginario colonizado del pueblo latinoamericano, hicieron que nuestras miradas se volvieran hacia afuera –a los Estados Unidos de América– y que ignoráramos lo que ocurría en nuestro territorio. A pesar de esto, los psicoanalistas se implicaron en la causa y produjeron artículos sobre el tema Black Lives Matter, publicados en el Observatorio Psicoanalítico de la Federación Brasileña de Psicoanálisis (Febrapsi). Sin dudas, un avance en la discusión invariablemente silenciada bajo el pretexto, criticado por Beverly, de que el psicoanálisis no tiene nada que ver con la política, con la cultura o con lo social.

Entretanto, en Estados Unidos, “George Floyd pasó a simbolizar para el movimiento el daño moral que para los afroamericanos se remontaba a generaciones atrás, pero que ahora afligía a la Nación”. Fue la asunción de la responsabilidad por una violencia secular, es decir, el pasaje al “nosotros” universal.

La Furia Negra, según la autora, fue la movilizadora de todo el movimiento posterior al asesinato de Floyd, y como defensa significa una manera de que el sujeto negro no se enferme, como una pulsión violenta de liberación (Frantz Fanon). Lo difícil es comprender cómo el sujeto no enferma siendo cotidianamente sometido al odio y a la crueldad, movilizando estos sentimientos para proteger su dignidad y autoestima. Esta es la propuesta del texto en cuestión: traer una mirada negra y psicoanalítica al interior de nuestras investigaciones.

¡Buena lectura!

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

Presidente de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal)

Referencias

- Ferreira, L. (14 de diciembre de 2021). Em 2020, uma pessoa negra foi morta pela polícia a cada 4 horas, diz estudo. *UOL*. <https://tinyurl.com/wadteydz>
- Marques, M. (7 de noviembre de 2017). “A cada 23 minutos, um jovem negro morre no Brasil”, diz ONU ao lançar campanha contra violência. *G1*. <https://tinyurl.com/2cu5dtm>

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti

3. Darnella Frazier, estudiante de bachillerato, diecisiete años.

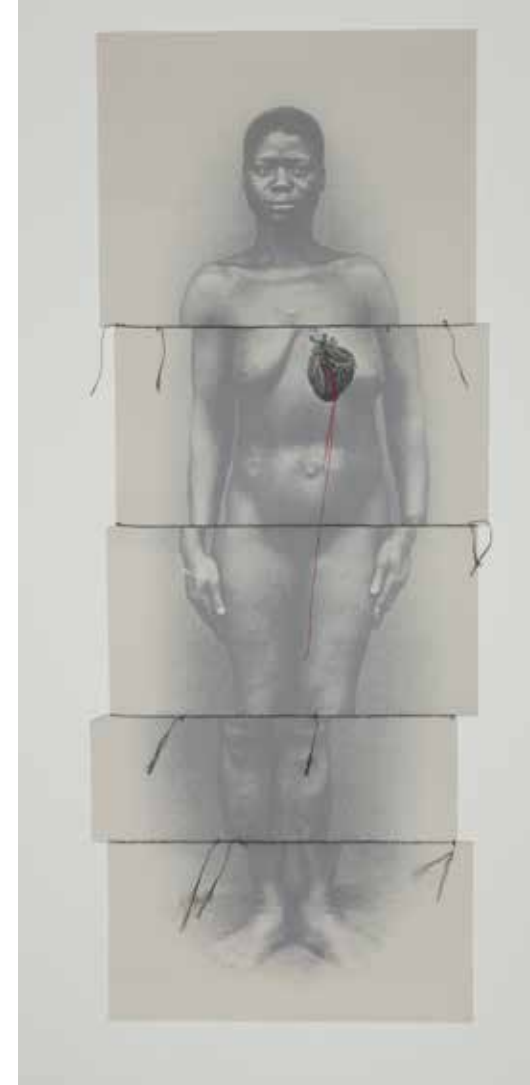
Arrojar mundos al mundo

Sumas

*Uno más uno, decimos. Y pensamos:
una manzana más una manzana,
un vaso más, un vaso,
siempre cosas iguales.*

*Qué cambio cuando
uno más uno sea un puritano
más un gamelán,
un jazmín más un árabe,
una monja y un acantilado,
un canto y una máscara,
otra vez una guarnición y una doncella,
la esperanza de alguien
más el sueño de otro.*

Ida Vitale



Rosana Paulino

Assentamento, 2013. Instalación; impresión digital sobre tela, dibujo, linóleo, costura, bordado, madera, arcilla de papel y video. Telas: 180 x 68 cm cada una; fardos de manos: 120 x 80 x 75 cm; monitores: 23,2 x 5,4 x 17 cm; manos: 35 x 10 x 9 cm cada una; esteras: 155 x 55 x 2,5 cm; palés: 120 x 80 x 16 cm; video: *Mar distante*, 22 min. Colección privada. Crédito de la foto: Isabella Matheus.

El título con el que introduzco estas notas me llega de una melodía de Caetano Veloso (1997), un elogio al libro y su don de lanzar mundos al mundo.

Idea que puede sugerir la promesa de otros universos de existencia, proyectando horizontes que interrumpen la totalidad y verdades de sentido único. Entendemos que no se trata de una simple adición a lo ya establecido, lo que podría ser un pluralismo trivializado bajo la prédica globalista contemporánea. Para reconocer otros mundos, se precisa de una operación de desencerrar, desestabilizar estructuras de forclusión para dejar el pasaje a lo otro. Tampoco se trataría de una invención, como bien lo señala Derrida (1987/2017, p. 62), sino que es un dejar venir a ese otro, que no es un sí mismo.

Pensarlo de este modo requiere interrogar nuestras condiciones de escucha, lo inaudito, que deja pruebas del déficit y lo que ha fallado sucesivamente en ser escuchado. Es el punto de partida del reconocimiento del deseo de existir de una minoría que busca constituirse en un universo donde está de más porque todavía no se ha impuesto, como apunta M. de Certeau (1974/2023, p. 86).

Decididamente precisamos llevar esta cuestión a los sujetos minorizados, a sus propias lenguas y a la posibilidad de hablar sobre el sufrimiento en sus propios términos. Ahí donde habita lo subalterno, con sus propias estrategias de producción de lo otro. La alteridad no es una entidad ni un sujeto, es producción de una falta. Requiere marcas de diferencia, pero esta inscripción no es un dato anatómico ni biológico, es la marca deseante que se inscribe

junto con el otro o, mejor, como respuesta al otro. “La esperanza de alguien más el sueño de otro”, como dicen los versos de Ida Vitale. En ese espacio de lo uno y otro que no se cubren, que no están en proporción ni continuidad, y que incluso pueden resultar de una extimidad inquietante.

Los trabajos que introducen la sección **Argumentos** nos ofrecen lecturas psicoanalíticas sobre la intolerancia y sus dimensiones fanáticas. Invitan a pensar desde múltiples desfileros de análisis. En momentos de gran confusión, precisamos diversas líneas de fuga que nos permitan pensar el *Stimmung* de nuestro tiempo y la subjetividad, en un contexto que es muy poco legible y muy volátil.

En este límite de las palabras, nos encontramos con la poética visual de Rosana Paulino, artista carioca, que nos conmueve con una obra de potencial belleza y dolor. Paulino devuelve a los cuerpos de la diáspora africana sus raíces, la vida germinando y levantándose con dignidad. Como en el dibujo de portada, en el que, de unos brazos sostenidos

en alto, se desprenden bromelias, mientras una multiplicación de raíces se envuelven y tejen, formando una comunidad virtuosa. La obra de Paulino no pretende construir historias míticas originarias ni tampoco vulnerar el recuerdo; son actos de reinención, con suturas, costuras imperfectas, de lo que no fue y lo que no se borra de la experiencia de la lesión y herida.

En la llamada misión civilizatoria, quince millones de personas fueron secuestradas de África durante más de tres siglos para ser usadas como mercancía humana. Este “triángulo de la vergüenza” fue el tráfico esclavo entre Europa, América y África, bajo la ilusión de progreso, que no fue más que una idea de acumuladores alimentada con el carbón humano.

Africamérica es el tema elegido por el **Dossier**, en el que se unen latitudes que están más cerca que distantes, y son travesías culturales compartidas en este *mare nostrum* que es el Atlántico sur. Atlántico negro, lo llamó Paul Gilroy (1993/2014), renombrado Atlántico rojo por Paulino, ensangrentado por la violencia esclavista.

Estos vínculos oceánicos fueron al mismo tiempo una red de transferencias teóricas y políticas, de las que surgió el concepto de negritud y otra perspectiva del colonialismo y de la Modernidad con Fanon. Esta Modernidad, de la que nace el racismo en sus expresiones contemporáneas, encontró quiénes lo teorizaran: el Santo Oficio en la España inquisitorial, con la idea de pureza nacida del casticismo y su etnocentrismo. De este modo se justificaron las expulsiones de judíos y musulmanes de España, así como el etnocidio de los pueblos originarios en América¹.

Podríamos pensar una anatomía de la paranoia, esa que transita entre lo singular y lo colectivo, autorizando el exterminio y la expoliación, no como estructura psicopatológica, sino como operaciones discursivas, usinas de saber que fabrican subjetividades con sus modos de segregación, naturalizados y sedimentados en sus doxas. Particularmente, un autor como Foucault (1975-1976/1996) no toma la cuestión de las figuras de la tolerancia, más interesado por la fabricación de los sujetos dentro de relaciones de poder y saber. Desarticula la idea de enfrentamiento de dos razas para demostrar que es el desdoblamiento de una única raza, la jerarquía de una superraza, organizando una asimetría y desigualdad estable (p. 206). En este sentido, Diego Singer aporta en **El Extranjero** un interesante enfoque al tema de la tolerancia pensada como síntoma, realizando una genealogía del concepto y cuestionando algunos de sus usos extendidos.

Tal vez las intervenciones artísticas puedan ser formas sugerentes de interrumpir relatos homogéneos y universalistas, y hacerlos vacilar.

Angelica Dass, artista brasilera, conversa en **Textual** sobre su obra *Humanae*, proyecto que resulta un caleidoscopio humano de infinitos colores, pigmentos de piel, anotados en la escala Pantone. Jugando con la variación, interroga y desnuda los prejuicios, la obsesión de la Modernidad por numerar, programar y objetualizar la vida hablante.

Desde estas lógicas imperantes, muchas veces se concibe las regiones no occidentales como lugares de una historia derivada, no original. El psicoanálisis latinoamericano no ha quedado por fuera de esta visión hegemónica, concebido como un psicoanálisis a la zaga de la metrópolis. No obstante, con todos sus obstáculos, vemos cómo adquiere vigor

1. Mirando un libro editado en 2006 sobre historia de España, de seiscientas páginas, encuentro que tiene tan solo tres carillas dedicadas a “Las Indias”. El tema queda elidido en su historia, así como su papel en la colonización. *Terra nullius* se llamaban estos territorios en la conquista, *Tierra sin dueño*, o *Tierra de nadie*.

desde el Sur, al verse transformado por las preguntas que encuentra aquí, interrogando el sufrimiento desde perspectivas fertilizadas por la escucha, en transferencia con la palabra y la cultura.

El 35° Congreso de Fepal prepara un homenaje a dos figuras del psicoanálisis Latinoamericano: Virgínia Leone Bicudo y Nise da Silveira, psicoanalistas brasileñas; mujeres lúcidas, inquebrantables, quienes, lejos de ceder ante el conservadurismo social, se preocuparon por la inclusión de los sujetos minorizados, incluyéndolos en el debate y replanteando las prácticas. **Clásica y Moderna** acerca un recorrido por sus obras, realizando la potencia de un pensamiento aún hoy de avanzada.

De Memoria recuerda a dos queridos y destacados colegas, Saúl Peña y Eduardo Gastelumendi, de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Navegamos tiempos en los que arrecian discursos beligerantes que encienden rápidamente el radicalismo y la arrogancia. Bajo el furor mediático, se opaca un estado de ánimo extendido, caracterizado por la apatía, la pérdida del interés por lo mundano. *Indiferencia* es el tema abordado por **Vórtice**, en el que se indagan las dimensiones del desamor en los lazos. Desde las depresiones como síntoma epocal hasta el temor por la exclusión, en un mundo que funciona con lógicas de *apartheid*.

El capitalismo tardío, con la acumulación de los oligopolios y precarización de la vida humana, lejos de alojar las expresiones vitales en su diversidad, desata las segregaciones y el racismo de los discursos. Desde sus comienzos, el psicoanálisis surge como síntoma contra el discurso del amo y la estandarización que estos producen. Como reverso a los modos capitalistas, la escucha del analista aloja al *Otro*. En lugar de una apelación a la identidad, produce un sujeto dividido, errante, migrante. Así, cada análisis es una travesía singular, sin anclas. Es un decir de lo único, vez a vez. Es una escucha de la pluralidad sin jerarquías, en un sentido inverso a la asignación de identidad, una forma de la violencia, como precisaba Roland Barthes (1976-1977/2002).

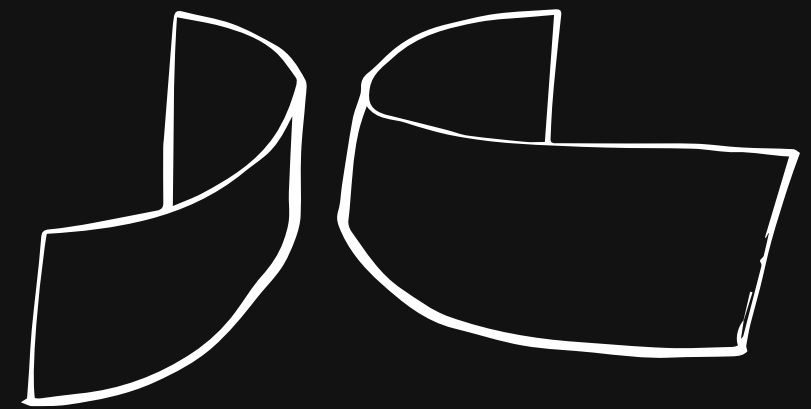
Estas notas de comienzo son la despedida. Dejamos a ustedes la lectura para que lleguen a sus páginas y naveguen sin un horizonte lineal, esa ventaja que tienen las revistas sobre los libros. No hay lugar de comienzo y partida.

Acompañados por esas mujeres con las que sueña Paulino, *Mujeres manglares*, *Filhas de iansã*, *Mujeres ja-tobás*, *Mujeres nascituras*, prontas para nacer. Así preparamos los nuevos comienzos, los nuevos puntos de partida y los pasajes a lo venidero. Los invitamos a seguir juntos las travesías que nos toca andar.

Carolina García Maggi
Editora, *Calibán* - RLP

Referencias

- Barthes, R. (2002). *Cómo vivir juntos*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976-1977).
Certeau, M. de (2023). *La cultura en plural*. Godot. (Trabajo original publicado en 1974).
Derrida, J. (2017). *Psyché: Invenciones del otro*. La cebra. (Trabajo original publicado en 1987).
Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Caronte. (Trabajo original publicado en 1975-1976).
Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro: Modernidad y doble conciencia*. Akal. (Trabajo original publicado en 1993).
Veloso, C. (1997). Livros [canción]. En C. Veloso, *Livro*. Universal Music.



Argumentos:
Intolerancias

Intolerancia, fanatismo y realidad psíquica

Desde tiempos inmemoriales ocurre que –sin aviso previo– nos traen al mundo, donde nos espera un largo y desconocido trabajo para dejar de ser nadie (o nada) y empezar a ser alguien. Experiencia de estar vivo que despliega horizontes de interrogación, de saberes e ignorancias. Descubrir el fonema que crea la palabra habilita el lenguaje articulando el presente en el tríptico vivencial de pasado y futuro, que es lo que diferencia la inteligencia humana de la inteligencia animal.

¿Cómo encontrar un encuadre para abordar temas que solicitan una enciclopedia? Yo opté por la solución más sencilla: buscar referencias de gente más lúcida que yo. Van los autores que he consultado.

Dice Amoz Oz en el libro *Contra el fanatismo* (2006/2007) que el fanático solo sabe contar hasta uno, no conoce el dos y no tiene acceso a la otredad. Se presenta como un altruista. Quiere salvar nuestra alma del pecado y del error. Su grandeza oculta su fragilidad. Yo agrego: la felicidad, como el orgasmo, son axiomáticamente efímeros. No pueden esperar las luces de la perennidad.

Del subcomandante Marcos (24 de marzo de 2001), de la guerrilla zapatista:

Nuestros más antiguos nos enseñaron que la celebración de la memoria es también una celebración del mañana. Ellos nos dijeron que la memoria no es un voltear la cara y el corazón al pasado, no es un recuerdo estéril que habla risas o lágrimas. La memoria, nos dijeron, es una de las siete guías que el corazón humano tiene para andar sus pasos. Las otras seis son la verdad, la vergüenza, la consecuencia, la honestidad, el respeto a uno mismo y al otro, y el amor.

Por eso, dicen, la memoria apunta siempre al mañana y esa paradoja es la que permite que en ese mañana no se repitan las pesadillas, y que las alegrías, que también las hay en el inventario de la memoria colectiva, sean nuevas. (párr. 6-7)

De Svetlana Alexievich, primera periodista que obtiene el Premio Nobel, en 2015. Testimonia en su libro *La guerra no tiene rostro de mujer* (1983/s. f.) las palabras de Anne Kaliagine.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

[Sobre el terror] No sé... A ver, ya entiendo lo que me pregunta, pero mi vocabulario no llega... [...] Hace falta... que el espasmo ahogue, tal y como me ahoga a mí de noche, en silencio. De pronto me acuerdo. Y me ahogo. Tiritando de escalofríos. Así es. En algún lugar están las palabras... Hace falta un poeta... Como Dante... (p. 129)

La intolerancia irrumpe cuando las palabras, en lugar de enriquecer el sentido del lazo social que se está procesando, lo empobrecen. Y donde la interlocución construye una víctima y un victimario. La onicofagia o cualquier otro gesto masturbatorio inicia el sendero que durará toda la vida, regulando la autoestima a través de fantasmas y sueños diurnos.

Pero más que sumergirse en el laberinto del narcisismo individual y subjetivo, lo que propone y concierne a este 35 Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis es focalizar lo intolerable que afecta los grupos y multitudes. Los grupos y multitudes con líderes que horadan y ensucian el pluralismo democrático y caen en el totalitarismo, que brota entonces como el hongo en la humedad. Los psicoanalistas en formación (que todos lo somos en este cambio de milenio), con la revolución digital y la pandemia de Covid-19, es menester que renunciemos a la toxicomanía del encierro (en palabras de Serge Leclair) y demos lugar al intercambio con la grupalidad infantil y, sobre todo, adolescente. Veremos que allí anidan posiciones y éticas insospechadas que interpelan hasta la neutralidad psicoanalítica.

Volvamos entonces a la noción de narcisismo colectivo, es decir, la posición del sujeto singular y su inscripción en los conjuntos transubjetivos tanto en su carácter libidinal como en su contraparte sádica. Pierre Legendre (1995/2016) plantea que no vimos nunca ni veremos jamás una sociedad vivir y gobernarse sin un escenario fundador, sin narrativas totémicas, sin preceptos y prohibiciones. En otros términos, nunca veremos una sociedad viviendo y gobernándose sin algo que mantenga juntos discursos dispares, es decir, que logre articular una coincidencia de opuestos.

Tzvetan Todorov en su libro *Nosotros y los otros* (1989/2003) agrega que el mundo solo puede vivir en la pluralidad de culturas que incluye mitos, poesías y tradiciones.

Pero esta mismidad identitaria, que se proclama como transparente y excelsa, se ve averiada por la intolerancia que corroe el exceso narcisístico que Freud no cesó de denunciar y que Castoriadis (1987/2003) concluye con la afirmación siguiente:

El racismo comparte algo mucho más universal que lo que se desea admitir frecuentemente. El racismo o es un retoño o un avatar, particularmente agudo y exacerbado [...] una especificación monstruosa, un rasgo empíricamente casi universal de las sociedades humanas. Se trata de la aparente incapacidad de constituirse uno mismo sin excluir al otro y de la aparente incapacidad de excluir al otro, sin desvalorizarlo y, finalmente, sin odiarlo. (p. 4)

Tengo la impresión de que el trabajo grupal en psicoanálisis ha declinado y la convicción de que la dinámica grupal es ventajosa para la identificación de la diferencia entre realidad material y realidad psíquica.

Para cerrar, propongo hacer hincapié en la necesidad de reservar tiempo fuera del consultorio y tomar tareas como, por ejemplo, la del Observatorio Psicoanalítico de Febrapsi, que nos inundan de aportes.

Resumen

El texto reflexiona sobre intolerancia, fanatismo y realidad psíquica, citando a Amoz Oz, el subcomandante Marcos, Svetlana Alexievich, Pierre Legendre, Tzvetan Todorov y otros. Propone focalizar lo intolerable que afecta los grupos y multitudes desde la posición del sujeto singular y su inscripción en los conjuntos transubjetivos. Se destaca la importancia del trabajo grupal en psicoanálisis para entender la dinámica entre realidad material y psíquica.

Descriptor: *Intolerancia, Fanatismo, Grupos.*

Abstract

The text reflects on intolerance, fanaticism and psychic reality, citing Amoz Oz, Subcomandante Marcos, Svetlana Alexievich, Pierre Legendre, Tzvetan Todorov and others. It proposes focusing on the intolerable that affects groups and crowds, from the position of the singular subject and its inscription in the trans-subjective sets. The importance of group work in psychoanalysis to understand the dynamics between material and psychic reality is highlighted.

Keywords: *Intolerance, Fanaticism, Groups.*

Referencias

- Alexievich, S. (s. f.). *La guerra no tiene rostro de mujer* [versión e-reader]. <https://cursoshistoriademexico.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/09/alexiev-svetlana-la-guerra-no-tiene-rostro-de-mujer-historia-de-las-mujeres-del-ejercito-rojo-1.pdf> (Trabajo original publicado en 1983).
- Castoriadis, C. (2003). *Reflexiones en torno al racismo*. <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/93.pdf> (Trabajo original publicado en 1987).
- Legendre, P. (2016). La otra dimensión del derecho. *Derecho PUCP*, 77, 63-84. (Trabajo original publicado en 1995).
- Marcos, subcomandante (24 de marzo de 2001). *A los niños, niñas, ancianos, ancianas, jóvenes, jóvenes, hombres, mujeres de la Argentina*. https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2001/2001_03_24.htm
- Oz, A. (2007). *Contra el fanatismo*. Siruela. (Trabajo original publicado en 2006).
- Todorov, T. (2003). *Nosotros y los otros: Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1989).

Recibido: 03/06/2024 - Aprobado: 09/06/2024

Calibán -
RLP, 22(2),
19-29
2024

Ruggero Levy*

La esencia simbólica del ser humano: Su fuerza y su fragilidad. Fanatismo y polarización en el siglo XXI

El hombre no debería ser llamado animal racional, sino animal simbólico.

Cassirer, 1944

Introducción

Parto de una imagen provocativa, pero de alto valor heurístico. Cassirer (1944/1997) afirma que nunca encontraremos una jauría de perros bailando alrededor de un árbol para provocar la lluvia porque los perros “saben” que esa no es la forma de encontrar agua. Sin embargo, seguramente en algún momento podremos ver a un grupo de hombres haciéndolo, simplemente porque desarrollaron esa creencia. Es decir, el *Homo sapiens* es capaz de prácticas irracionales porque no es un ser racional, sino, ante todo, un ser simbólico (Cassirer, 1944/1997).

Como bien describe Yuval Harari (2011/2020), hace alrededor de 35.000 años, en función de alguna mutación genética, el *Homo sapiens* desarrolló una habilidad simbólica que le permitió registrar sus experiencias emocionales en el mundo, almacenarlas y compartirlas a partir de un sistema de signos y símbolos. Este compartir experiencias y el desarrollo de creencias en torno a las narrativas construidas permitieron que se formaran agrupamientos cada vez más grandes y que se impusieran sobre las demás especies de homínidos que habitaban la Tierra. Claro que el desarrollo de esta capacidad de abstracción, esto es, de construir una realidad simbólica sobre –y a partir de– sus experiencias en lo real, también permitió que el *sapiens* primitivo armara planes y estrategias que garantizaran su supremacía sobre el resto de las especies de homínidos. Dicha capacidad de *nombrar*, de designar signos y símbolos que representan las experiencias en lo real, se convirtió en la esencia del ser humano, lo que define su humanidad. Walter Benjamin (1916/2013) dirá que el león define su esencia rugiendo, y que el hombre define su esencia nombrando. Es también por esto que Cassirer (1944/1997) dirá que el hombre no debería ser llamado animal racional, sino animal simbólico.

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.



Rosana Paulino
Atlântico vermelho (2015)
 Impresión digital sobre tela,
 recorte, acrílico y costura, 65 x 139 cm.
 Colección privada.
 Crédito de la foto: Bruno Leão.

Desde entonces, el hombre pasó a habitar un universo simbólico que le permitió desarrollar narrativas, mitos, religiones, así como también la literatura, las artes en general, la ciencia y la tecnología. La construcción de esa extensa red simbólica hizo que el hombre ya no lograra acercarse a lo real sin hacerlo a través de esta red que habita y que lo habita. El sujeto humano pasó a habitar ese espacio intermedio (Winnicott, 1951/1975) entre la realidad y el mundo interno que, a su vez, también es constituido por una extensa red simbólica inconsciente y consciente. Civitarese (2018) dirá, siguiendo a Bion, que el hombre a través del *soñar*, de representar, de simbolizar, construye su realidad. Es decir, que la realidad en verdad es una ficción. Y, como veremos a lo largo del presente trabajo, el hombre lucha duramente para aceptar que la realidad construida por él es en verdad un *sueño*. Una realidad construida de tal modo que le sea familiar y apaciguadora (Civitarese, 2018). Esto ocurrirá tanto en la esfera individual como colectiva: la construcción de narrativas a través de la capacidad de *soñar* del ser humano, que para él serán su realidad.

Como hemos visto hasta aquí, esta capacidad simbólica se constituye –y aún constituye– la fuerza del ser humano, su creatividad, de donde nace toda la riqueza estética y científica del mundo que habitamos. Empero, simultáneamente, esa competencia esencial es también la fragilidad del ser humano, dado que lo hace manipulable y susceptible de creer en narrativas que pueden ser absolutamente falsas, en el sentido de despegadas de la verdad de los hechos, o incluso violentamente destructivas, como veremos a continuación.

Fanatismo, violencia y polarización

Freud en su clásico *El malestar en la cultura* (1930/1980) hace una contribución genial, afirmando que en la construcción de la subjetividad humana existe una tensión ineludible entre el individuo

y la cultura, en cualquier cultura, en cualquier época. Pero, más allá de esto, Freud dejó claro que la cultura se construye sobre las tensiones entre Eros y Tánatos. La cultura “sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad”¹ (p. 117), dice el padre del psicoanálisis. Pero entiende en ese texto que el “instinto agresivo” conspira contra este programa de Eros, y que el significado de la evolución de la cultura representa la lucha entre Eros y Tánatos. Considero que esta afirmación sigue siendo verdadera, pues hemos visto la presencia de la pulsión de muerte atentando contra las construcciones civilizatorias, tanto en el ámbito nacional como en el ámbito planetario. Esta se presentifica directamente a través de las guerras, así como de genocidios, de ataques a la naturaleza y de ataques al conocimiento, como en el negacionismo y otras formas de ataque a la verdad.

Sin embargo, aunque así se exprese la tensión entre las dos grandes pulsiones, pienso que ambas son necesarias para la construcción, ya sea de la subjetividad humana o de la propia organización civilizatoria. Es necesario ligarlas para que se construya un sujeto humano, una familia, una nación. Pero es necesario desligarlas para que se construya un su-

1. N. de la T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 117 de: Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. En J. L. Etcheverry (trad.) *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).

jeto y todas las construcciones civilizatorias, ya que, de lo contrario, podemos caer en la “(con) fusión”, diría Bion (1962/1991). En la fusión indiscriminada, en la que se pierde la diferenciación yo-otro, la diferenciación entre pueblos, cultura, etc. A modo de ejemplo, menciono el drama de los Yanomamis, importante tribu de la Amazonia. Una forma de destruirlos sería “ligarlos” indiscriminadamente a la cultura del resto del pueblo brasileño. “Asimilarlos”, fundirlos, diluirlos en el caldo de la cultura del resto de Brasil sería una forma de genocidio, de exterminio de un pueblo, y por ende, representaría una pérdida cultural inestimable. Es decir, ligar excesivamente puede ser también una forma de destruir. En la dualidad pulsional no existe este juicio de que hay una pulsión buena y otra mala. Ambas son necesarias para la vida. La “pulsión de muerte” no es mala en sí misma. Simplemente existe. Todo dependerá de cómo se produzca la combinación/intrincación pulsional y el destino de cada una de ellas.

Tras esta introducción, quiero detenerme en la constitución de la subjetividad en nuestra cultura. Entender cómo se produce la construcción de la subjetividad del sujeto humano en cada momento cultural es una función del psicoanálisis. La entiendo como una propiedad emergente de una interacción compleja entre la biología del individuo, las relaciones de objeto vividas y el contexto cultural de su época. Freud, en sus varios trabajos de articulación con la cultura, estudió a fines del siglo XIX y mediados del siglo XX el impacto de la cultura de la represión sobre el psiquismo. Hoy veremos que la cultura de la imagen, del mundo digital, del narcisismo y del exceso nos impactan de diversos modos.

Creo que debemos pensar el tema del siguiente modo: en todas las épocas encontraremos fuerzas culturales promotoras de procesos simbólicos, esto es, de crecimiento mental, y otras que conducen al estancamiento del crecimiento psíquico y, por momentos, al empobrecimiento simbólico o incluso al compromiso de la función simbólica, constituyendo fuerzas desmentalizadoras. Podemos agregar que cada cultura en su época afecta la subjetividad humana a su manera, provocando distintos malestares y aun diferentes patologías.

Aunque las fuerzas tanáticas, expresiones de la “pulsión de muerte”, siempre hayan existido en la cultura humana, se presentan de modo diferente en cada época (Han, 2017/2019). Por momentos, intrincadas con la “pulsión de vida”, son descargadas en la acción a través de la agresión. Y por otros, actúan silenciosamente provocando sucesivos desligamientos, ya sea intrapsíquicamente o en los agrupamientos humanos, causando polarizaciones, muchas veces irreconciliables. Veremos que en la contemporaneidad se presentan de modo particular y también en una intensidad preocupante. También en la contemporaneidad hemos presenciado expresiones explícitas de violencia en gran escala, a través del racismo, de la misoginia, del antisemitismo, de la homofobia, del terrorismo –como, por ejemplo, la de Hamas, con una violencia extrema con rasgos de crueldad–, la de las guerras –como la invasión de Ucrania por Rusia; en Medio Oriente, de Israel contra Hamas– y de las masacres –como el caso de Darfur en Sudán, con cerca de 200.000 muertos, y en Siria, donde Bashar al-Assad mató a más de 300.000 civiles–. Estas terribles violencias son practicadas debido a diversos factores económicos, conquistas de territorios, defensas de territorios, odios históricos, transformándose en fenómenos complejos, pero siempre ancladas en narrativas compartidas que suenan como verdades incuestionables que justifican esos actos destructivos, por irracionales que sean. Como afirma Bion (1970/2007), la razón es esclava de las pasiones.

Me gustaría inclinarme hacia otro malestar, otra forma de violencia, invisible, viralizada, invasiva y diseminada en la cultura actual, y que nos interesa mucho como psicoanalistas, que es el ataque violento a la verdad. Creo que también es consecuencia de la característica del ser humano que destaqué al principio de este trabajo, la de vivir inmerso en el mundo simbólico de las narrativas construidas y que lo gobiernan. Como afirmé al principio, allí reside toda la creatividad hu-

mana, pero también su vulnerabilidad. Abordaré lo que ha sido llamado *posverdad*, así como también otros fenómenos de la llamada *realidad virtual*, que está cada vez más presente en la vida humana.

El fenómeno de la posverdad y el de las *fake news* asumieron una dimensión extremadamente preocupante en Brasil, pero no solo en Brasil. Este fenómeno afecta a todos indiscriminadamente, dada la difusión de los dispositivos y los medios digitales.

Posverdad fue considerada la palabra del año por el *Oxford Dictionary* en 2016, y se constituye en un fenómeno en el cual la opinión pública reacciona más a apelaciones emocionales que a hechos objetivos. El sujeto pasa a considerar verdadero aquello que viene al encuentro de lo que piensa y, nuevamente, sin la preocupación de verificar si aquello es verdadero o falso. La verdad, como búsqueda de correspondencia de un enunciado con los hechos en sí, es colocada en segundo plano, especialmente si determinada información viene al encuentro de creencias y emociones de un grupo específico. Evidentemente, ese problema nos afecta como psicoanalistas de forma importante. El psicoanálisis, desde Freud hasta hoy, siempre se ha preocupado por entender cómo se construye el sentido de verdad, ya sea en la relación analítica o en la mente humana en general (Levy, 2019).

El problema se vuelve preocupante cuando la tendencia del ser humano a juzgar los hechos de acuerdo con sus percepciones pasa a ser explotada por los medios masivos de comunicación con fines políticos, económicos, sociales. En estas situaciones, los individuos pasan a creer en ciertas informaciones que pueden no haber sido verificadas en su veracidad, pero eso ya no importa. Este fenómeno tiene al menos dos derivaciones. Por un lado, se observa que las personas se identifican con las noticias, eventualmente verdaderas, que mejor se adaptan a sus conceptos. Por otro, mucho más grave, determinados grupos identificados en su forma de pensar por los algoritmos de las redes sociales pasan a ser bombardeados con *fake news*, falsas noticias, con el fin de inducir una creencia en determinada “verdad” falsa, manipulada, etc. Esa es, creo, otra de las grandes violencias invisibles de la actualidad. La de que la mente y las creencias del sujeto sean manipuladas de forma invisible, imperceptible. Y, tal como he subrayado anteriormente, en la medida en que el sujeto humano habita el universo simbólico que él mismo construye pero que al mismo tiempo lo gobierna, las narrativas construidas con el fin de manipularlo se vuelven extremadamente perniciosas. Una de las mayores consecuencias de este sistema es que crea colectivos, grupos de fanáticos con creencias impermeables a cambiar basándose en los hechos o por argumentos que entran en conflicto con otros grupos igualmente fanatizados. En esta situación, llegar a la intolerancia es solo un pequeño paso. Seguramente haya elementos narcisistas implicados en la intolerancia, pues en estos grupos fanatizados existe el sentimiento de afirmación y superioridad sobre los que pensamos diferente. Y, en este caso, lo

diferente amenaza el sentimiento de afirmación y superioridad, desestabiliza, entonces hay que eliminarlo o, mejor dicho, en el lenguaje de hoy, “cancelarlo”.

El fanatismo se estructura a través de una forma de pensar que Darío Sor (Sor y Senet, 1992/1993) llamó “pensamiento fanático”, opuesto al “pensamiento científico”. El pensamiento científico es aquel capaz de realizar el test de verificación de verdadero o falso de determinado pensamiento. Ya el pensamiento fanático se caracteriza por la omnipotencia del “es porque es”, independientemente de la verificación de su veracidad. Bion (1962/1991) también estudió esa forma de pensar, que impide “aprender con la experiencia” y se caracteriza por la arrogancia que conduce a la estupidez. Cuando se es dominado por el pensamiento de tipo fanático, se pierde la capacidad de pensar de modo complejo, es decir, de mantener en mente una gran cantidad de variables, muchas de ellas incluso contradictorias. La tendencia es a caer en un pensamiento binario: correcto/incorrecto, bueno/malo, etc. Se cae en una visión de mundo dividido y fragmentado, sin la posibilidad de ver aspectos buenos y malos de un mismo objeto, de un mismo grupo, de una misma nación, de una misma ideología. La cultura del odio se impone. Un verdadero ambiente esquizoparanoide fomentado por el discurso binario de odio que luego traspasa los límites de las redes sociales y termina en pasajes al acto, violentos y destructivos.

Además, en el ambiente de las redes sociales y, por lo tanto, en la sociedad en general, se crea un proceso de autocensura por miedo a expresar una idea que pueda contradecir alguno de los grupos fanatizados y provocar reacciones iracundas o violentas, e incluso la llamada “cancelación”, que es una especie de linchamiento virtual. El mayor riesgo de la cultura de la cancelación es que se transforme en una especie de vigilancia que impida toda y cualquier libertad de expresión, sin una posibilidad de reflexión y verificación de los hechos.

El desarrollo de sistemas de inteligencia artificial (AI, por sus siglas en inglés) de última generación, altamente sofisticados, complica aun más este cuadro. Estos sistemas son capaces no solo de crear falsas narrativas dirigidas por los algoritmos a los grupos a los que les interesa manipular, sino también de insertar dichas narrativas en las imágenes de personalidades conocidas como si aquellas fueran sus ideas. Esto es de una violencia enorme, no solo en relación con esas personalidades cuyas ideas son pervertidas, sino también en relación con la población que tiene su percepción de la realidad distorsionada, su subjetividad invadida y su proceso de pensar totalmente pervertido también.

En lo que respecta a la AI, Yuval N. Harari (Harari *et al.*, 24 de marzo de 2023) tiene opiniones fuertes que debemos tener en cuenta, estemos de acuerdo o no. Considera que los sistemas de AI no deben enredarse en las vidas de billones de personas a un ritmo más veloz que el que las culturas necesitan para absorberlos con seguridad, pues es difícil para la mente humana dar cuenta de la velocidad exponencial a la que estas herramientas están desarrollando capacidades más avanzadas y poderosas.

De forma cercana al psicoanálisis, pero con otro lenguaje y conceptos diferentes a los que utilizamos, Harari dirá que el lenguaje, esto es, el sistema simbólico consciente e inconsciente, es el sistema operacional de la cultura humana y de la mente humana. El nuevo dominio del lenguaje por parte de la AI significa que es ahora capaz de invadir y manipular el sistema operacional de la civilización humana. “Al adquirir el dominio del lenguaje, la AI está apoderándose de la llave maestra de la civilización, desde las bóvedas de los bancos hasta los santos sepulcros” (párr. 5).

Como ya se ha señalado, siempre enfrentamos la realidad a través del mundo simbólico, de la cultura en la que nos insertamos. Sin embargo, esa red simbólica en la que estamos inmersos siempre ha sido tejida por otros seres humanos. ¿Cómo será experimentar la realidad a través de un prisma producido por inteligencia no humana? Durante miles de años, hemos guiado nuestra vida por nues-

tros sueños y por los sueños de otros humanos, ya sea las religiones o las ideologías, la moral, la ética, creadas por la humanidad. ¿Cómo será vivir la vida “soñada” por sistemas no humanos, en la medida en que la AI hackea el sistema operativo humano, el lenguaje? Controlando el lenguaje, la AI podrá controlar la mente humana sin instalar ningún chip en ningún ser humano (Harari *et al.*, 24 de marzo de 2023). La AI primitiva de las redes sociales, eligiendo las palabras, las imágenes y los sonidos que nos llegan, seleccionando los posts con más vitalidad, más reacciones y más *engagement*, ya nos ha generado problemas, creando una “cortina de ilusiones”, polarización social y desgaste de la democracia. Millones de personas han confundido esas ilusiones con la realidad.

La opinión de Harari, con la que estoy de acuerdo, es que si no hay un profundo estudio y planificación por entidades no interesadas en ganancias y poder, sino de organizaciones científicas internacionales idóneas, lo que es muy improbable, lamentablemente, “las formas más complejas de AI serán usadas para beneficio y poder de algunas corporaciones, aunque destruyan los cimientos de nuestra sociedad” (párr. 10).

Son innumerables las ventajas que la IA puede aportar a la humanidad, pero todo esto no importa si derrumba la base de nuestra sociedad. El ajuste de cuentas con la AI debe ocurrir antes de que nuestra política, nuestra economía y nuestra vida cotidiana se vuelvan dependientes de ella.

La polarización y las instituciones psicoanalíticas

Bion en *Atención e interpretación* (1970/2007) hace relevantes contribuciones al funcionamiento institucional. Realiza un estudio de la relación del grupo o del *establishment* con el místico, con el genio, es decir, con el portador de una nueva idea. A partir de su concepto de relación “continente-contenido”, comenta que si el *establishment*, el continente, es suficientemente elástico y complaciente, podrá acoger la nueva idea presentada por el genio o por el místico y, así, transformarse, crecer. Sin embargo, si el continente es demasiado rígido, podrán suceder dos cosas: el continente se rompe o el genio es expulsado con su nueva idea. En estas situaciones podríamos pensar que el continente se transforma, en verdad, en un claustro rígido y opresivo. Esa es la diferencia entre un continente y un claustro. El primero –el continente– debe ser flexible y elástico para acoger y transformarse al incorporar una nueva idea. Pero su complacencia no puede ser infinita y perder sus límites porque esto causaría la desaparición del continente, la pérdida de su funcionalidad, de su identidad. Una cosa es transformar la identidad, otra es perderla. El segundo –el claustro–, a su vez, es opresivo por su rigidez. Es incapaz de absorción y transformación. Sin embargo, aunque el *establishment* sea elástico y tenga la capacidad de transformarse, es necesario subrayar su naturaleza conservadora. Siempre tendrá alguna resistencia a la transformación, que podrá ser mayor o menor en función del caso.

Creo que este modelo es extremadamente útil para comprender el funcionamiento de nuestras sociedades psicoanalíticas y sus vicisitudes para absorber nuevas teorías, nuevos autores, nuevas propuestas de funcionamiento, modificaciones en sus programas de formación, nuevas posturas morales, etc. Hemos visto sociedades psicoanalíticas modificándose, modificando su currícula, sus teorías, sus modelos de formación e incluso sus relaciones con la cultura y con el medio social, asumiendo una actitud de mucho mayor participación y compromiso con la comunidad. Observamos que algunas enfrentan este proceso con más facilidad, otras con más resistencia, pero me parece central que exista un proceso transformador. Del mismo modo, considero importante que la identidad esencial, nuclear, de cada sociedad psicoanalítica no se pierda. Es decir, que el fin básico de estudiar, desarrollar y transmitir la teoría y el método psicoanalítico sea preservado, aun incorporando esas nuevas posturas.

Tal vez, en la actualidad, los desafíos de las sociedades psicoanalíticas y de sus institutos sean mayores que en otros tiempos. ¿Por qué digo esto? Porque una cosa son las modificaciones que existían en las teorías, en los conceptos psicoanalíticos y en el modismo de autores, pero dentro de un mismo paradigma cultural. Claro que la cuestión de la relación del *establishment* con la nueva idea, con todas sus tensiones, también existía, y que muchas veces disputas políticas de poder e ideológicas se hacían pasar por científicas. Pero, en la contemporaneidad, la cuestión es mucho más compleja y más amplia, dado que, más allá de las tensiones que siempre han existido (disputas de dominio en la política institucional, intereses personales y grupales), estas suceden en el ámbito de una ruptura paradigmática en la cultura. Más allá de lo que ya he comentado sobre la invasión de la subjetividad humana por la cultura de la imagen, del narcisismo, viralizadas por los medios digitales, y además de las epidemias de *burnout* y depresiones, estamos viviendo profundos cambios en relación con la moral sexual y cuestiones identitarias vinculadas a la diversidad sexual, al rol de la mujer y del hombre en la cultura actual, al racismo, al antisemitismo, a los prejuicios en general, absolutamente desafiantes para el psicoanálisis. Desafiantes en el sentido de que las instituciones psicoanalíticas introduzcan el estudio y el debate de estas cuestiones en su eje, sosteniendo una escucha radical de los fenómenos que se presentan manteniendo el método psicoanalítico, y a partir de este. Es decir, por ejemplo, comprender las fantasías inconscientes implicadas en esta enorme diversidad de presentaciones de la sexualidad en la contemporaneidad o en el abordaje psicoanalítico de sujetos de grupos identitarios víctimas de prejuicios, estudiar las particularidades de los procesos analíticos en los tratamientos psicoanalíticos de estas situaciones, haciendo un verdadero *aggiornamento*. Es más, debemos entender que muchos de los sujetos de estos grupos excluidos, tratados con prejuicio e intolerancia, vienen de experiencias profundamente traumáticas, y por eso se debe cuidarlos para no retraumatizarlos abordando su sufrimiento como únicamente oriundo de su mundo interno. Estos sujetos viven realidades profundamente hostiles, intolerantes y, por ende, traumáticas.

Todo ese movimiento identitario y de lucha contra la discriminación de minorías sin dudas representa un avance cultural de inclusión de individuos antes marginados. Pero, repito, el psicoanálisis debe poder estudiar estos fenómenos en profundidad, desde el vértice psicoanalítico, teniendo cuidado para no caer en las polarizaciones fanáticas del “nosotros y ellos” que paralizan la capacidad de pensar y transforman la reflexión en una lucha ideológica.

El hecho es que todo esto es un desafío para las instituciones psicoanalíticas. Lo que harán y cómo se comportarán en relación con las nuevas ideas, posturas y presentaciones de la sexualidad o de la lucha antirracista o contra el machismo, para citar solo algunos ejemplos, ¿podrán transformarse, evolucionar, a partir de ellas? ¿O resistirán y expulsarán a los portadores y defensores de estas ideas? ¿O se fragmentarán en luchas fratricidas? ¿O incluso perderán

su identidad como instituciones psicoanalíticas y se transformarán en plataformas ideológicas?

Considero que el mayor desafío de las instituciones psicoanalíticas es el de no dejarse contaminar por el clima de polarización, de censura y vigilancia de aquellos que piensan diferente para obstruir la libertad de expresión, el libre pensamiento, y así poder mantener el debate en torno a argumentos basados en conceptos psicoanalíticos, pero también siendo permeable a otras áreas del conocimiento, sin perder el contacto con la cultura en que están inmersas, incluso con las vicisitudes e idiosincrasias de las cuestiones político-culturales.

Considero que la discusión debe ser sustantiva y no adjetiva, del tipo “tú eres conservador”, o “yo soy progresista” o “yo voy a salvar el psicoanálisis y tú lo vas a destruir”, o viceversa. El debate de ideas basadas en conceptos es fundamental para el crecimiento científico y para el desarrollo del psicoanálisis.

Conclusión

En el siglo XXI, entonces, el proceso de subjetivación está afectado de varios modos. Si en el siglo XX la psicopatología orbitaba en torno de las grandes neurosis descritas por Freud, fruto de una moral sexual represiva, veremos que en el siglo XXI la subjetividad está afectada de otra manera. Observamos una sobrecarga de frustraciones y excitaciones, oriundas de la cultura del desempeño (Han, 2017/2019); el narcisismo incrementado por diversos factores, un desempeño excepcional, la cultura de la imagen y la invasión de la vida humana por el mundo digital; presenciamos una epidemia de depresiones y suicidios, crisis identitarias y una tendencia a la polarización y al fanatismo explotados por los algoritmos, pero tal vez causados por sentimientos de vacío y desamparo subyacentes. Sabemos, a partir de Meltzer (1973/1979), que existe una tendencia humana a protegerse del desamparo a través de identificaciones narcisistas con líderes fanáticos y violentos, en el afán de resolver sus vacíos identitarios o su fragilidad. Claro que sabemos que en la escala colectiva hay otros determinantes que hacen la situación extremadamente compleja, como he buscado destacar a lo largo de este texto, pero parece que el desamparo y el vacío identitario subyacen. Es probable que los algoritmos entren justamente en esta brecha de la búsqueda por pertenecer a un grupo identitario cohesionado, fuerte y superior a otros grupos con identidades o narrativas diferentes u opuestas. Entonces caemos nuevamente en el narcisismo de las pequeñas diferencias y en la polarización. Se incrementa nuevamente el fanatismo, pues sabemos que se opone al reconocimiento y respeto por la alteridad; esta amenaza al fanático y debe ser eliminada.

El hombre se aferra a las narrativas construidas en esos grupos polarizados intolerantes de fanáticos, y aquello se vuelve una verdad incontestable. Como se puede ver, volvemos entonces a la escena construida al principio del trabajo, de un grupo de hombres bailando alrededor de un árbol para hacer que llueva. Se pierde la capacidad de pensar y comparar nuestras ideas con los hechos, lo que caracteriza el pensamiento científico.

Tal vez sea adecuado pensar que el hombre primitivo permanece en nosotros, coexistiendo con el hombre civilizado. Ambos se confrontan permanentemente. Y tal vez por todo eso ocurran las guerras, los atentados, el racismo, el antisemitismo y las diversas formas de prejuicio: por la facilidad con la que el hombre regresa a comportamientos más primitivos en los que la violencia es vista como solución y a formas de pensar primitivas y binarias. Momentos de ceguera, podríamos decir, recordando a Saramago (1995).

Saramago crea una situación ficticia en la que los miembros de una comunidad van progresivamente perdiendo la vista. Al final, ciegos, vuelven a la barbarie. Tal vez podamos también reflexionar sobre el tema de la irracionalidad humana, de la violencia, del prejuicio, de las guerras y del fanatismo desde este ángulo: el hombre pasa por momentos de ceguera en los que, incapaz de ver, de luces y, por lo tanto, de pensar, de usar la razón, actúa movido por sus pulsiones más primitivas y por sus necesidades más básicas, y entonces surge la barbarie, las tinieblas. Ciego, es incapaz de ver al otro como ser de su propia especie. ¡Pero no podemos dejar de mencionar a aquellos que están permanentemente ciegos por su odio fanático! Es decir, el escenario es complejo, son innumerables variables. Procuré abordar algunas; sin embargo, podemos decir que, a pesar de los avances tecnológicos, de los cambios en la cultura, en la moral, dado que el hombre habita el universo simbólico, que se rige por mitos y creencias, él es fácilmente gobernado por algunas de ellas absolutamente irracionales, que pueden llevarlo a la violencia, a la destrucción y hasta a la autodestrucción.

Resumen

A lo largo del presente trabajo, el autor estudia diversos aspectos del funcionamiento mental del ser humano, básicamente su esencia simbólica, y también características de la cultura actual, buscando comprender el mundo contemporáneo, particularmente, la tendencia a la polarización y al fanatismo. Finalmente, se constata que, a pesar de todos los avances científicos y tecnológicos, el hombre –con mucha facilidad– regresa a funcionamientos más primitivos.

Descriptor: *Simbolización, Narcisismo, Fanatismo.* **Candidatos a descriptor:** *Polarización, Cultura contemporánea.*

Abstract

Throughout the work, the author studies various aspects of the mental functioning of human beings, basically their symbolic essence, and also characteristics of today's culture, seeking to understand some features of the contemporary world, particularly the tendency towards polarization and fanaticism. Finally, it emerges that despite all the scientific and technological progress, man – very easily – reverts to more primitive functions.

Keywords: *Symbolization, Narcissism, Fanaticism.* **Candidates to keywords:** *Polarization, Contemporary culture.*

Referencias

- Benjamin, W. (2013). Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. En J.-M. Gagnebin (org.), *Escritos sobre mito e linguagem*. Editora 34. (Trabajo original publicado en 1916).
- Bion, W. (1991). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).
- Bion, W. (2007). *Atenção e interpretação* (P. C. Sandler, trad.). Imago. (Trabajo original publicado en 1970).
- Cassirer, E. (1997). *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1944).
- Civitarese, G. (2018). *Sublime subjects: Aesthetic experience and intersubjectivity in psychoanalysis*. Routledge.
- Freud, S. (1980). O mal-estar na civilização. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 75-174). Imago. (Trabajo original publicado en 1930).
- Han, B.-C. (2019). *Topologia da violência*. Vozes. (Trabajo original publicado en 2017).
- Harari, Y. N. (2020). *Sapiens: Uma breve história da humanidade*. Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 2011).
- Harari, Y., Harris, T. y Raskin, A. (24 de marzo de 2023). You can have the blue pill or the red pill, and we're out of blue pills. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2023/03/24/opinion/yuval-harari-ai-chatgpt.html>
- Levy, R. (2019). Verdade e a dimensão estética da psicanálise. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26(1), 61-83.
- Meltzer, D. (1979). *Estados sexuais da mente*. Imago. (Trabajo original publicado en 1973).
- Saramago, J. (1995). *Ensaio sobre a cegueira*. Companhia das Letras.
- Sor, D. y Senet, M. R. (1993). *Fanatismo*. Ananké. (Trabajo original publicado en 1992).
- Winnicott, D. W. (1975). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. En J. Salomão (dir.), *O brincar e a realidade* (pp.13-44). Imago. (Trabajo original publicado en 1951).

Recibido: 02/03/2024 - Aprobado: 28/04/2024

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti

Intolerancia, lógica identitaria y otros modos de pensar lo común

El error es creer que las perspectivas se añaden desde afuera a un mundo preexistente “sobre” el cual ellas tienen un punto de vista. Una vez más, ellas no son exteriores al mundo, sino, por el contrario, es el mundo el que es interior a las perspectivas.

Lapoujade, 2018, p. 48

La intolerancia implica actitudes de rechazo y confrontación hacia aquello percibido como ajeno, sean personas, tendencias de pensamiento o manifestaciones culturales. Dicho de forma sencilla, la intolerancia se manifiesta en actitudes de rechazo visceral hacia lo otro, o sea, de un rechazo *a priori*, que no se maneja de manera racional ni empática. En este ámbito, la intolerancia constituye un problema social, dado que sienta las bases para acciones y discursos discriminatorios, para la segregación social, y puede conducir a actitudes fanáticas, fundamentalistas, y persecuciones o a crímenes de odio.

La discriminación hacia personas o colectividades por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, de edad, de condición física o mental, etc., es parte de las violencias estructurales del sistema social imperante. Y, en tanto tal, permea la intimidad de nuestros afectos y nuestras estrategias existenciales. Así, nos invita a pensar la articulación entre la subjetividad y lo social, lo singular y lo colectivo, los atravesamientos en la clínica de la política y la micropolítica. Por otra parte, cabe resaltar que los distintos tipos de intolerancia y discriminación tienen sus propias especificidades y contribuyen a constituir vulnerabilidades que se intersectan. Sin ánimo de esencializar, cada una de estas formas de discriminación tiene sus propias articulaciones históricas, políticas y epistémicas, y sus propios modos de resistencia.

Los aportes acerca del sufrimiento psíquico asociado a las formas de racismo estructural, así como a distintos modos de discriminación, vienen aumentando en cantidad y complejidad. Vale la pena citar la polémica acerca de las causas del racismo entre Frantz Fanon y Octave Mannoni (Mannoni, 1950/1956, 1969/1973) y, más en general, los aportes de Fanon y Quijano al surgimiento de la epistemología decolonial. En esta línea, muchos autores han profundizado en la comprensión de los procesos de alterización. Una persona o grupo puede ser alterizado por sexo, por color de piel, por lugar de origen. Cito la definición que da Ayouch en 2017:

Con este término, designo el mecanismo de identificación proyectiva que constituye un grupo minoritario como “otro”, en una polisemia donde convergen los sentidos de “otro” del Occidente, construido por el orientalismo, del otro internalizado apuntado

por F. Fanon, pero también de la alteridad representada a la vez como inferior y amenazadora. Un grupo alterizado no es una comunidad identitaria, sino una categoría naturalizada por la discriminación, y a la cual se confiere una identidad homogénea, otra. La pretensión de ajustar las subjetividades a las normas vigentes equivale a aniquilar cualquier alteridad propia de la singularidad subjetiva. (párr. 6)

Davis ha realizado importantes contribuciones en el campo del racismo estructural y Paula Ellman se refirió a los conceptos de alteridad y alterización en el último congreso de IPA, en Cartagena, 2023. Por supuesto, hay muchos otros aportes en esta perspectiva –sobre todo, de autores brasileños–, y el tema está lejos de agotarse.

La discriminación es un aspecto estructural de la colonización, a su vez central al surgimiento del capitalismo. No se puede pensar el capitalismo por fuera de la relación colonizador/colonizado, y esas relaciones siguen configurando nuestra visión de mundo o, como diría la antropología de hoy, nuestros mundos occidentales. En el número *Erótica* de la revista *Calibán*, Thamy Ayouch (2023) retoma la necesidad de revisar el psicoanálisis y sus constructos teóricos:

Al aparecer como uno de los últimos productos de la Modernidad, del mismo modo que nace dentro del dispositivo de la sexualidad, el psicoanálisis se inscribe también en el centro de la colonialidad y del capitalismo. Aunque cuestiona fundamentalmente muchos de los principios del sistema capitalista o del dispositivo de sexualidad, el psicoanálisis se exime a menudo de estudiar la forma en la que la colonialidad actúa dentro de su dispositivo clínico o teórico. (p. 23)

La discursividad psicoanalítica

Cada época tiene una política de lo sensible, un régimen estético-político que define lo que puede ser visto u oído y lo que no puede aparecer en el espectro de lo perceptible en cada tiempo y en cada geografía (Rancière, 2000/2014). La discursividad psicoanalítica es una discursividad histórica y geográficamente situada, y la metapsicología freudiana no incorpora los efectos de las relaciones de opresión y subalternidad. Las teorías que se imponen no son solamente descriptivas, sino también prescriptivas: enuncian modos o políticas de subjetivación en el marco de las cuales las personas se singularizan. El problema es que nuestras teorías reflejan nuestras propias lógicas de subjetivación, que se presentan como normalizadas y universales para todas las personas. Miranda Fricker (2007) ha acuñado el concepto de injusticia epistémica para explicar la aplicación de conceptos y teorías de los colonizadores

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

a los colonizados u oprimidos. En su texto de 1988, Gayatri Spivak se preguntaba si acaso los oprimidos pueden hablar.

Entonces, por un lado, nos encontramos con que nuestras teorías tienen un sesgo respecto a la ausencia de relaciones de opresión, violencia y subalternidad racial, y una teoría acerca de la sexuación que normaliza la subjetivación bajo la organización edípica. Por otro lado, los conceptos con los que los analistas pensamos la subjetivación y los referentes filosóficos y antropológicos en los que se basan contienen, en sí mismos, como su contraparte inevitable, la discriminación. No hay afirmación subjetiva, no hay identidad de grupo sin exclusión, y esa exclusión originaria es el germen del goce de la segregación. Si las identidades se sostienen en una referencia significativa elevada a la condición de rasgo del ideal, solo se afirman por oposición al otro, según una lógica binaria que recrea escenarios de confrontación.

Si el Simbólico es entendido, a la manera de J. Butler (1990/2016), como una sedimentación de prácticas sociales, “un conjunto de normas cuya contingencia ha sido oscurecida por la reificación teórica” (p. 63). ¿Acaso los psicoanalistas podemos aportar a la deconstrucción de una metapsicología basada en términos oposicionales y en lo negativo? Si la familia es el agente de sujeción a una normatividad social, ¿podemos pensar en una subjetividad que no se afirme en la segregación, la represión y la supresión? ¿Es posible otra concepción del deseo? ¿Ayudará esto a pensar al otro por fuera de la lógica amigo-enemigo? Algunas encrucijadas requieren cierto distanciamiento para poder pensarnos a nosotros mismos, un esfuerzo por desnaturalizar nuestras propias lógicas de subjetivación.

Como el mapa no es el territorio –percibir es interpretar, diría Piera Aulagnier (1975/2010)–, para configurar el mapa o construir sentido sobre nuestra experiencia, realizamos ciertas operaciones cognitivas como discriminar, separar, seleccionar, excluir, hacer cortes, reconocer y agrupar heterogeneidades. La hipótesis que quiero desplegar es que las lógicas discriminatorias son inherentes a la episteme moderna, y luego seguir pensando en los modos en los que la lógica de la discriminación basada en rasgos de pertenencia de raza, género, clase, capacidades, etc., coloniza el inconsciente. Preguntarnos también, como planteaba Laplanche, si habría modos de constitución más flexibles que aquel basado en las lógicas opositivas, como la lógica falo-castración. Tomo aquí la crítica de Preciado (17 de noviembre de 2019) a las epistemes binarias y opositivas, cuando dice que el régimen de la diferencia sexual, con el cual trabaja el psicoanálisis, no es ni una naturaleza ni un orden simbólico, sino una epistemología política del cuerpo, y como tal, es histórica y cambiante. Entonces, partimos de un planteo paradigmático que asume que aquello que tenemos por dado, por normalizado, por “natural”, los modos en que entendemos el yo, la realidad, lo social, la familia, las prácticas epistémicas ligadas a los modos de conocer son modos históricos y situados, que responden a dinámicas de poder. Esas dinámicas han contado con referentes filosóficos y antropológicos que prescriben lógicas de producción de subjetividades, de realidades y de configuración de lo colectivo. El paradigma moderno tiene en su centro la lógica de clases, y nuestras prácticas cognitivas, epistemopolíticas, consisten en clasificar, en categorizar, en poner en casilleros. Estas prácticas se traducen en el psicoanálisis por la lógica del significante, por la necesidad de nominar, de otorgar identidad.

Identidad y sistema de clases

Veamos las características más importantes de este sistema: las clases tienen límites definidos, todos los miembros de una clase tienen al menos una propiedad común, un elemento pertenece o no a la categoría (de manera taxativa y exhaustiva), y las categorías o clases son uniformes: no tienen

estructura interna. Lo que determina la pertenencia a una clase surge de la aplicación de los principios de la lógica aristotélica: el principio de identidad instaura una noción de identidad esencialista e inmutable, el principio de no contradicción exige una pertenencia absoluta y el principio del tercero excluido nos dice que es preciso optar por la inclusión o la exclusión. Dice Denise Najmanovich (2020) que esta lógica dio origen a lo que llama “modelo de contenedores”, volviéndolo incuestionable. De este modo, nos condena a un conocimiento fijo y estático. Una grilla en la que nuestra única opción es elegir cuál es casillero correcto, mientras que el sistema de casilleros queda fuera de nuestra “jurisdicción”, y así se vuelve incuestionable. Si bien Aristóteles no hizo de la lógica una disciplina metafísica, estableció una correspondencia entre el pensamiento lógico y la estructura ontológica. Es decir, no solo conocemos el mundo desde una lógica clasificatoria, sino que nos percibimos a nosotros mismos y a los otros desde esas lógicas.

Palabras como *inclusión*, *reconocimiento*, *integración* responden a esta lógica de categorías, de contenedores. Nos juntamos con otros y nos alejamos de otros a partir de los rasgos que tenemos en común. Nuestras teorías psicoanalíticas también se basan en estas lógicas categoriales opositivas: yo/no yo, S/objeto, Objeto/narcisista. Hay autores que vienen llamando la atención a los entres, a modelos más flexibles. Para poder cuestionar los conceptos que utilizamos, tenemos que poder pensar que se construyen en base a las metáforas con que cartografiamos el mundo (Lakoff y Johnson, 1980/1986). La lógica categorial, de categorías claras y distintas, es ajena a la idea de hibridación, de mestizajes, de contaminación. El correlato de la lógica categorial es el paradigma inmunitario. Roberto Esposito ha afirmado en *Immunitas* (2002/2005) que la xenofobia es una defensa inmunológica contra un enemigo exterior –una concepción clásica e intuitiva de la inmunología como oposición entre el yo y el otro–. Todas las formas de racismo son fundamentalmente inmunológicas. El racismo es un anticuerpo social, ya que distingue claramente entre el yo y el otro, y reacciona contra cualquier inestabilidad introducida por el otro.

Entonces, las categorías son creaciones humanas, y no descripciones universalmente válidas, como se sostiene desde un imaginario que detenta el poder de clasificar. El sentido común es el menos común de los sentidos, es metafórico y se normaliza a través de transmisiones familiares que aportan ejes centrales de la subjetivación. Parafraseando a Norbert Elias (Elias y Scotson, 1994): al discutir problemas raciales, se suele poner la carreta delante de los bueyes. Se afirma, como regla, que la gente percibe a otros como perteneciente a otro grupo porque el color de piel es diferente. Sería más adecuado preguntarse cómo sucedió en este mundo que uno haya adquirido el hábito de percibir a personas de otro color como pertenecientes a un grupo diferente.

Así pensamos, así fuimos subjetivados. Aún somos modernos. Los referentes filosóficos o antropológicos prescriben marcos epistémicos

que definen qué es un sujeto, qué son los vínculos, cómo entendemos la realidad. Configuran una visión del mundo (o paradigma) que está normalizada.

Alternativas

Algunas referencias filosóficas o antropológicas alternativas nos posibilitan pensar las cosas de otro modo.

Viveiros de Castro (2004), autor del llamado giro antropológico, cuenta una anécdota que da cuenta de presuposiciones ontológicas de la cosmopraxis de ciertos pueblos que llama “extra-modernos”. El músico brasileño Milton Nascimento había hecho un viaje a la Amazonía, guiado por algunos amigos de Viveiro de Castro que trabajan para una ONG ambientalista. Uno de los puntos más importantes del viaje había sido una estancia de dos semanas entre los Cashinahua del río Jordão. Milton estaba muy emocionado por la cálida bienvenida recibida de los indios Cashinahua. Decidió usar una palabra indígena, *txai*, como título para el álbum que estaba grabando. Los Cashinahua habían usado abundantemente la palabra *txai* para dirigirse a Milton y los otros miembros de la expedición. Cuando se iba a lanzar el álbum *Txai*, uno de los miembros de la ONG le pidió que escribiera una nota. Quería que explicara a los fanáticos de Milton qué significaba el título y que dijera algo sobre el sentido de solidaridad fraterna expresado por el término *txai* y su significado, “hermano”. Viveiros de Castro respondió que era imposible escribir la nota en estos términos, ya que *txai* puede significar casi todo, excepto, precisamente, “hermano”. Le explicó que *txai* es un término utilizado por alguien para dirigirse a ciertos parientes –por ejemplo, sus primos cruzados–; significa algo parecido a “cuñado”. Se refiere a los cuñados reales o posibles de un hombre y, cuando se usa como una vocación amigable, la implicación es que los últimos son tipos de afines. Pero nada de esto iba a funcionar; Milton pensaba que *txai* significaba “hermano”, y además parecía absurdo darle al disco un título cuya traducción fuera “cuñado”.

Los Cashinahua y otros pueblos indígenas de la Amazonía usan términos cuyas traducciones más directas son “cuñado” o “primo cruzado” en diversos contextos en los que los pueblos de la tradición eurocristiana realmente esperarían algo así como “hermano”.

Las metáforas occidentales de la hermandad privilegian ciertas (no todas) propiedades lógicas de esta relación. ¿Qué son los hermanos, en nuestra cultura? Son individuos idénticamente relacionados con un tercer término, sus progenitores o sus análogos funcionales. La relación entre dos hermanos deriva de su relación equivalente con un origen que los abarca y cuya identidad los identifica. Esta identidad común significa que los hermanos ocupan el mismo punto de vista en un mundo exterior. Hermanos, hijos de Adán, de la Iglesia, de la Nación, del Genoma o de cualquier otra figura de trascendencia. Dos socios en cualquier relación se definen como conectados en la medida en que puedan concebirse para tener algo en común, es decir, estar en la misma relación con un tercer término. Relacionarse es asimilar, unificar e identificar. (Viveiros de Castro, 2004, p. 16)

Como modelo general de relación, la conexión “cuñado” se manifiesta como una conexión entrecruzada con un término mediador que es percibido de formas opuestas por los dos extremos de la relación: mi hermana es tu esposa, y viceversa. Aquí, las partes involucradas están unidas por lo que las diferencia, unidas por lo que las separa. Mi vínculo con mi cuñado se basa

en que mantengo otro tipo de relación distinta a la que tiene él con mi hermana o mi esposa.

La mayoría de nosotros tiende a ver el acto de relacionarse como un proceso de descartar las diferencias a favor de las similitudes. Sin embargo, el pensamiento indígena adopta una perspectiva diferente: considera que lo opuesto a la diferencia no es la identidad, sino la indiferencia. Por lo tanto, establecer una relación, como la que existe entre los Cashinahua y Milton Nascimento, implica distinguir la indiferencia, introducir una diferencia donde se presume que no la hay. La concepción de la conexión social no se basa en compartir algo en común (algo que actúa como un fundamento), sino todo lo contrario: una relación solo puede surgir entre lo que difiere y en la medida en que difiere. En este contexto, la relación se convierte en una acción de diferenciación, una creación de la diferencia.

A nivel del pensamiento, la conexión “hermano”, es decir, la de que nos unimos por lo que tenemos en común, responde a la lógica categorial, de clases; aprendemos clasificando rasgos en común, mientras que el pensamiento indígena piensa las relaciones como operación de diferencia.

Podemos preguntarnos: ¿cómo pensamos los psicoanalistas las relaciones entre dos o más sujetos? ¿Cómo entendemos los grupos, lo común, nuestras instituciones, los colectivos?

Ontologías relacionales

Esposito (1998/2003), referente filosófico de las llamadas “ontologías relacionales”, desarrolla un modelo de comunidad en el que lo común resulta, entonces, del trabajo que habrán de realizar los miembros de un conjunto para hacer algo con sus diferencias, su alteridad. Las diferencias se incrementan a medida que se producen intercambios, dando por resultado un enriquecimiento de las posibilidades de pensar según diferentes ejes: políticos, administrativos, económicos, afectivos, jurídicos, etc. Janine Puget (2008) decía que siempre que se reduzcan las diferencias, se produce un anquilosamiento de las producciones vinculares y, por ende, un empobrecimiento vincular. En muchas ocasiones, cuando se impone una realidad difícil de procesar, que en algún sentido excede lo ya conocido, se reduce la diversificación de percepciones, se crea la ilusión de unificación y se empobrecen los intercambios, así como la significación, perdiendo fuerza la riqueza de la polisemia. Dentro de estos lineamientos, Maurice Dayan (1985) escribe acerca de las realidades comunes:

Dos individuos diferentes podrán tener un discurso idéntico, dejándoles la impresión de compartir la misma visión de las cosas, pero en realidad sólo encontraron una misma forma discursiva para describir lo que es decible y compatible con sus maneras respectivas de construir la realidad. (pp. 38-39)

En términos de Viveiros de Castro, su perspectiva. La diferencia no es de significante, sino que se articula en los cuerpos y los mundos.

Es interesante el concepto de Viveiros de Castro de “equivocación controlada” para explorar los problemas de traducir/traicionar el discurso de los otros. La equivocidad es inherente al discurso. ¿Será que los psicoanalistas solo podemos aspirar a una equivocación controlada?

¿El sujeto?

Uno de los pilares de las ontologías relacionales se halla en la filosofía de Spinoza, quien fue excomulgado por cuestionar el concepto de sujeto (Méndez, 2011). Según él, no existe un Sujeto porque somos relaciones, no hay sustancia; somos enlaces y no existimos fuera de estas conexiones. La interacción no se limita a otros cuerpos humanos, sino que abarca todo lo existente en el universo. Nuestra existencia no puede ser separada de la totalidad de lo que existe, y todo lo que existe nos afecta. Nuestra forma de existencia es un deseo de estar con otros y de afectar los cuerpos; cuantos más cuerpos somos, más posibilidades de percepción tenemos, ya que somos más afectados. Los efectos de estas afectaciones son las pasiones: hay pasiones alegres y tristes que aumentan o disminuyen nuestra capacidad de actuar. Según Spinoza, la peor pasión triste es la melancolía, ya que nos sumerge en un estado de desvalorización e incapacidad para relacionarnos, una posición que él considera política más que psicológica. El poder como dominio genera tristeza y disminuye nuestra potencia de actuar. Para Spinoza, todo lo que nos sucede es una cuestión colectiva. Las pasiones alegres aumentan nuestra potencia, especialmente el amor, que incrementa mi potencia y mi deseo de que aumente el amor de los demás. Es una forma radicalmente diferente de concebir los vínculos, la alteridad y lo social.

Retomando el concepto de la conexión “cuñado”, no hay ilusión de homogeneidad o conformidad. Podemos entender la amistad como una pasión alegre, una práctica que surge de la diferencia y el deseo. Si bien debe existir alguna afinidad, lo importante es la conversación. La amigabilidad se concibe como una práctica de la diferencia para continuar dialogando, intercambiando perspectivas, construyendo narrativas y afectándonos mutuamente.

La práctica colectiva de la amistad, que se observa en las instituciones, se presenta como una oportunidad para crear un ambiente amigable. No se trata simplemente de tolerar, sino de fomentar la convivencia entre estas diversidades, que son el resultado de las diferencias. Las formas de pensamiento occidentales, influidas por referentes antropológicos, filosóficos y psicoanalíticos, a menudo nos llevan a ver a aquellos que difieren de nosotros o tienen opiniones distintas como enemigos. En contraste, un ambiente de amigabilidad es aquel en el que pueden coexistir diversas perspectivas.

Cuanto más amplia sea la gama de perspectivas que tenemos sobre un tema, más completa será nuestra comprensión del mismo. Exponer estas diferencias y vivir en la tensión que generan aumenta nuestra capacidad de acción y multiplica nuestros deseos. ¿Podemos realmente habitar esa tensión de manera constructiva?

Para concluir

¿Cómo concebir un colectivo donde se establezca un lazo que, en lugar de rechazar lo diferente, permita una “lejana cercanía” (oxímoron de Heidegger, 1989/2011) con lo que resulta extranjero, el goce del semejante y la extranjería de lo propio? En el seminario 17, Lacan (1969-1970/2008) responde al modo de los Cashinahua: no es a través de la fraternidad.



Angélica Dass
Humanae. 17 de octubre - 20 de octubre, 2016. Quito, Ecuador.

No hay fraternidad que pueda concebirse si no es por estar separados juntos, separados del resto, no tiene el menor fundamento [...]. Sea como sea, descubren que son hermanos, uno se pregunta en nombre de qué segregación. Es decir que, en cuanto al mito, resulta más bien algo flojo. (p. 121)

Según Lacan, la segregación se manifiesta como una respuesta al encuentro con el Otro y desencadena una “manía por la fraternidad”. Se trata de una compulsión hacia la síntesis que está arraigada en las masas, con mecanismos defensivos en relación con la satisfacción y la búsqueda de la realización plena en la identificación. Los colectivos formados bajo la lógica de la masa generan la ilusión de un goce compartido, a veces incluso en el odio, creando la ilusión de una identidad común. El psicoanálisis trabaja en contra de esta compulsión hacia la síntesis, promoviendo en su lugar la conmoción de las fijaciones pulsionales y el enfrentamiento con la imposibilidad de la satisfacción absoluta. De esta manera, favorece las singularidades dentro de los colectivos sociales. No se sitúa por fuera de los ideales reguladores, pero al mismo tiempo sostiene la heterogeneidad.

En su texto “O anti-narciso” [“El antinarciso”], Viveiros de Castro (2010) propone una metafísica no racista y no especista. Dice:

Contra esos grandes divisores –nosotros y los otros, humanos y animales, occidentales y animales, occidentales y no occidentales– tenemos que hacer lo contrario: proliferar pequeñas multiplicidades. No es el narcisismo de las pequeñas diferencias, el que célebremente detectó Freud, sino lo que podríamos llamar “el antinarcisismo de las variaciones infinitesimales”. (p. 16)

Se trata de hacer infinitamente compleja la noción de diferencia: inestable, móvil, oscura y confusa, no localizable. Aun la diferencia entre los humanos y los demás seres vivos es solo una diferencia entre las muchas que marcamos. No es necesariamente la más nítida, la más estable o la más importante. El concepto de desterritorialización (Deleuze y Guattari, 1980/2008) hace referencia a un alejarse de un contexto rígidamente impuesto, jerárquico, que busca empaquetar y categorizar las cosas (conceptos, objetos, etc.) en discretas unidades con un significado o identidad codificada individualmente, y se dirige hacia una zona rizomática de multiplicidad e identidades fluctuantes, donde los significados y operaciones fluyen con libertad entre dichas cosas, lo que da lugar a un conjunto de entidades interconectadas que es dinámico, está en constante cambio y tiene fronteras individuales difusas.

En *Análisis terminable e interminable*, Freud (1937/2016) se refiere a los saldos lamentables de los análisis y destaca la hostilidad, el odio y el partidismo en la formación doctrinaria, pero también los efectos en la relación entre analistas y con la comunidad. Se trata de saldos de análisis en los que se exacerban los mecanismos de defensa contra lo intolerable de la propia satisfacción. Por el contrario, la conmoción de las propias fijaciones pulsionales como saldo de un análisis nos haría tolerantes a nuestros propios goces y al goce del otro en su diferencia. La práctica analítica es una práctica de amigabilidad-hospitalidad, diría Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 1997)–, es el encuentro con la diferencia absoluta, con lo que no hace conjunto, lejos de la masa y sin aspirar a ninguna totalidad. Propicia el encuentro con lo que nos hace excepcionales, que no es lo mismo que pensarnos como excepción o por fuera de un legado.

Comentario de Abel Fainstein¹

El interés creciente por los temas vinculados con la discriminación y el racismo condujo a que se ampliara la misión de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) para ocuparse de los problemas de las comunidades a través de la creación de un comité específico, que se suma al trabajo de los distintos comités que integran IPA en la Comunidad. A partir del asesinato de George Floyd, en Estados Unidos de América, un gran número de psicoanalistas comenzó a ocuparse de la discriminación que afecta a la población negra. A comienzos de 2023 se incluyó el tema del antisemitismo, que adquirió enorme espacio a partir de la matanza perpetrada el 7 de octubre de 2023 por el grupo terrorista Hamas en Israel.

1. Los comentarios de Abel Fainstein y de Raya Zonana al trabajo de Analía Wald resultan del intercambio producido en la mesa de diálogo organizada por Cristina Salas (Asociación Psicoanalítica Argentina, Junín) sobre *Discriminación y diversidad* que tuvo lugar en el 61° Simposio, 51° Congreso de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Abel Fainstein y Raya Zonana fueron convocados en su carácter de, respectivamente, coordinador y representante latinoamericana del recientemente creado Comité Prejuicio, Discriminación y Racismo, de la Asociación Psicoanalítica Internacional.

Como se señala en el texto de Analía Wald, colonialismo, blanquitud, género, diversidades sexuales y antisemitismo tienen en común su vinculación con los procesos de alterización. Sin embargo, cada tema, y en cada lugar, merece ser atendido en su singularidad, su historicidad, y de allí la importancia del psicoanálisis, que se interesa especialmente por el caso por caso, evitando toda generalización, muchas veces asociada a prejuicios.

Son temas que hacen a las oscuridades de cada época, frecuentemente desmentidos, negados por buena parte del mundo, incluidos los psicoanalistas y sus sociedades, no exentos de resistencias encubiertas bajo formas del poder que designan a quién alterizar.

Las referencias antropológicas a Viveiros de Castro que propone Wald ensanchan nuestro abordaje a través del trabajo en los límites con la interdisciplina y se centran en el modo en que comprendemos la identidad y la diferencia.

En una actividad reciente, Alejandra Tortorelli (Cabral y Tortorelli, 12 de septiembre de 2023)², filósofa argentina, nos convocó a modificar la perspectiva. Estamos acostumbrados a pensar que la identidad genera diferencia. Sin embargo, siguiendo a Deleuze y a otros autores, ella nos propone que es la diferencia la que genera identidad. Se produce así una transformación en el modo de trabajar estos temas en la práctica.

Analía Wald remarca el contexto ambiental y cultural, y destaca que el capitalismo hace de esto su obra maestra. Podemos preguntarnos: ¿de qué hace su obra maestra? La proyección de lo experimentado como malo hace a la constitución del yo. ¿No es a partir de estas marcas que hacen a la estructuración psíquica que el capitalismo hace lo suyo? Siguiendo lo que plantea el trabajo de Analía, subjetivación y socialización son un mismo proceso, dado que la estructuración psíquica ocurre en un determinado contexto en el que se producen los procesos de proyección y afirmación. Destaca, de este modo, los agentes subjetivantes no familiares.

El trabajo propone que las teorías son ficciones: proyección, identidad, alterización, afirmación y expulsión son ficciones conceptuales para dar cuenta de la constitución del sujeto psíquico. La noción de discriminación yo/otro como eje central en la subjetivación incide para Analía en las formas de pensar lo grupal, los colectivos sociales. Nos propone una revisión, cuestionar la discursividad psicoanalítica para no pensar desde lo negativo, desde la represión, desde aquello que tenemos en común, sino desde las diferencias. La cito: “las categorías son creaciones humanas, y no descripciones universalmente válidas, como se sostiene desde un imaginario que detenta el poder de clasificar”.

2. Cabral, A. y Tortorelli, A. [APA Asociación Psicoanalítica Argentina] (12 de septiembre de 2023). La problemática de la diferencia: Su lugar en la cura psicoanalítica Asociación Psicoanalítica Argentina [video]. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=wwaCM0aQiYY>

La práctica de la hospitalidad supone alojar lo otro en nosotros. El magnífico texto que J.-L. Nancy (2000/2006)³ escribió luego de recibir un trasplante de corazón y testimonios de mujeres que han tenido hijos por fertilización asistida dan cuenta de este trabajo de alojamiento. Sin embargo, Alejandra Tortorelli sugiere que la diferencia está siempre en nosotros. Sabemos que la experiencia de lo inconsciente es testimonio de ello.

Para profundizar estas cuestiones, la referencia, en el trabajo, a Viveiros de Castro y Milton Nascimento me interesó especialmente. A diferencia del uso que hacemos del término *hermanos* basado en lo que tenemos en común, los Cashinahua usan algo así como “cuñados” u otros parientes con vocación amigable para relacionarse con otros. Lo hacen a partir de la diferencia. No se trata de relacionarnos por similitudes, sino por diferencias. Lo opuesto a la diferencia es la indiferencia, y no la identidad. La amigabilidad es una práctica de la diferencia a través de la conversación. El establecimiento de un lazo que permita lejana cercanía no es a través de la fraternidad.

A partir de estos desarrollos, Analía propone entonces deconstruir la metapsicología. Denuncia los enfoques binarios. ¿Cómo lograr familiaridad con el diferente? ¿Cómo no alterar desde un lugar de poder, como sucede por ejemplo en Brasil con la población blanca frente a la mayoría negra?

Entre nosotros, Janine Puget destacó el riesgo de reducir las diferencias en las instituciones. Curiosamente, aunque muchos acordamos en que la identidad no hace a la diferencia, sino al revés, la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) sigue siendo la única sociedad argentina que no acepta que los análisis de formación se lleven a cabo con analistas que no pertenecen a la institución.

En el texto, Analía comenta que exponer las diferencias aumenta la potencia. Somos seres de deseo, y no únicamente sujetos de represión. Coincido: la tendencia a pensar que uniformar genera más potencia es característica del fanatismo. Hitler proponía luchar por la Gran Alemania para borrar las diferencias y así aumentar la potencia del movimiento nazi.

Si diferencia es potencia, no es alterización. F. Heritier (2007)⁴ sostiene, a partir de la experiencia antropológica, que la diferencia no implica estratificación de poderes o jerarquías. La diferencia es estructural, pero no lleva necesariamente a ejercicios de poder y violencia. Resume, de alguna manera, estas perspectivas.



Angélica Dass
Humanæ

6 de agosto - 15 de noviembre, 2021. Monopoli, Italia.

3. Nancy, J.-L. (2006). *El intruso*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2000).

4. Referencia citada por Alberto Cabral en la mesa de diálogo. Ver: Heritier, F. (2007). *Masculino/femenino 2: Disolver la jerarquía*. Fondo de Cultura Económica.

Comentario de Raya Angel Zonana: Propuestas para un diálogo

Comienza usted con el nexo entre derecho y poder. Es ciertamente el punto de partida correcto para nuestra indagación. ¿Estoy autorizado a sustituir la palabra «poder» por «violencia» [«Gewalt»], más dura y estridente? Derecho y violencia son hoy opuestos para nosotros⁵.

Freud, 1932⁶

Nuestro oficio implica que nos aventuremos por mundos extranjeros y, de ese modo, seamos perturbados, arrastrados por otras lenguas, otros universos. El trabajo del psicoanalista está totalmente atravesado por la diversidad.

El texto de Analía Wald crea una apertura de pensamiento, propone diversas capas, provoca nuevas ideas y sugiere un diálogo.

1. La palabra *alterizado*, que la autora concibe a partir de Ayouch (2017), refiere a un grupo minoritario tratado como “otro” y, así, excluido; en general, considerado inferior y amenazante, con rasgos negativos. En Brasil, sin embargo, los negros, siendo la mayoría de la población, constituyen el grupo *alterizado*, al igual que ocurre con los *cholos* en Perú, por ejemplo. Pienso que hay una complejidad sobre la que cabe reflexionar cuando una minoría tiene el poder y propone quién es “el otro”, el extranjero. Es esa la base del funcionamiento con el que la colonización y el capitalismo crearon y sostuvieron determinado sistema.

Pienso en lo fácil que es que alguien pase a ocupar el lugar de extranjero y en lo fuerte que es esta marca.

Recuerdo la película *La cacería* (Vinterberg, 2012)⁷, en la que una niña de cinco años, a partir de un juego en su salón, fantasea una escena con tinte sexual en relación con su maestro del jardín de infantes.

En un lenguaje ambiguo, cuenta a los adultos la escena fantaseada y los lleva a sospechar que el maestro ha tenido una actitud sugerente de pedofilia. Ese docente, una persona extremadamente querida, pasa, de un momento a otro, a ser perseguido, expulsado de la convivencia con los amigos, amenazado de muerte. Un delirio colectivo toma forma, y este hombre pasa de sujeto a abyecto, apartado por la comunidad. En-

5. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a las pp. 187-188 de: Einstein, A. y Freud, S. (1991). ¿Por qué la guerra? En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).

6. Freud, S. (2020). Por que a guerra? En M. R. Salzano Moraes (trad.) *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade, religião: O mal estar na cultura e outros escritos* (pp. 421-443). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1932 [1933]).

7. Vinterberg, T. (director) (2012). *La cacería* [película]. Zentropa Entertainments.

carna lo que Agamben (1995/2012)⁸ denomina *Homo sacer*, alguien a quien se puede matar sin que se castigue al asesino.

Una vez que ocupa esa posición, el sujeto o toda una etnia o categoría de sujetos estará siempre bajo amenaza. En cada momento, el odio puede renacer. Y renace.

Esto sucede en nuestras comunidades, ya sea para referirse a personas como a grupos étnicos alterizados, y sorprende la necesidad de crear *chivos expiatorios* sacrificiales.

Así, seguimos a Freud en su respuesta a la carta de Einstein: ¿podremos cambiar la palabra “poder” por la palabra “violencia”?

2. El contacto con la “alteridad”, tanto externa como con nuestro propio “otro”, es siempre espinoso. Uso este término en el sentido mismo de las espinas que arañan, dejan heridas, rompen nuestra piel, para hablar de lo que Analía Wald llama “política de lo sensible”, que marca cada tiempo y cada época. Lo que puede ser escuchado, lo que puede surgir o no ser percibido, el régimen estético-político de una época.

Byung-Chul Han (2019)⁹, filósofo alemán, sugiere que la marca de la estética contemporánea está en lo *liso*. Lo liso no tiene quiebres, no tiene bordes, no opone resistencia, extingue a sus opuestos, es total positividad. En las superficies lisas, sin rupturas, lo que se refleja es el “sí mismo”.

Un ejemplo que el autor nos ofrece es el arte de Jeff Koons. Según Han, esa arte abre un “espacio que hace eco” de resonancia en el que “garantizo mi existencia” (p. 13).

Ballon dog, una de sus obras, por ejemplo, según Koons merece solo un “¡¡¡UAU!!! Sin juicio o reflexión. [...] Es un objeto maravilloso para motivar al observador en su existencia. Su material refleja, espeja y, al reflejarse, el espectador se asegura de sí mismo” (citado en Han, 2017/2019, p. 13). El artista propone que en sus “esculturas pulidas y brillantes no hay confrontación con el otro. Es un trabajo en el campo de lo relajante, de lo imperturbable, de lo que alivia” (p. 9).

Ahora bien, el inevitable contacto con el otro es todo menos generador de alivio o relajante. Tiene siempre asperezas, nos provoca, nos invoca. La negatividad –que faltaría en las obras de Koons– es, sin embargo, esencial en el arte e inequívoca en la vida. Es herida necesaria, es lo que se opone, nos impacta. La obra de arte se dispone a “derribar” al espectador de su espacio supuestamente tranquilo.

Al igual que la estética del psicoanálisis, el arte disloca, impone al otro. El contacto propone relieve, capas, sutilezas y asperezas en algo que se oculta, no se hace ver del todo. Está siempre lleno de aristas, poros, agujeros. Y aun más cuando estas aristas, poros y agujeros surgen en el encuentro con lo extranjero que irrumpe a partir de lo propio.

Si Narciso considera feo lo que no es espejo, como diría Caetano Veloso (1978)¹⁰, podemos ver el arte de Koons como una ironía: la negatividad que insiste en escaparse de la total positividad. Es lo que ocurre ante la fascinación que las obras de este artista provocan, en este “Uau” de alguien entregado a su propia imagen, mirándose en su propio reflejo, objeto de sí mismo. Si el deseo se trata de ser solo luminosidad y brillo, se exporta lo que parece opaco, sucio, doloroso, lo que da asco y está puesto en el negro, el judío, el gay, lo trans, la mujer... Movimientos de separarse del otro, de discriminar, clasificar y racializar ocupan la escena.

8. Agamben, G. (2012). O bando e o lobo. En G. Agamben, *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua* (pp. 104-113). UFMG. (Trabajo original publicado en 1995).

9. Han, B.-C. (2019). *A salvação do belo*. Vozes. (Trabajo original publicado en 2017).

10. Veloso, C. (1978). Sampa [canción]. En C. Veloso, *Muito (dentro da estrela azulada)*. Philips.

¿Cuál sería la función del otro, si no la de ser mi esclavo? ¿O chivo expiatorio de mis males, de los que así imagino poder liberarme?, escribe Freud en *El malestar en la cultura* (1930/2020)¹¹.

Lo negativo está afuera, en el otro abyecto.

Volviendo al texto de Analía Wald, el colonialismo y el capitalismo hacen de esto su obra maestra. Y nuevamente, pregunto, siguiendo a Freud: ¿podremos sustituir la palabra “poder” por la palabra “violencia”?

3. Un último punto, sobre la anécdota de Viveiros de Castro, para pensar en encuentros e intercambios con mayores amplitudes, basados en las diferencias, no en las semejanzas. De hecho, no somos hermanos y, en realidad, ¿querremos serlo?

Sérgio Buarque de Holanda, historiador y sociólogo brasileño, en *Raízes do Brasil* (1936/2016)¹² entendió al brasileño como el hombre cordial, del latín *cordialis*, referente al corazón.

¿Qué significa esto? El hombre cordial no es bondadoso o amoroso al llamar a todos “hermano” o decir que los empleados de la casa o la empresa son “su familia” y tratarlos con supuesta intimidad. Esto no revela cercanía, sino una conducta con “aparición afectiva”, no necesariamente con afecto sincero y profundo. Hay una forma perversa, un intento de negar la diferencia para imponer una ley propia y ejercer el poder.

Finalmente, poder habitar la tensión de las diferencias, aquí, en dos idiomas, impone agudizar nuestra escucha, propone otras perspectivas en conversaciones (*con*-reunión *versare*-cambiar: muchas versiones), como insinúa el “antinarcisismo de las variaciones infinitesimales” sugerido por Analía Wald. Esto no nos vuelve “parientes”, no hace de nosotros una “familia”; al contrario, expone nuestra extrañeza como un espacio a ser explorado.

¿Seremos capaces de esta apertura y hospitalidad? Ojalá, porque así algo podrá, efectivamente, rayar lo *liso*.

Resumen

La intolerancia hacia personas o colectividades por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, de edad, de condición física o mental, etc., es parte de las violencias estructurales del sistema social imperante y nos invita a pensar la articulación entre la subjetividad y lo social, lo singular

11. Freud, S. (2020). O mal estar na cultura. En M. R. Salzano Moraes (trad.) *Obras incompletas de Sigmund Freud: Cultura, sociedade, religião: O mal estar na cultura e outros escritos* (pp. 305-410). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1930).

12. Buarque de Holanda, S. (2016). *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1936).

y lo colectivo, los atravesamientos en la clínica de la política y la micropolítica. Los conceptos con los que los psicoanalistas pensamos la subjetivación, y los referentes filosóficos y antropológicos en los que se basan, contienen en sí mismos, como su contraparte inevitable, la discriminación. No hay afirmación subjetiva, no hay identidad de grupo sin exclusión, y esa exclusión originaria es el germen del goce de la segregación. Si las identidades se sostienen en una referencia significativa elevada a la condición de rasgo del ideal, solo se afirman por oposición al otro, según una lógica binaria que recrea escenarios de confrontación. El paradigma moderno tiene en su centro la lógica de clases, y nuestras prácticas cognitivas, epistemopolíticas, consisten en clasificar, en categorizar, en poner en casilleros. Estas prácticas se traducen en el psicoanálisis por la lógica del significante, por la necesidad de nominar, de otorgar identidad. Desde referentes de las ontologías relacionales y la antropología perspectivista, es posible concebir los colectivos sociales desde un lazo que, en lugar de rechazar lo diferente, permita una “lejana cercanía” con lo que resulta extranjero, el singular goce del semejante y la extranjería de lo propio.

Descriptor: *Paradigma, Alteridad, Lazo social. Candidato a descriptor:* *Segregación.*

Abstract

Intolerance towards individuals or collectivities for reasons of race, religion, politics, gender, age, physical or mental condition, etc., is part of the structural violence of the prevailing social system and invites us to think about the articulation between subjectivity and the social, the singular and the collective, the crossings in the clinic of politics and micro-politics. The concepts with which we psychoanalysts think of subjectivation, and the philosophical and anthropological referents on which they are based, contain within themselves, as their inevitable counterpart, discrimination. There is no subjective affirmation, no group identity, without exclusion, and this original exclusion is the germ of the jouissance of segregation. If identities are sustained by a signifying reference, elevated to the status of a trait of the ideal, they are only affirmed in opposition to the other, according to a binary logic that recreates scenarios of confrontation. The modern paradigm has at its core the logic of classes and our cognitive, epistemopolitical practices consist in classifying, categorizing, pigeonholing. These practices are translated in psychoanalysis by the logic of the signifier, by the need to nominate, to give identity. From referents of relational ontologies and perspectivist anthropology, it is possible to conceive social collectives from a bond that, instead of rejecting what is different, allows a “distant closeness” with what is foreign, with the other’s singular jouissance and the foreignness of one’s own.

Keywords: *Paradigm, Otherness, Social bonding. Candidate to keyword:* *Segregation.*

Referencias

- Aulagnier, P. (2010). *La violencia de la interpretación*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1975).
- Ayouch, T. (2017). Normas y subjetivaciones menores. *Topía*. <https://www.topia.com.ar/articulos/poder-y-psi-que-un-psicoanalisis-mas-alla-funcion-psi>
- Ayouch, T. (2023). “Los cuerpos y los placeres” contratan: Dispositivo de sexualidad, dispositivo de raza y queer decolonial en el psicoanálisis. *Calibán*, 21(1), 14-35.
- Butler, J. (2016). *El género en disputa*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1990).
- Dayan, M. (1985). *Inconscient et réalité*. Presses Universitaires de France.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2008). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. (Trabajo original publicado en 1980).

- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (1997). *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy
- Elias, N. y Scotson, J. (1994) *The established and the Outsiders*. SAGE.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1998).
- Esposito, R. (2005). *Immunitas: Protección y negación de la vida*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2002).
- Freud, S. (2016). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 21-74). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice*. Oxford University.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*. Biblos. (Trabajo original publicado en 1989).
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. (Trabajo original publicado en 1980).
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1969-1970).
- Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. Cactus.
- Mannoni, O. (1956). *Prospero and Caliban: The psychology of colonization*. Richard Clay and Company. (Trabajo original publicado en 1950).
- Mannoni, O. (1973). La descolonización de mí mismo. En O. Mannoni, *La otra escena: Claves de lo imaginario*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1969).
- Méndez, M. L. (2011). *Procesos de subjetivación: Ensayos entre antropología y educación*. Fundación la Hendija.
- Najmanovich, D. (2020). Ni adentro ni afuera de las cajas: De la inclusión a la convivencialidad. En G. Szyber y G. Untoiglich (comp.), *Las Promesas incumplidas de la inclusión*. Noveduc.
- Preciado, P. B. (17 de noviembre de 2019). Intervención en las Jornadas N° 49 de la École de la Cause Freudienne: Mujeres en Psicoanálisis. https://drive.google.com/file/d/1qRc0SPPhfKkM2cu1ByLnNfpC_z50lke0/view
- Puget, J. (2008). Coartada social y psicoanálisis. *Psicoanálisis*, 30(2-3), 333-338.
- Spivak, G. (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* El cuenco de plata. (Trabajo original publicado en 1988).
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible: Estética y política*. Prometeo. (Trabajo original publicado en 2000).
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, 2(1), 3-22.
- Viveiros de Castro, E. (2010). O anti-narciso: Lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44(4), 15-26.

Recibido: 18/03/2024 - Aprobado: 24/05/2024

Los otros, los fanáticos: Un acercamiento incómodo

*Toda la gente que conozco y que habla conmigo
nunca hizo nada ridículo, nunca sufrió una afrenta,
nunca fue sino príncipe –todos ellos príncipes– en la vida...
¡Ojalá pudiese oír la voz humana de alguien
que confesara no un pecado, sino una infamia;
que contara, no una violencia, sino una cobardía!
No, son todos el Ideal, si los oigo y me hablan.
¿Quién hay en este ancho mundo que me confiese que ha
sido vil alguna vez?
¡Oh príncipes, hermanos míos,
estoy harto de semidioses!
¿Dónde hay gente en el mundo?
¿Seré yo el único ser vil y equivocado de la tierra?
Fernando Pessoa, fragmento del poema “En línea recta”*

Hace muchos años, cuando todavía era una niña, uno de mis hermanos me llevó por primera vez a un estadio donde se disputaba la final de una copa futbolística. En las gradas las personas parecían en su mayoría normales, efusivas algunas, pero normales. Algunos coreaban canciones al ritmo de tambores y se vivía en general un clima alegre. Todo empezó a cambiar cuando el equipo rival marcó el primer tanto. Los cánticos de aliento se convirtieron en insultos y las caras de entusiasmo se iban transformando poco a poco en expresiones bélicas y de desprecio.

Recuerdo con precisión la adrenalina que sentí cuando, el que desde ese día consideré mi equipo, marcó el tanto del empate y luego el de la victoria. Recuerdo la facilidad con la que aprendí aquellos cánticos de insultos, así como también comprendía el motivo por el cual los hinchas se enfrentaban entre sí. Si bien no concordaba con el hecho de tirar piedras a los rivales, pensaba que tendría que haber alguna manera en la que cierta gente con mal gusto entienda que no se puede combinar el azul con el rojo¹.

Pensando en esta anécdota, recuerdo a Freud (1921/2009b), quien nos ayuda a entender que existe una suerte de contagio emocional que parece hipnotizar a ciertas multitudes que son fácilmente manipulados por algún líder fanático. Esas masas manipulables, esos líderes fanáticos, esos hipnotizados en multitud, esos grupos tan ajenos ¿se encuentran solamente en los estadios, en los campos de batalla o, allá lejos, en el Medio Oriente?

* Asociación Psicoanalítica de Asunción.

1. Colores característicos de un equipo de fútbol paraguayo.

Muchos años después de la experiencia en las gradas, entré a una institución psicoanalítica y, para mi sorpresa, la sensación fue curiosamente similar. Al principio mucha gente entusiasmada, compartiendo conocimiento y pensando en grupos, mas una vez que empezaban las discusiones/partidos, podían verse claramente los distintos equipos, con sus distintas banderas. Los de un equipo peleaban con el otro equipo con sus cánticos intelectuales. Coreaban con mucha fuerza las ideas de algún doctor F., alguna señora K. y otro doctor L., cada equipo, al unísono la misma canción, todas muy parecidas a ese “dale, dale, O” que sabían los hinchas de mi equipo.

Pienso que cuando evocamos en la mente a los fanáticos, siempre estamos pensando en los otros: en los extremistas, en los nazis, en el Medio Oriente, en los hinchas de mi club, en los religiosos. Ahora bien, ¿son realmente los otros los fanáticos? ¿Estamos los psicoanalistas fuera de este grupo que aparenta ser tan lejano y tan ajeno?

Desgraciadamente, piensa Amos Oz (2006) –y yo con él– que el fanatismo es un componente siempre presente en la naturaleza humana, casi como un gen del mal. Siguiendo la línea de Oz, se puede entender que el fanático se convierte en uno, no por los valores que promueve una religión ni por una cultura o alguna mentalidad. En realidad, tornarse fanático tiene que ver con una lucha que es más antigua que el nazismo, más vieja que el islam, casi tan arcaica como el sol, diría yo. Es una vieja lucha entre fanatismo y pragmatismo o, quizás, fanatismo y tolerancia. Los analistas pensaríamos que es una vieja lucha que conocemos bien, entre Eros y Tánatos, pulsión de vida y pulsión de muerte, entre envidia y gratitud.

Cassorla (2019) describe al fanático como aquel que transforma la percepción y el conocimiento de la realidad para adaptarla a sus necesidades y deseos conscientes e inconscientes. En este sentido, el fanático maneja una verdad única, un punto de vista absoluto, en el que cualquier hecho que no coincida con esa verdad se aísla, se pervierte o se destruye.

Agrega, además, que para dar sentido a su existencia, el fanático necesita adeptos, seguidores, discípulos, quizás pacientes, de quienes se nutre y a quienes, por su propio bien, necesita convertir a la verdad que los salvará. En esta línea, no existe lugar para la duda, para la alteridad, para la culpa, para el duelo y mucho menos para la depresión o la reparación. Para dar fuerza a la idea, agrega Cassorla:

El fanático se considera infalible. Seguro de la superioridad de su verdad, lucha por la “salvación” del otro. Cuando el otro se resiste a la salvación, el fanático cree que existe una rivalidad envidiosa. Por consiguiente, necesita atacar todas las evidencias que desacreditarían sus ideas, incluidas las personas que dudan. Cualquier forma de perversidad se justifica, en nombre de la Verdad o de la Causa. (p. 9)

¿Seguimos sintiéndonos muy lejos de los fanáticos? ¿Siguen pareciendo los otros?

Voy a recurrir a un ejemplo clínico para tratar de acercar una idea que me gustaría llamar *interpretaciones fanáticas*.

En una ocasión, una paciente acudió a consulta con un analista que llevaba la bandera de su “equipo” teórico muy visible ante todos. En un momento de la sesión, la paciente mencionó al analista un retraso de su ciclo y un temor de estar embarazada de su exnovio, con quien había tenido un encuentro casual. El analista, con mucha elocuencia, sentenció: “Usted *en realidad lo que desea es el pene de su padre, y como no puede tenerlo, está intentando reemplazar ese deseo por el de un hijo*”. La paciente contestó que no veía sentido ni relación con lo que le estaba diciendo y que, además, justamente ella lo que no quería era estar embarazada ni de un hijo ni de un pene. El analista entonces interpretó que en realidad ella sí deseaba ese pene/embarazo, y por eso se había descuidado, y que negarlo era causa de una resistencia de su inconsciente, lo que le impedía profundizar y tomar contacto con tan obvio deseo.

Por supuesto que todos los que hemos leído alguna vez a Freud conocemos la teoría de la ecuación simbólica pene/hijo. Ahora bien, ¿qué utilidad podría haberle dado esta joven preocupada por un posible embarazo a tal interpretación? Probablemente luego de esa sesión, además de sentirse sola, se habrá sentido no solo preocupada por el retraso de su ciclo, sino además por desear el pene de su padre.

Podrán ustedes argumentar que la teoría subyacente a esa interpretación es aceptable, que es una forma de explicar la mente, que está escrita en el lenguaje del inconsciente y, por lo tanto, si no fuera por las resistencias del yo y el superyó, lo interpretado podría ser comprensible y elaborado por la conciencia. Les respondo que todo eso es cierto. Ahora bien, el problema fanático radica en el punto donde no queda lugar para la duda. No hay espacio para que otro sea otro y, además, parece haber una necesidad de obligar al otro a aceptar una interpretación, inyectar una teoría que no encaja.

Así también recuerdo a un supervisor muy reconocido, quien proponía que las interpretaciones no podían entregarse como dudas. No está permitido decir, por ejemplo, “esto *podría* significar una cosa” o “esto *parecería* ser otra cosa”. La interpretación tiene que ser una afirmación, ya que, según él, la explicación de lo que acontece con el inconsciente del paciente es trabajo del analista, quien debe entregar certezas, no dudas ni posibilidades. Entregar interpretaciones como cuestionamientos, decía nuestro admirado supervisor, sería entregar al paciente la responsabilidad de hacer nuestro trabajo. Al parecer el analista de nuestro ejemplo fue el mejor alumno en las clases de este supervisor.

El problema con todo esto nace en el punto donde se quiere lograr que el paciente hable nuestro idioma, adhiera a nuestras teorías y las incorpore como único antídoto para curarse. ¿No sería mejor crear un nuevo idioma o pócima entre los dos? Claro está que el altruismo del psicoanalista no es cuestionable, es obvio que buscar que la paciente admita su deseo por el pene del padre era solamente para ayudarla a encontrar la cura. El analista está intentando mostrarle un camino de la verdad, de una verdad, que en ese contexto no parece admitir dudas, hay solo certezas. No hay que olvidar que el fanático solo quiere salvar el alma del otro, y está más interesado en el otro que en sí mismo, como claramente lo estamos todos los analistas.

Propongo entonces que una *interpretación fanática* es una afirmación contundente, que ya fue previamente escrita y es ofrecida a un paciente como si fuera una verdad única, incuestionable e inamovible. La interpretación fanática no nace del encuentro emocional entre paciente y analista, sino que se genera combinando palabras extraídas de libros y teorías, y es aplicada de manera autoritaria como explicación a la conflictiva inconsciente del paciente. En este sentido carece

de creatividad, y principalmente de afecto, ya que, al ser la descripción teórica de inconscientes universales, no logra acercar a un individuo a sus propias experiencias. Desde este punto, otra característica de estas interpretaciones fanáticas es que podrían ser aplicables a cualquier persona y ser repetidas miles de veces con el mismo tono y las mismas palabras.

Estas interpretaciones fanáticas están bien articuladas y son muy seductoras. Vienen cargadas de seguridad, elocuencia y superioridad, lo cual genera en el paciente un sentimiento de pequeñez e ignorancia frente a tanta grandeza e inteligencia. Si esto sucede, al paciente no le queda otra escapatoria que someterse y convencerse de que las palabras del analista son efectivamente las palabras del inconsciente.

Si esta nueva verdad es cuestionada o rechazada, es atribuida a un ataque de la capacidad del analista, a una resistencia o a un conflicto no resuelto del paciente. La transferencia en este punto es utilizada como instrumento de poder, con la cual el paciente es llevado a un callejón sin salida, oscuro y desconocido, y por tanto, debe quedar a merced de un analista que lo iluminará con su sabiduría salvadora.

La verdad es que estas interpretaciones, que yo denomino fanáticas, fueron escritas alguna vez con el fin de pensar y explicar un estado mental, una metapsicología, la conformación del psiquismo, y ese es el valor que merecen. El gran problema de estas genialidades pensadas por estos doctores y doctoras, señores y señoras, es que no fueron escritas para esa paciente angustiada frente a nosotros, ese día y en ese contexto. Con esto quiero decir que no todos los deseos o miedos de embarazo son deseos de penes de padres, y no todas las bombas son explosiones de agresividad dirigidas a los progenitores que se encuentran en coito.

Todo esto nos lleva a concluir que de una interpretación fanática es imposible salir. Al contrario, se impone, se insiste o, caso contrario, se descalifica, se destruye o se desestima al nuevo enemigo que va en contra. Creo que nuestro ejemplo deja ver cómo la voz de la paciente es callada, desestimada y, no sabemos hasta dónde, destruida. ¿Hay espacio para que ese o algún analista esté equivocado?

Aprovecho para recordar un pequeño fragmento de la novela de Philip Roth *Pastoral americana* (1997/2013), donde a mi parecer se expresa con precisión cómo es un vínculo de real conocimiento e intimidad con otro:

En cualquier caso, sigue siendo cierto que de lo que se trata en la vida no es de entender bien al prójimo. Vivir consiste en malentenderlo, malentenderlo una y otra vez y otras muchas más, y entonces, tras una cuidadosa reflexión, malentenderlo de nuevo. Así sabemos que estamos vivos, porque nos equivocamos. (pp. 53-54)

Si bien estas teorías de las que vengo hablando han sido muy elaboradas y estudiadas, considero que utilizarlas como interpretaciones sirve para enmascarar una falta de creatividad y contacto con el estado emocional del paciente, pero principalmente pienso que las interpretaciones fanáticas las utiliza algún analista, no ustedes ni yo, para defenderse de sus propios aspectos en conflicto, para defenderse de su propio dolor emocional. Finalmente, como mencionó Eizirik (2 de octubre de 2023) en un reciente *podcast*, uno de los gérmenes del pequeño fanático dentro de todos nosotros es la incapacidad de poder lidiar con nuestro dolor emocional y nuestro propio desamparo.

Como se mencionó más arriba, estas interpretaciones fanáticas tienen una característica muy seductora, ya que suenan tan intelectuales y profundas, tan adecuadas y llenas de sentido inconsciente. ¿O acaso no suena maravilloso escuchar el siguiente fragmento extraído de un clásico?

En este relato aparece el árbol sobre el cual están sentados los lobos en el sueño. Pero contiene un anudamiento *inequívoco* al complejo de castración. El lobo viejo fue privado de su rabo por el sastre. Los rabos de zorro de los lobos en el sueño *son*, entonces, compensaciones de esta falta de rabo. (Freud, 1918 [1914])/2009a, p. 31)

Habrán notado que tomé un fragmento aislado de una interpretación posible al sueño del hombre de los lobos. ¿Podría ser correcta? Podría. Quizás de hecho lo sea. El problema radica en lo inequívoco respecto al complejo de castración. Lo fanático de esta interpretación sería tener la certeza de que nuestra teoría –en este caso, una teoría en desarrollo– es aplicable a cualquier elemento que sea parecido y puede dar respuesta y solución a todos los conflictos. Podría poner ejemplos de interpretaciones fanáticas, desde Klein, con la angustia de separación; de Meltzer, con las confusiones zonales; de Lacan, con el goce; de Winnicott, con la falta de *holding*. Me disculparán los lectores, pero a pesar de haber estado buscando por varios días un ejemplo de Bion, no lo encontré, me pregunto por qué será.

Trayendo estos ejemplos y siguiendo el argumento de Cassorla (2019), mi intención es volver a resaltar lo bien articuladas que pueden presentarse estas interpretaciones fanáticas, lo convincentes que suenan y cómo están sustentadas aparentemente sobre sólidas bases intelectuales. En esta narrativa parecerían estar presentes lógicas altamente complejas, que incluso pueden simular elementos alfa, casi parecen pensamientos. Sin embargo, al no dar espacio a algo nuevo, terminan encapsulándose en algo inmutable que queda estancado, rígido, y lo que podemos ver en el fondo son simples elementos beta que buscan disfrazarse de alfa.

Si como analistas pensamos que no es suficiente conocer aspectos de uno mismo, sino que es necesario devenir en sí mismo para transformarnos en psicoanalistas con una identidad propia, no podemos utilizar interpretaciones o señalamientos que están escritos por otros para otros. Más aun, si pensamos el análisis como un proceso en el que también se espera que salga transformado el analista, ¿cómo podría hacerlo usando las mismas palabras que utilizaron sus maestros, como si estuvieran repitiendo el Evangelio?

Diciendo esto no pretendo que todos los analistas tengamos que armar nuevas teorías para poder trabajar, soy consciente de que tenemos incorporados varios objetos y modelos que van guiando nuestro pensamiento y van construyendo nuestras intervenciones. Sin embargo, si el texto no es construido con el texto del paciente, si todo eso que viene con nosotros no se entrelaza con el estado emocional de esa sesión y, sobre todo, si se intenta forzar una teoría en una mente, tendríamos que plantearnos si es que no estamos cayendo en un tipo de interpretación fanática.



Angélica Dass
Soy-adolescente-y-qué-más
1 de diciembre - 31 de diciembre, 2022. Madrid, España.

Si el analista de nuestro primer ejemplo luego de sentenciar el deseo del pene hubiera escuchado lo que su paciente tenía para decir, probablemente iba a poder construir algo nuevo con ella. Quizás si hablaba de la fertilidad o infertilidad del encuentro entre ellos, quizás si se preguntaba qué estaba germinando o no él en ella y el motivo por el cual esa paciente no deseaba que algo nuevo naciera, quizás, y solamente quizás, ese análisis podría haber tenido otro curso.

Entonces, ¿cómo se puede evitar caer en estas interpretaciones fanáticas? Supongo que de la misma forma que se evita caer en otros extremos, racismos, discriminación e intolerancias. A saber, recordando que el otro es otro, otro con una historia, un lenguaje, un idioma emocional, un texto escrito y otro por escribir.

Intentando contestar a la pregunta de cómo no convertirnos en analistas fanáticos, viene a mi memoria el film *JoJo rabbit*, dirigido por Taika Waititi (2019), que narra como sátira la historia de un niño fanático del régimen nazi. El niño había aprendido de sus líderes y estaba convencido de que los judíos tenían cuernos y cola, y que podían transformarse en monstruos y leer la mente. Estos eran los motivos por los que tenían que ser eliminados. Su madre, miembro de la resistencia, esconde en su casa a una joven judía, con quien JoJo se encuentra en un momento. Grande es la sorpresa del niño al comprobar que la chica no tiene ni cuernos ni cola, ni puede leer la mente.

JoJo se encuentra en una gran confusión por lo que siente con este descubrimiento, y se abre algo nuevo: *la ambivalencia*, una posibilidad para cuestionar sus certezas, sus dogmas y sus emociones. La ambivalencia, el espacio para la duda y la curiosidad abren la posibilidad de conocer al otro, en este caso, esta chica judía, de quien el protagonista se termina enamorando y a quien termina protegiendo.

Este ejemplo nos permite comprender que uno de los factores protectores contra el fanatismo es la ambivalencia, que se presenta como emoción generadora de dudas. Así también hay otros elementos que pueden alejarnos del fanatismo y, en consecuencia, de las interpretaciones fanáticas, que ya fueron mencionados por Oz en su famoso libro *How to cure a fanatic [Como curar a un fanático]* (2006), como ser *la creatividad, la literatura, el arte y el sentido del humor*.

En este sentido, el analista creativo, poético, dispuesto a construir nuevos espacios y escenarios en conjunto con su paciente, tiene menos posibilidades de caer en interpretaciones fanáticas, y si además es capaz de reír, escuchar, dudar y pensar, ya tiene la mayor parte de la batalla ganada, aunque tenga que reconocer que algunos ciertos resabios de un frágil fanático pueden vivir en él.

¿Por qué digo frágil fanático? Porque solamente un sentimiento de frágil desesperación necesita de un salvador poderoso que entregue certezas en vez de inseguridades. La confianza plena en un ser superior, maestro, guía, o teoría son solamente síntomas de una gran fragilidad y un fuerte desamparo subyacentes que necesita transformar lo desconocido en verdad absoluta y lo diferente en enemigo.

La fragilidad en este sentido acciona el odio. Un odio dispuesto a destruir al otro, un odio disfrazado de bondad que va a atacar las diferencias, los cuestionamientos, la rebeldía, la búsqueda de autenticidad.

Jorge Bruce (2022) propone que los analistas podemos pensar que trabajar con las emociones más disruptivas nos resguarda del padecimiento del resto de los mortales, y pensando en esa línea, podríamos pensar que nos resguarda directamente de ser fanáticos. Sin embargo, podemos ver en el día a día que hay un impulso que lleva al fanático a difundir una verdad, a proclamarla en distintos espacios, en nuevos adeptos, a introducirla con interpretaciones, quizás en congresos, revistas científicas, en instituciones y hasta en la privacidad del consultorio. Es por esto que debemos estar muy despiertos, con los ojos muy abiertos y los oídos afinados, ya que esa parte fanática siempre está rondando, intentando apoderarse de otras partes, buscando adeptos internos y externos, colándose con argumentos sólidos y elocuencia envidiable.

Para terminar, me gustaría adelantarme y advertir que, si al finalizar este escrito alguno de ustedes siente cierto desprecio hacia mis ideas o quizás un impulso para demostrarme que sus maestros en realidad no dicen eso que yo estoy afirmando, y quieren fervientemente vencerme de lo contrario, no lo voy a atribuir esta vez a mi escaso conocimiento ni a mi incapacidad de transmitir ideas. Esta vez voy a limitarme a acusarlos a ustedes, a los otros, a nosotros, los fanáticos.

Resumen

Partiendo de la base de que el fanatismo es inherente a todos los seres humanos, este trabajo intenta mostrar las formas en las que los psicoanalistas dejan en evidencia las propias partes fanáticas de la personalidad. De la misma manera, se intenta acercar herramientas para construir una clínica en sintonía con los estados emocionales de cada sesión. Tomando como bases ideas de pensadores contemporáneos, así como de psicoanalistas de variados periodos, se

intentará responder a las preguntas: ¿Quiénes son los fanáticos? ¿Son realmente los otros?

Descriptor: *Fanatismo, Grupo, Campo psicoanalítico, Masa, Alteridad, Ambivalencia, Personalidad, Interpretación.*

Abstract

Starting from the premise that fanaticism is inherent to all human beings, this work attempts to show the ways in which psychoanalysts reveal the fanatic parts of the personality of human being and attempts to provide tools to build a clinic in line with the emotional state of each session. Taking the ideas of contemporary thinkers as well as psychoanalysts from various periods, this work will attempt to answer the following questions: Who are the fanatics? Are they really the others?

Keywords: *Fanaticism, Group, Psychoanalytic field, Mass, Otherness, Ambivalence, Personality, Interpretation.*

Referencias

- Bruce, J. (2022). La otredad maligna. *Calibán*, 20(1), 182-185.
- Cassorla, R. (2019). Fanaticism: Reflections based on phenomena in the analytic field. *The International Journal of Psychoanalysis*, 100(6), 1338-1357.
- Eizirik, C. (2 de octubre de 2023). Tempos extremos [podcast]. *Podcast ComplexaMente*. <https://podcasters.spotify.com/pod/show/complexamente/episodes/04---Tempos-Extremos-e2a2ft>
- Freud, S. (2009a). De la historia de una neurosis infantil (el hombre de los lobos y otras obras). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 1-112). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1918 [1914]).
- Freud, S. (2009b). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, 63-136). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Oz, A. (2006). *How to cure a fanatic*. Princeton University.
- Pessoa, F. (1992). *Antología poética*. NoBooks.
- Roth, P. (2013). *Pastoral americana*. Debolsillo. (Trabajo original publicado en 1997).
- Waititi, T. (director) (2019). *JoJo rabbit* [película]. Fox Searchlight Pictures; Piki Films; Defender Films.

Recibido: 11/01/2024 - Aprobado: 31/05/2024

Un estudio sobre la mente fanática

Sabemos que el psicoanálisis es una psicología de lo particular y, al mismo tiempo, una psicología social (Freud, 1921/1969b) que se vale de indicios para investigar el funcionamiento mental. La formación de nuestro psiquismo depende intrínsecamente del vínculo con el otro. La internalización adecuada de este vínculo permite la alteridad, condición básica para la humanización. De ese modo, el individuo se vuelve éticamente comprometido con la hospitalidad, tanto para el similar como, principalmente, para el diferente. El mito de Narciso muestra las consecuencias mortíferas de las fallas en ese proceso, y el mito de Edipo revela las complejas vicisitudes de esa conquista.

Fenómenos clínicos en los que la percepción de la alteridad no se constituye o es deficitaria, como configuraciones psicóticas, limítrofes, autistas y perversas, repercuten en el ambiente social. Este mismo ambiente social puede haber sido un factor de la patología o ser el depositario y estímulo de su expansión.

En el presente texto me dedico, en particular, al fanatismo, fenómeno que acompaña la historia de la humanidad y es motivo de preocupación en la actualidad. Como hecho social, ha sido objeto de estudio filosófico y de las ciencias humanas. El psicoanálisis, cuyos fundamentos provienen de la clínica, tiene dificultades con el tema, ya que el fanático –lleno de certezas– lo desprecia. De ese modo, el psicoanalista no tiene acceso a los detalles de su funcionamiento mental. Aun así, existen textos clásicos que levantan hipótesis valiosas, como los libros de Haynal, Molnar y Puymège (1983) y Sor y Senet (2010). En los tiempos recientes, la cantidad de trabajos psicoanalíticos se ha ampliado; se destacan los autores latinoamericanos (Armengol, 1999; Bassols, 1999; Catz, 2016; Chuster *et al.*, 2014; Ferrari Filho, 2017; Fonseca, 2018; Goldberg, 2003; Mazon, 1982; Marimaa, 2018; Mondrzak, 2021; Rozenberg y Boraks, 2016; Rubinstein, 2015; Tizón, 2015; Viñar, 2006) y el compilado organizado por Sahoaler (2021), en los que se encuentran valiosos comentarios a los trabajos de Cassorla (2021b), Cothros (2021), Peskin (2021) y Recalcati (2021). En una jornada reciente en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, fueron discutidos los trabajos de Cassorla (2021b), Geist (27 de octubre de 2023) y Puchol (27 de octubre de 2023).

En un texto anterior (Cassorla, 2019b), tuve la oportunidad de realizar hipótesis a partir de investigaciones clínicas con pacientes no considerados socialmente fanáticos, pero que manifestaron fenómenos de ese tipo en el campo analítico. Estas se fundan en factores relacionados con simbiosis primitivas que son retomadas, principalmente en la adolescencia, a través de adhesiones a religiones, ideologías y otros hechos sociales. Relaciones continente/contenido expe-

rimentadas en la infancia como insuficientes y fraudulentas, y organizaciones narcisistas defensivas se articulan con inoculaciones precoces de configuraciones fanáticas, originando fantasías que se manifiestan como fanatismo. A estos factores se unen déficits en los procesos de simbolización, resentimiento y transformaciones en alucinosis, entre otros derivados.

Voltaire, uno de los padres de la Ilustración y autor del *Diccionario filosófico* (1764/2021), muestra, en la entrada sobre *fanatismo*, aspectos del espectro entre locura y fanatismo:

El fanatismo es para la superstición lo que el delirio es para la fiebre [...]. Aquel que tiene éxtasis, visiones, que considera los sueños como realidades y las imaginaciones como profecías es un entusiasta; aquel que alimenta su locura con la muerte es un fanático. [...] El ejemplo más detestable de fanatismo es aquel de los burgueses de París que corrieron a asesinar, degollar, tirar por las ventanas, despedazar, en la noche de San Bartolomeo, a sus conciudadanos que no iban a misa. [...] Hay fanáticos de sangre fría: son los jueces que condenan a muerte a aquellos cuyo único crimen es no pensar como ellos. [...] Una vez que el fanatismo gangrenó un cerebro, la enfermedad es casi incurable. He visto convulsionarios que [...] hablando de los milagros [...] se acaloraban cada vez más; sus ojos se encarnizaban, sus miembros temblaban, el furor desfiguraba sus rostros y hubiesen matado a quien los hubiese contrariado. [...] Esta gente está persuadida de que el espíritu santo que los penetra está por encima de las leyes y que su entusiasmo es la única ley a la que deben obedecer. [...] Un hombre que os dice que prefiere obedecer a Dios que obedecer a los hombres y que, consecuentemente, está seguro de que merece el cielo si os corta el cuello. Por lo general, son los viejos quienes dirigen a los fanáticos y les ponen el puñal en las manos: [...] quien hacía disfrutar a los imbeciles de las alegrías del paraíso y le prometía una eternidad de esos placeres que les había hecho probar a condición de que asesinaran a cualquiera que les señalara. (p. 2233)

El lector debe haber recordado la Inquisición, los fascismos, el nazismo, el estalinismo, las matanzas de amerindios, la esclavitud negra, los pogroms, el Ku Klux Klan, los terroristas islámicos, los genocidios en Armenia, en Ruanda, en el Congo Belga, en Bangladesh, el Talibán, el Gran Salto Adelante en China, los suicidios colectivos de Jim Jones y otros, las dictaduras terroristas en América Latina. Y el fanático cercano, en su familia o grupo social, que puede pasar al acto si hay un estímulo adecuado.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo y Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas.

El término *fanático* viene del latín *fanus*, que significa “templo”. El fanático era el portero que velaba cuidadosamente por el santuario. Con el tiempo, la palabra pasó a nombrar al religioso fervoroso que se dedicaba exclusivamente a un único dios, recordando que los romanos eran politeístas. El término se amplió para nombrar al loco, con entusiasmo delirante, frenético, iluminado, exaltado por su creencia.

El fanático transforma la percepción y el conocimiento de la realidad para adaptarla a sus fantasías conscientes e inconscientes. Tiene la certeza absoluta de que tiene la Verdad, que es única. En la mente fanática, no hay lugar para la duda, la tolerancia, la alteridad, la culpa, el duelo, la depresión o la reparación. No existe tristeza ni alegría. Esta es confundida con excitación. Se vive en un mundo hiperreal, donde las cosas son lo que se imagina que son, nada más allá o más acá de eso.

El fanático se considera infalible. Seguro de la superioridad de su Verdad, lucha por la “salvación” del otro. Cuando el otro se resiste a la salvación, el fanático tiene la certeza de una rivalidad envidiosa. Todas las evidencias que contrarían su certeza son atacadas, incluyendo a las personas que dudan. Cualquier forma de perversidad se justifica para proteger la Verdad o la Causa.

El fanático valora, acriticamente, las relaciones causales que, a su vez, son producto de su mente. Una situación determinada, verdadera o falsa, es generalizada, y la responsabilidad es atribuida a todos los individuos de la misma categoría (por ejemplo, etnia o religión), vueltos enemigos. Si en algún momento las evidencias mostraran lo contrario, el fanático crearía nuevas creencias para confirmar su Verdad.

La capacidad contagiosa del fanatismo puede obnubilar la capacidad de pensar del observador, que corre el riesgo de volverse adepto a la creencia. La creencia fanática puede diseminarse del mismo modo que las enfermedades infecciosas que afectan a huéspedes vulnerables, como ya mostraba Freud (1921/1969b).

Los hechos señalados llevan a suponer que el surgimiento del fanatismo es facilitado, en una persona, grupo social o sociedad, cuando esta se siente fragilizada y amenazada. Para contraponerse a esa desesperación, se busca algo salvador, poderoso, que sustituirá la inseguridad por certezas. La instancia poderosa es atribuida a creencias socioculturales adquiridas dentro de grupos sociales o insufladas por líderes. Esta “inoculación” es un factor importante, que determina la transformación de las creencias en fanatismo. La transmisión de funcionamientos fanáticos comienza en la infancia precoz y, probablemente, antes. Bebés y niños pequeños que viven en un ambiente de certezas fanáticas introyectan estas características, las que se manifiestan principalmente en la adolescencia.

Existe una clara relación entre el fanatismo y el resentimiento. El resentido se siente traumáticamente agraviado y pasa a vivir para vengarse del objeto que, supuestamente o de verdad, lo ha agraviado (Kancyper, 1994). La transmisión transgeneracional del resentimiento hace que disputas y guerras continúen por generaciones.

Podemos diferenciar aspectos psicóticos de aspectos fanáticos. La realidad creada por un psicótico parece extraña para todos. Ya las ideas fanáticas son aceptadas como adecuadas en determinados grupos sociales, aunque parezcan extrañas para otros. Al contrario del fanático, el psicótico no está en busca de adeptos.

Aspectos fanáticos y psicóticos coexisten y sufren influencia mutua. Brotes psicóticos, explosiones genocidas, suicidios colectivos; la unión de aspectos perversos y psicóticos potencian la organización fanática.

Fanatismos contemporáneos

Aunque el comportamiento fanático sea similar en la historia de la humanidad, los factores que lo desencadenan se relacionan con variables sociales que insuflan el comportamiento en determinadas fases del funcionamiento de cada sociedad. El término *fanatismos contemporáneos*, por lo tanto, no implica diferencias acentuadas con los fanatismos del pasado. Incluso su contenido no es suficientemente original, como veremos más adelante.

En otro texto (Cassorla, 2021b), incluimos entre las defensas fanáticas un conglomerado en el que se identifica la negación [*Verneinung*] (Freud, 1925/1969a) y la desmentida [*Verleugnen*] (Freud, 1927/2014) de la realidad, con la creación de fetiches idealizados que sustituyen la percepción de la incompletud. Las transformaciones alucinatorias hacen que el fanático se sienta orgullosamente identificado con una especie de Dios todopoderoso, omnisciente y omnipotente (Cassorla, 2019a). Clásicamente ese objeto idealizado es proyectado en alguna religión o ideología política cuyos adeptos son considerados superiores.

Hacen parte de la estructura fanática dos características aun más peligrosas para la sociedad. 1) La certeza de estar rodeado de enemigos, que se volverán contra los fanáticos, exterminándolos. Se trata de un evidente mecanismo proyectivo, aunque sepamos que pueden ocurrir enfrentamientos entre dos o más grupos fanáticos. La disidencia suele crear otro grupo fanático en el que “herejes” tendrán que ser eliminados, y viceversa. El fanático, amenazado, necesita defenderse exterminando a sus supuestos enemigos. 2) La necesidad imperiosa de conquistar adeptos. Fruto de la inseguridad inconsciente, es necesario formar masas homogéneas poderosas, que reforzarán las creencias y lucharán contra los enemigos de la Causa (Cassorla, 2005). Aquellos que no están de acuerdo con la masa deberán ser eliminados.

Los factores señalados deben ser complementados por la necesidad de deshumanizar al enemigo. De este modo, se lo someterá a todo aquello que se hace con animales y “cosas”: tortura, eliminación, reducción a cenizas.

En los movimientos fanáticos contemporáneos, predominan dos vertientes: el yihadismo –esto es, la exterminación de los “infeles” a la fuerza, dando lugar a una sociedad islámica determinada– y la ultraderecha. Esta última se ha revelado cada vez más poderosa. Incluye a los neofascistas, los nacional-socialismos y una amalgama de adeptos de la supremacía y del nacionalismo blancos, de la misoginia y de la homofobia extremas, del antisemitismo y del combate a la inmigración. Los aceleracionistas (ramo de la supremacía) predicán la acción violenta inmediata. Los *incels* (célibes voluntarios) acusan al feminismo por sus dificultades afectivas y sexuales, y predicán una sociedad de machos alfa. Las teorías conspirativas (como el QAnon) están siempre presentes, e internet es el campo de batalla virtual. En 2023, se identificaron 410 grupos de ultraderecha en Europa (Carretero y Lezcano, 20 de enero de 2024).

Un terrorista fanático contemporáneo

El conocimiento psicoanalítico puede valerse de información que va más allá del campo analítico, como los mitos, los relatos antropológicos e históricos, las obras ficcionales y las biografías. Su estudio detallado, orientado por la teoría psicoanalítica, puede estimular formas de comprensión de la propia teoría. Se corre el riesgo de intentar “encajar” la teoría en el relato.

Consciente de esa posibilidad, me detengo en el libro *Uno de los nuestros*, de la escritora noruega Åsne Seierstad (2013/2016), dedicado al atentado terrorista ocurrido el 22 de julio de 2011, en el que Anders Breivik mató a 77 personas e hirió a otras 51. A través de un estudio minucioso, nos pone en contacto con las emociones de las víctimas y hace una detallada descripción de la vida y las ideas de Breivik. Intento “soñar” a partir de las experiencias emocionales suscitadas por la lectura. El lector, cuyo acceso al libro no es difícil, podrá tener sus propios “sueños”. Los “sueños” en conjunto amplían la capacidad de pensar, aunque debamos estar alertas a los ataques a la misma (Cassorla, 2016).

Anders Breivik, luego de una cuidadosa planificación, que duró meses, invadió un campamento de jóvenes del Partido Laborista, disparando indiscriminadamente. Pocas horas antes, había colocado una bomba cerca del Parlamento noruego.

Wenche, la madre de Anders, es descrita como una mujer frágil y con intensos episodios depresivos. Cuando nació, en 1946, su madre había contraído poliomielitis y había quedado paralizada. Wenche pasó los primeros años de vida en un orfanato. A continuación, se quedó con la madre viuda y parapléjica, por quien no se sentía aceptada. Tenía pensamientos suicidas. Posteriormente, Wenche desarrolló un cuadro psicótico, que perduró hasta su muerte.

Wenche escapó de su familia a los diecisiete años, y se mudó a Oslo. A los veintiséis años, quedó embarazada del novio y no quiso abortar. Elizabeth nació en 1973. Cuatro años después, quedó embarazada de un diplomático y se casaron. Anders tenía seis meses cuando el padre fue transferido a Londres, donde Wenche tuvo una depresión profunda. Abandonó al marido, retornó a Oslo con los niños y solicitó la separación. Anders solamente se encontró con el padre cuatro años más tarde. Seierstad cuenta que Wenche aprendió a soportar el dolor bajo un exterior pulido.

Los comienzos de la vida de Anders muestran a un bebé llorón y exigente, imprevisible y violento. Vivía pegado a la madre, que no lo soportaba. Recordemos que Noruega era un Estado de bienestar social, resultado de gobiernos socialdemócratas. Wenche solicitó una persona de apoyo que la ayudara con los niños, lo que le fue concedido. Poco tiempo después, buscó una familia de fin de semana para dejar a los hijos. Necesitaba un descanso del insostenible Anders. Seierstad cuenta que Wenche pidió que dejaran que Anders le tocara el pene al padre de fin de semana. Según ella, eso era importante para la sexualidad del niño, pues “solo veía niñas haciendo pichi”. Meses después, Wenche solicitó al consejo tutelar una familia de acogida: quería que los niños “se fueran a la mierda”. Anders nunca la dejaba en paz. “De noche, dormía en su cama, bien cerquita, y la ‘importunaba’” (p. 25).

La política de Noruega cambiaba. El movimiento feminista de los años setenta le abrió camino a Gro Brundtland. Como Primera Ministra, fue blanco de discursos de odio, difamada y ridiculizada. En 1981, el Partido Laborista perdió las elecciones, y la derecha tomó el poder. Cambios neoliberales fueron implementados, amenazando el Estado de bienestar social. La oposición, liderada por Brundtland, resistió, volviéndose objeto de odio de Wenche y de casi la mitad de la población. Los movimientos descritos se volverán rutinarios en el resto del mundo occidental.

Anders se convertía en un niño cada vez más difícil. Los niños de su cuadra lo llamaban Niño Mecano, por su movimiento “rígido y angular”; parecía “un conjunto de piezas para armar” (p. 38). El consejo tutelar derivó a la familia a evaluación psiquiátrica, y un tratamiento fue impuesto. Anders, con cuatro años, tuvo de frecuentar el jardín de infantes que formaba parte del plan terapéutico. En el informe de evaluación, constan las frases: “incapacidad de involucrarse en juegos”, “desconoce juegos simbólicos”, “carece de espontaneidad, iniciativa, imaginación y empatía”, “su lenguaje es insuficiente para expresar sus emociones”,



Angélica Dass
Soy-adolescente-y-qué-más

1 de diciembre - 31 de diciembre, 2022. Madrid, España. Foto: Andrés de Gabriel.

“participa de forma mecánica en las actividades, sin demostrar alegría o ganas”, “se agitaba cuando alguien buscaba contacto”, tenía “una sonrisa forzada, defensiva” (p. 38).

Sorprendentemente, Anders se adaptó al ambiente, y se concluyó que no había “daños psicológicos individuales” (p. 40). Tenía recursos que podrían desarrollarse si la situación doméstica cambiara. Wenche fue diagnosticada con trastorno de personalidad *borderline*. Las situaciones de inestabilidad deberían ser evitadas, con el fin de ayudarla a estructurar su vida externa. En otro informe, figura que la relación con la madre era

muy ambigua, ya que la madre por un lado lo conecta simbóticamente a sí misma y por otro lo rechaza de forma agresiva. Anders es víctima de las proyecciones de la madre de un miedo paranoico, agresivo y sexual en relación con los hombres en general. (p. 42)

El informe concluye: “Dado el vínculo fuertemente patológico entre Anders y la madre, será muy importante entrar con medidas cuanto antes para prevenir un serio desvío en el desarrollo del niño” (p. 42). Se sugiere una familia de acogida con estabilidad. “No obstante, la madre se opone fuertemente a esto, y no son claras las consecuencias de una intervención forzada” (p. 42).

La situación se alteró cuando el padre, al tanto de esas recomendaciones, solicitó la tenencia del niño. Comenzó un proceso judicial; Anders se mantuvo bajo tutela de la madre hasta el juicio. Tiempo después, el padre desistió del proceso, viendo que sus chances de ganar eran mínimas. La preferencia por la madre mostraba que las cosas aún deberían desarrollarse en la tan adelantada Noruega, alerta la autora.

El psicólogo del Centro Nacional de Psiquiatría Infanto-Juvenil no desistió y exigió que se alterara la tenencia de Anders. El abogado de la madre lo acusó de persecución monomaniaca. El caso se transformó con una nueva evaluación del jardín de infantes, que describió a un “niño feliz y contento”. Según el padre, la evaluación fue realizada por una amiga de Wenche. Finalmente, en la Comisión de Protección al Menor, una funcionaria inexperta (según Seierstad) fue convencida por la madre y su abogado a un término medio. Anders continuaría con la madre. Fueron hechas tres inspecciones en el domicilio, cuyo parecer fue favorable a la madre. De ese modo, el proceso fue archivado. Anders tenía cinco años.

Durante los siguientes años, los inmigrantes fueron llegando al barrio de Anders –la mayoría, islámicos contratados por falta de mano de obra–. Después, más islámicos en busca de oportunidades. Luego, refugiados de dictaduras latinoamericanas y más refugiados islámicos. Anders convivía con ellos sin problemas.

En 1986, el Partido Laborista volvió al poder gracias a un roce entre los partidos de derecha. Gro Brundtland se convirtió en Primera Ministra. Se implementaron cambios. Las licencias de maternidad y paternidad fueron prolongadas, la educación infantil expandida, y las familias monoparentales obtuvieron más derechos. La polarización social se manifestaba en las acusaciones de “feminismo estatal”, de matriarcado, de “Estado Vaginal”. La vida escolar de Anders sucedió en este ambiente.

Anders era un niño raro y le gustaba quedarse aislado, observando a los demás. Seierstad describe sus experimentos maltratando animales y observa que los vecinos sentían a sus mascotas amenazadas. El niño se burlaba y agredía principalmente a los que no hablaban el idioma de forma suficientemente clara como para defenderse. Tiraba piedras. Si alguien lloraba, él se deleitaba, “había un brillo en sus ojos” (p. 51). Cuando el padre de una niña deficiente a quien le hacía *bullying* lo amenazó con colgarlo en el tendedero del sótano, él la dejó en paz.

Poco a poco, Anders comenzó a vincularse con otros niños, y su comportamiento, a acercarse al promedio. Su primer amigo fue Ahmed, un paquistaní, luego de que este golpeará a Anders por haber sido maltratado por él.

A fines de los años ochenta, Saddam Hussein resolvió aniquilar a los kurdos, infieles. Mahoma había decretado que los incrédulos serían congregados en el infierno. Los turcos ya habían hecho lo mismo con los armenios (1915-1923). Otros movimientos terroristas avanzaban, y los yihadistas se fueron volviendo más poderosos, insuflados por las disputas entre las grandes potencias y por los diferentes países árabes. La sociedad cristiana, occidental, repleta de infieles, sería su blanco principal. Muammar Kadhafi, el dictador de Libia, decía que no necesitaba bombas para dominar Occidente. Bastaba con la “barriga de sus mujeres”.

Anders, ya adulto, siguió viviendo con la madre, su única consejera. La relación simbiótica era evidente. Se involucró en negocios y fracasó en algunos. Tuvo mucho éxito imprimiendo diplomas falsos para “decoración”. Su negocio fue interrumpido cuando el gobierno de Estados

Unidos mostró preocupación respecto a la cantidad de esos diplomas que pasaban por verdaderos.

El detallismo de Anders se manifestó en otras áreas. Resultó ser uno de los grafiteros más importantes de la ciudad. Este hecho lo puso en contacto con disputas de pandillas por prestigio y admiración. Sus características de liderazgo se oponían a sus aspectos voraces, y poco a poco fue siendo expulsado de los grupos. En la escuela, pasó a ser ridiculizado y humillado. En el libro de los graduados de 1995, constaba: “Antes, Anders formaba parte de la clase, pero después se convirtió en enemigo de todos”; “Anders hace cosas estúpidas, sin motivo, como golpear al director” (p. 86). Luego, había una referencia a los “perdedores” de la clase, grupo al que Anders pertenecía. Tenía quince años, y el padre, que intentó acogerlo en su nueva familia, lo repudió.

Anders invertía en su cuerpo. Se operó la nariz, usaba polvo de arroz, cuidaba de su cabello, que se le estaba cayendo, y se dedicaba a intensos ejercicios físicos. Se consideraba metrosexual. Decidió entrar a la política comenzando en la juventud del Partido Progresista, de derecha. Logró escalar posiciones gracias a su amplio conocimiento –adquirido en internet, según Seierstad– y a un juego de seducción, ofreciéndose para actividades, principalmente de la prensa. Abandonó el partido cuando su nombre no fue incluido entre los candidatos para la Cámara Municipal. Su último mensaje alertaba sobre una guerra civil cuando los musulmanes fueran mayoría en Noruega.

A continuación, Anders se convirtió en uno de los principales líderes de videojuegos violentos. “Andersnordic” controlaba minuciosamente a sus compañeros de lucha, que se esparcían, en internet, por toda Europa. Su avatar era altivo y fuerte, con una cara grisácea, amenazante. Jugaba a tiempo completo, y en seis meses llegó al nivel más elevado posible. Se convirtió en un Punisher y líder del World of Warcraft, la élite del poder. Anders se dedicó a esa vida durante cinco años, entrenando su capacidad de destruir enemigos.

Luego, Anders se obsesionó por páginas web de extrema derecha. Todas predicaban la supremacía del hombre blanco y la destrucción de la influencia del islam en Occidente. Se criticaba a los socialistas, a las feministas, a los políticamente correctos. Se denunciaban las injusticias cometidas contra los europeos, las cabezas degolladas, los caballeros castrados, las violaciones en masa. Se volvía a la Edad Media y a la época de las Cruzadas. Se cantó la expulsión de los otomanos en el Cerco de Viena (1683). Seierstad muestra cómo Anders deformaba las noticias, transformándolas de tal modo que los eventos sucedidos en Europa terminaban siendo culpa de los enemigos socialistas, del marxismo cultural y, especialmente, de los inmigrantes, que dominarían el continente. En Noruega, el principal responsable por todo esto sería el Partido Laborista.

Anders, finalmente, escribió su libro. Seierstad señala su repetición constante de términos de moda copiados de internet, alertando sobre los

peligros del islam y la amenaza a la civilización occidental. Culpaba al marxismo cultural, cuyo derivado, el feminismo, se había apropiado de la cultura. Los innumerables enemigos eran nombrados: multiculturalistas, “humanistas suicidas”, políticos capitalistas-globalistas, medios de prensa, universidades, científicos y líderes religiosos, acusados de “genocidio cultural de los indígenas de Europa y de la invasión extranjera y colonización musulmana. [...] Eran también responsables por la violación de medio millón de mujeres europeas y el apoyo activo al feminismo, emocionalismo, igualitarismo e islam” (p. 215). La escalada de odio y resentimiento es evidente.

La declaración de guerra mostraba, de forma meticulosa, la estrategia. Líderes de partidos políticos, sindicatos e instituciones culturales serían asesinados. Los marxistas culturales podrían tener su pena atenuada en determinadas circunstancias. Los multiculturalistas serían perdonados si capitulaban. Los musulmanes serían deportados siguiendo un esquema detallado, y todos los vestigios de su cultura serían extinguidos.

La primera fase de la guerra duraría hasta 2030. Se libraría a partir de células secretas sin contacto entre sí. La segunda fase, entre 2030 y 2070, tendría formas de resistencia más sofisticadas y terminaría derrocando a los gobiernos de Europa. A partir de 2083 habría paz: las brigadas revolucionarias del conservadurismo habrían ganado la guerra y la sociedad sería reconstruida. Knights Templar era la organización que lideraría dicho proceso. Anders era el líder supremo, el Justicious Knight Commander. En su tumba estaría la inscripción “Nació en la esclavitud marxista [...]. Murió como mártir en la lucha contra el régimen marxista criminal” (p. 221). Y, si fuera preso, debería aprovechar el juicio para difundir sus ideas.

El siguiente paso era provocar una catástrofe para llamar la atención. Entre varias posibilidades, optó por eliminar jóvenes del Partido Laborista. De forma espectacular, divulgaría sus ideas y mostraría su heroísmo. La minuciosidad y la paciencia implicadas en la planificación y ejecución del atentado lo llevaron a la perfección. El ataque al campamento implicó la persecución a los jóvenes, disparando a los heridos hasta la muerte, con un odio más allá de cualquier culpa o piedad.

Anders aprovechó el juicio para exhibirse. Hacía el saludo nazi y justificaba racionalmente que no podía estar siendo juzgado por un tribunal contaminado. Durante el proceso, fue diagnosticado como esquizofrénico. La opinión pública y él mismo no estaban de acuerdo. Era humillante ser considerado un enfermo mental. Los informes se hicieron nuevamente y, finalmente, Anders –satisfecho consigo mismo– regresó a prisión como una persona sana. Siguió, por todos los medios, difundiendo sus certezas. Actualmente (2024) está demandando al Estado noruego, responsabilizándolo por la depresión que habría adquirido mientras estaba preso. Seierstad, en mi opinión, minimiza la inteligencia de Anders, utilizada perversamente.

Identificando factores

El psicoanalista se siente satisfecho de tener un documento detallado sobre la vida de Anders. No obstante, es consciente de que la autora del libro solo pudo describir su comportamiento manifiesto. Ni los testigos ni la propia autora están exentos. El autor recuerda el controvertido libro de Freud y Bullitt (1931/1984) sobre Woodrow Wilson, que lo sorprendió por la implicación emocional de Freud con el biografiado. Sabe que corre el mismo riesgo y espera que esa percepción lo ayude.

El relato remite a una madre que se vale de las defensas encontradas en configuraciones *borderline*. Estas defensas se nutren de traumas precoces, factores de déficit en los procesos de simbolización y dificultades en la discriminación entre el yo y el objeto. La triangularidad es vi-

venciada como traumáticamente amenazante. El individuo teme la sensación de no existencia, que se manifiesta como tedio, vacío, permeada por aspectos persecutorios (Cassorla, 2016, 2021c).

La ansiedad de no existencia puede ser controlada a través del pegoteo con el objeto primario, en la realidad y en la fantasía. Esta simbiosis (que puede alternarse con un retraimiento autista) es retomada con otros objetos altamente idealizados, como sucede en las creencias fanáticas.

Se impone la hipótesis de que Wenche proyectó en el hijo una relación simbiótica internalizada. La confusión materna, seduciendo a Anders al mismo tiempo que lo rechaza, indica su dificultad para vincularse con un objeto separado de sí misma. La concreción del pensamiento del niño, su imposibilidad de “como si”, su rigidez defensiva muestran la dificultad de Anders para humanizarse.

Recordemos que la adolescencia constituye un segundo proceso de desimbiotización. El joven es estimulado, por el ímpetu pulsional y por la atracción del mundo exogámico, a buscar nuevos objetos con los cuales pueda repetir la simbiosis. Al mismo tiempo, necesita elaborar los duelos por los privilegios de la infancia y por los padres que debe abandonar. Cuando la capacidad de simbolizar es suficiente, la simbiosis es deshecha, abriéndose espacio para el Edipo, la alteridad, la relación con un otro discriminado de sí mismo. Cuando no existen recursos para que esto suceda, la amenaza de ruptura de la relación simbiótica es vivenciada como terror de no existencia. Este hecho es bien conocido en situaciones en las que un(a) joven intenta matarse luego de imaginarse perdiendo al (a la) novio(a) idealizado(a) o cuando lo (la) mata, como vemos principalmente en los feminicidios (Cassorla, 2017). Otras formas de mantener la simbiosis en las jóvenes es el embarazo. Los roces con los padres –a los que no se pudo dejar y que, al mismo tiempo, son sentidos como sofocantes– se manifiestan claramente en los relatos de la familia de Anders.

La sociedad ofrece a los jóvenes la posibilidad de retomar la simbiosis con líderes o situaciones idealizadas. La persona, desamparada, se hace adicta a religiones y sectas fanáticas, que prometen la salvación si sus preceptos son seguidos. El suicidio colectivo (como en la secta de Jim Jones) muestra que un mundo idealizado está disponible también después de la muerte. Lo mismo sucede con los terroristas islámicos, con los niños y jóvenes de las Cruzadas y situaciones similares.

Otras formas de fusionarse al objeto idealizado son proporcionadas por las ideologías. Jóvenes y niños, más vulnerables, son su blanco principal. Juventud Nazi, Juventud Comunista y similares hacen que el individuo se sienta perteneciente a algo superior, trascendente, uno con líderes-dioses. Estamos en área fanática. Los *fans* (término derivado de fanático) de un artista, un astro del deporte, suelen volver a la razón después de los *shows*. No siempre esto sucede cuando la compulsión de llenado se vale de drogas, redes sociales y violencia.

Imagino que la necesidad compulsiva de Anders de sentirse existente lo llevó a las pandillas grafiteras. La simbiosis puede estar acompañada de defensas obsesivas e intelectualización. La fusión de mayor éxito se produjo al involucrarse en los videojuegos de guerra. Anders se convirtió en un líder, famoso en toda Europa.

Se observa cómo los grupos terroristas buscan adeptos entre los jugadores de videojuegos violentos. Estudios sobre ataques a escuelas señalan esto (Cassorla, 2023a). Las ideas de ultraderecha se mostraron ideales para que Anders proyectara sus resentimientos. Uno de los factores para su misoginia puede ser el odio de una madre rechazante y sofocante (Cassorla, 2019b). Winnicott (1989) destaca cómo la dependencia de la madre puede redundar en odio contra las mujeres, en ambos sexos. La misoginia, así como los otros fenómenos estudiados, conlleva complejidades que no pueden ser reducidas a algunos factores.

Anders no esconde su admiración envidiosa hacia las pandillas de inmigrantes, poderosas y sin miedo, a diferencia de las noruegas, “feminizadas”. Su mayor resentimiento pareciera ser hacia la sociedad de bienestar social, que ayudaba a los inmigrantes (olvidando que su familia también recibió ayuda) y, de ese modo, obtenía recursos de una Europa decadente, tomada por el marxismo cultural. Para Anders, así como para los neoliberales, el mérito es lo que importa, y los más fuertes deben dirigir y gobernar.

En otros textos (Cassorla, 2021a, 2021b, 2023b) he propuesto que las elecciones fanáticas y negacionistas tienen en común la vuelta a un mundo idealizado. Ya me he referido al modelo del fetichismo (Freud, 1927/2014). El fetiche rellena la percepción aterradora del vacío. El paraíso será buscado por el terrorista fanático en este o en otro mundo. Este paraíso se articula con mitos y aspectos históricos y culturales en los que se idealiza el pasado. Curiosamente, hay atracción por los relatos de la Edad Media. La fidelidad y el heroísmo de los caballeros, en un contexto en el que las reglas eran claras y todo se lograba por mérito, esto es, por fuerza, niegan a las multitudes famélicas que servían a los señores feudales. Los fundamentalismos –es decir, la interpretación de los textos sagrados al pie de la letra (según les interesa a los fanáticos)– permiten el retorno a situaciones que la civilización supuestamente habría superado. En otras ocasiones, se idealiza un pasado reciente, como la dictadura en Brasil, considerándolo una fase de “paz” paradisíaca. El darwinismo, la ciencia, las vacunas deben ser combatidos, pues Dios proveerá todo. La reacción contra la complejidad de la vida, de los conflictos inherentes a la condición humana, se constituye en un ataque a la democracia, un sistema en el que la negociación es permanente. Esta es vista como señal de debilidad o corrupción, y deberá ser eliminada y sustituida por certezas que traerán “orden y estabilidad”.

A modo de conclusión

Somos conscientes de la complejidad de los fenómenos estudiados, que demandan una profundización interdisciplinaria. Corremos los riesgos inherentes al reduccionismo, a la especulación salvaje y a los sesgos etnocéntricos (Abella, 2018). Valoramos las contribuciones de científicos sociales, que han mostrado la relación entre las situaciones de desamparo y el sistema capitalista, el neoliberalismo, la hipertrofia de la razón, la idealización del mercado, la modernidad líquida, la sociedad narcisista, la declinación de la función paterna, la necropolítica –resultando en la deshumanización–, temas que no podremos abordar¹. Este texto propone que el comportamien-

1. Una revisión de los aspectos sociales puede ser encontrada en *Postmodernism* (30 de septiembre de 2005).

to fanático y negacionista es, al mismo tiempo, producto y reacción contra esas inestabilidades sociales vinculadas a factores individuales, incluyendo la desesperanza del individuo que no se siente integrado a la sociedad competitiva.

Actualmente se observa la expansión del llamado populismo destructivo, cuyo objetivo es destruir las instituciones democráticas, especialmente aquellas que buscan mitigar el sufrimiento social. Los afectos omnipotentemente destructivos se idealizan, y la función continente de la sociedad democrática es deformada o desmantelada. Esto implica la escalada permanente de excitantes actos destructivos que apuntan a mantener la relación simbiótica del narcisismo destructivo (Zienert-Eilts, 2020).

El fanatismo y el negacionismo atacan al individuo o grupo que se vale de la razón, que permite y busca el debate, la controversia, que respeta las evidencias y opiniones de los demás. La mayor amenaza para el fanático es la libertad de pensamiento. Por eso, detrás de todos los negacionismos, siempre existe de forma latente el odio a la libertad, a la creatividad, a la convivencia fértil con el otro, a la capacidad de pensar, sentir y transformar el mundo a partir de aprender con la experiencia.

Resumen

Después de describir las características del fanatismo, el autor se inclina sobre el funcionamiento mental de Anders Breivik, fanático terrorista noruego. Utiliza datos biográficos del libro *Uno de los nuestros*, de Åsne Seierstad. El estudio minucioso de la infancia de Anders, de traumas primitivos, de su relación simbiótica con la madre y del desarrollo de sus ideas fanáticas está conectado con la situación social de Noruega, donde se manifiestan conflictos entre el Estado de bienestar social y el Estado neoliberal. El autor discute cómo las ideas de ultraderecha (supremacía blanca, misoginia, homofobia, ideas antiinmigración) potencian la necesidad del fanático y del negacionista de formar parte de un grupo poderoso, dueño de la Verdad, que se contrapone a su fragilidad emocional.

Descriptor: *Fanatismo, Terrorismo, Simbiosis, Adolescencia, Simbolización, Migración.* **Candidatos a descriptor:** *Negacionismo, Trauma precoz, Neoliberalismo.*

Abstract

After describing the characteristics of fanaticism, the author focuses on the mental functioning of Anders Breivik, a Norwegian terrorist fanatic. Biographical data from the book *One of us*, by Åsne Seierstad, is used. The detailed study of Anders' childhood, primitive traumas, his symbiotic relationship with his mother and the development of his fanatical ideas is



Angélica Dass
Humanae, 1 de diciembre - 31 de diciembre, 2022.
 Madrid, España. Foto: Max Estrella.

connected to the social situation in Norway, where conflicts between the welfare state and the neo-liberal state manifest themselves. The author discusses how ultra-right ideas (white supremacism, misogyny, homophobia, anti-immigration ideas) enhance the need of the fanatic and the denier to be part of a powerful group, owner of the Truth, which opposes their emotional fragility.

Keywords: *Fanaticism, Terrorism, Symbiosis, Adolescence, Symbolization, Migration.* **Candidates to keywords:** *Denialism, Early trauma, Neoliberalism.*

Referencias

Abella, A. (2018). Can psychoanalysis contribute to the understanding of fundamentalism? An introduction to a vast question. *The International Journal of Psychoanalysis*, 99(3), 642-664.

Armengol, R. M. (1999). El fanatismo, una perversión del narcisismo: Sobre el origen y la acción del super-yó, reflexiones morales. *Temas de Psicoanálisis*, 4, 131-166.

Bassols, R. (1999). Sobre fanatismo y violencia: Ensayo desde una perspectiva psicoanalítica. *Temas de Psicoanálisis*, 4, 167-179.

Carretero, N. y Lezcano, A. (20 de enero de 2024). Terror invisible: Así es la nueva ola de ultraderecha que defiende pasar a la acción. *El País*. <https://elpais.com/eps/2024-01-20/terror-invisible-asi-es-la-nueva-ola-de-ultraderecha-que-defiende-pasar-a-la-accion-terrorista.html#>

Cassorla, R. M. S. (2005). Barbárie, terrorismo e psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 39, 87-90.

Cassorla, R. M. S. (2016). *O psicanalista, o teatro dos sonhos e a clínica do enactment*. Blucher.

Cassorla, R. M. S. (2017). Jóvenes con intento de suicidio. *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 21(121), 21-27.

Cassorla, R. M. S. (2019a). Em busca do objeto idealizado. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 53, 49-65.

Cassorla, R. M. S. (2019b). Fanaticism: Reflections based on phenomena in the analytic field. *The International Journal of Psychoanalysis*, 100(6), 1338-1357.

Cassorla, R. M. S. (2021a). Arrancando os olhos: Reflexões sobre negacionismo. *Jornal de Psicanálise*, 54(101), 95-112.

Cassorla, R. M. S. (2021b). Fanatismo: Reflexiones a partir de fenómenos del campo analítico, con adenda sobre negacionismos. En J. R. Sahovaler (org.), *De fanatismos y carismas: Encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 133-164). APA.

Cassorla, R. M. S. (2021c). Simbiose, adolescência e autodestruição. En R. M. S. Cassorla, *Estudos sobre suicídio: Psicanálise e saúde mental* (pp. 85-94). Blucher.

Cassorla, R. M. S. (2023a). "Aterrorizo, logo existo": Reflexões sobre os ataques às escolas. *Febrapsi Notícias*, 29(66), 9-10.

Cassorla, R. M. S. (2023b). Conviction, lies and denialism: Psychoanalytic reflections. En F. Busch (org.), *Psychoanalysis at the crossroads: An international perspective* (pp. 169-181). Routledge.

Catz, H. (2016). Il fanatismo come presenza di un'assenza imbandierata dalla certezza: una relazione possibile tra Bion e Lacan. *La Psicoanalisi*, 59, 101-106.

Chuster, A., Soares, G. y Trachtenberg, R. (2014). Aspectos detalhados de uma grade negativa: A maldade e a complexidade do mal. En A. Chuster, G. Soares y R. Trachtenberg, *W. R. Bion: A obra complexa* (pp. 115-133). Sulina.

Cothros, H. (2021). Fanatismo, fetiche y pasión por el sentido. En J. R. Sahovaler (org.), *De fanatismos y carismas: Encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 77-85). APA.

Ferrari Filho, C. A. (2017). Odeio, então existo! Fanatismo, uma linguagem (possível) ao narcisismo de morte. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 24, 571-585.

Fonseca, V. R. J. R. M. (2018). *O ódio como excitação e o massacre vertical do outro*. Trabajo presentado en la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, San Pablo.

Freud, S. (1969a). A negativa. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 19, pp. 293-300). Imago. (Trabajo original publicado en 1925).

Freud, S. (1969b). Psicología de grupo e a análise do ego. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 89-179). Imago. (Trabajo original publicado en 1921).

Freud, S. (2014). O feticismo. En S. P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 302-310). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1927).

Freud, S. y Bullitt, W. C. (1984). *Thomas Woodrow Wilson: Um estudo psicológico* (H. L. Barros, trad.). Graal. (Trabajo original publicado en 1931).

Geist, M. (27 de octubre de 2023). *Las pasiones y la construcción del otro: La trama semiótica de los discursos fanáticos*. Trabajo presentado en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires.

Goldberg, C. (2003). Fanatic hatred and violence in contemporary America. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 5(1), 9-19.

Haynal, A., Molnar, M. y Puymège, G. (1983). *Fanaticism: A historical and psychoanalytic study*. Schoken.

Kancyper, L. (1994). *Ressentimento e remorso: Estudo psicanalítico* (J. R. S. Noto, trad.). Casa do Psicólogo.

Marimaa, K. (2018). *The many faces of fanaticism*. <https://tinyurl.com/46u9v7f2>

Mazon, F. J. (1982). *Psicología del fanatismo* [tesis de doctorado]. Universidad de Barcelona.

Mondrzak, V. (2021). Pensamento fanático: 1984-2021. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 28, 121-136.

Peskin, L. (2021). Algunas reflexiones sobre carisma, fanatismo, poder y transferencia. En J. R. Sahovaler (org.), *De fanatismos y carismas: Encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 39-57). APA.

Postmodernism (30 de septiembre de 2005). En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://tinyurl.com/3pu92cjm>

Puchol, M. (27 de octubre de 2023). *El fanatismo en su dimensión de intolerancia a la alteridad: Sus vínculos con la desinformación y la verdad cancelada*. Trabajo presentado en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires.

Recalcati, M. (2021). Fanatismo. En J. R. Sahovaler (org.), *De fanatismos y carismas: Encrucijadas psicoanalíticas* (pp. 27-37). APA.

Rozenberg, M. y Boraks, R. (2016). Esperança e fanatismo na clínica psicanalítica. *Trieb*, 15(1-2), 83-97.

Rubinstein, R. A. (2015). Fanatismo. *Revista de Psicoanálisis*, 72(23), 363-373.

Sahovaler, J. R. (org.) (2021). *De fanatismos y carismas: Encrucijadas psicoanalíticas*. APA.

Seierstad, A. (2016). *Um de nós* (K. L. Garrubo, trad.). Record. (Trabajo original publicado en 2013).

Sor, D. y Senet, M. R. (2010). *Fanatismo*. Biebel.

Tizón, J. L. (2015). *Psicopatología del poder: Un ensayo sobre la perversión y la corrupción*. Herder.

Viñar, M. (2006). Alegato por la humanidad del enemigo. *Psicoanálisis*, 28(2), 399-419.

Voltaire (2021). *Dicionário filosófico* [versión e-reader]. Montecristo. (Trabajo original publicado en 1764).

Winnicott, D. W. (1989). *Tudo começa em casa* (P. Sandler, trad.). Martins Fontes.

Zienert-Eilts, K. J. (2020). Destructive populism as “perverted containing”: A psychoanalytical look at the attraction of Donald Trump. *The International Journal of Psychoanalysis*, 101, 971-991.

Recibido: 04/02/2024 - Aprobado: 04/05/2024

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti

Calibán -
RLP, 22(2),
69-79
2024

Marta Gerez Ambertin*

Intolerancia al enigma femenino: ¡Matar la mujer!

1. La intolerancia al enigma femenino

La mujer es cambiante, cual pluma al viento [La donna è mobile, qual piuma al vento], dice un fragmento del *Rigoletto* de Verdi. La mujer encarna un *no sé qué...* que la torna codiciable, pero también indescifrable y temida. Lo cambiante, lo *mobile*, recorre extremos que van de la madre a la mujer deseada, de la sagrada a la profana, de la angelical a la diabólica, de la santa a la puta, de la ingenua a la maquiavélica, de la voluptuosa a la mística; en fin, pasaje de la seductora a la enigmática y de la irresistible a la insoportable. ¿Acaso por tan cambiante, multifacética y mudable, se torna insoportable? ¿Es eso lo que motiva la intolerancia al enigma femenino?

Sobre esta espinosa cuestión –de reconocer y aceptar a la mujer en sus diferencias– abre Freud unas pistas valiosísimas en 1917 cuando, justamente, la ubica como enigma y tabú. El texto *El tabú de la virginidad* debió titularse, más bien, *El tabú a la mujer*. Allí Freud refiere al sintagma “tabú del aislamiento personal” (p. 195) para aludir a una cuestión sumamente importante, nodular al tema de la segregación de las mujeres, porque destaca que los seres humanos se ligan más entre ellos por la aversión e intolerancia a lo diferente que por sus semejanzas. Se compactan o abroquelan entre sí contra cualquier alteridad que les resulta hostil en tanto no soportan las pequeñas diferencias, lo cual les provoca sentimientos de ajenidad (lo siniestro) y hostilidad (odio). *No los une el amor, sino el espanto* –diríamos como J. L. Borges–. Horror, intolerancia y hostilidad a la alteridad. Se teme lo *áltero*, lo Otro, y por eso se lo aísla como tabú: peligroso y amenazante.

Y dado que lo que más liga a los humanos entre sí es el temor, rechazo y odio a lo diferente, entonces, para consolidar un grupo, un país, un partido, nada mejor que crear el enemigo interior o exterior–según lo que convenga–. Así se compactarán contra ese diferente que les altera.

Esa característica humana –*demasiado humana*–, que algunos pensamientos políticos o religiosos han intentado modificar desde tiempos remotos, ha sido (y es) excesivamente fomentada por los líderes autoritarios, quienes, generalmente, comienzan por definir a los “enemigos”, a quienes atribuyen la responsabilidad por todos los males que sufre la Nación y, por tanto, la solución a todos los problemas pasará por “aniquilar” al enemigo, el cual es caracterizado por un conjunto de rasgos que lo signan como malo, inmoral, corrupto o patológico, es decir, la amenaza áltera que debe desaparecer.

* Instituto Clínico Jacques Lacan.

Masotta (1980) toca esta cuestión lateralmente cuando se refiere “al odio que opone a los pueblos más cercanos” (p. 63), en el mismo sentido en el que Freud afirmaba que lo que unifica a los individuos del grupo es el enemigo externo.

Freud tomó el sintagma “tabú del aislamiento personal” [*taboo of personal isolation*] del antropólogo inglés Ernest Crawley, quien lo trata en su libro *The mystic rose: A study of primitive marriage* [*La rosa mística: Un estudio del matrimonio primitivo*] (1902). En esos desarrollos se apoya Freud para referir que es en el narcisismo de las pequeñas diferencias donde se asienta esa hostilidad e intolerancia a lo diferente que provoca la solidaridad del grupo. De allí el rechazo a la mujer como diferente, enemiga y hostil (tabú), y también su menosprecio: temor y degradación (y, paradójica, atracción), que anida en el complejo de castración. Freud reitera esto, aunque de otra manera, en *Análisis terminable e interminable* (1937/1980), como “desautorización de la femineidad” (p. 253). Brillante su contribución al tema, porque el tabú a la mujer es una desautorización de la femineidad.

2. La intolerancia a la alteridad: El tabú a la mujer

Para abordar las diversas tonalidades de las mujeres, es preciso avanzar por los caminos de las subjetividades y las sexualidades que se relacionan con el discurso sobre las diferencias sexuales que, más allá de la anatomía, remiten a las posiciones subjetivas de goce –según Lacan– y a las políticas que se arbitran sobre ellas.

En primer lugar es preciso detenernos en la cuestión del enigma y destacar que el término *enigma* proviene del latín *aenigma* –aquello que es difícil de interpretar–. En griego, ἀίνιγμα [*ainigma*] significa “dicho oscuro”, algo que solo se deja entender veladamente. El enigma, por tanto, es aquello indiscifrable, lo que no logra descubrirse, develarse todo, mantiene siempre una incógnita.

Lo enigmático sería lo cubierto por un cierto velo que no puede *de-velarse* del todo, definitivamente. Diversos enigmas no han podido ser descifrados a lo largo de siglos; uno de ellos es el referido a la mujer.

¿Por qué tan difícil despejar la incógnita en torno a ella? ¿Se puede acceder a la mujer sin los enigmáticos velos? Pero ¿qué sería ella sin velos?

En la mitología griega, cuando el cazador Acteón ve el cuerpo desnudo de la diosa Ártemis, esta no solo lo convierte en ciervo, sino que hace que los propios perros de Acteón lo despedacen. Atenea dejó ciego a Tiresias por la misma razón. Lo que lleva a preguntarnos: ¿Por qué esa pretensión por quitar el velo de las mujeres, aun a riesgo de hallar la propia muerte en la empresa? ¿Qué implica esa intolerancia a soportarla velada? ¿Y si acaso solo fuera posible acceder a ella velada y enigmática? ¿Qué implica esa intolerancia del lado de los hombres (cuando no también de las mujeres) que, por no soportar su velo, o mueren o las terminan matando? ¿Por qué matar el enigma? ¿Por no poder descifrarlo? ¿Es acaso ese el motivo de su asesinato?

Habrá que ir deshojando despacio esta cuestión –como la margarita–, sin ir de prisa. Dice Lacan (1972-1973/1981):

Hay un goce, [...] un goce del cuerpo que está, si se me permite... más allá del falo ¿por qué no convertirlo en título de un libro? Quedaría de lo más gracioso. Y daría verdadera consistencia al MLF (movimiento de liberación femenino). Un goce más allá del falo. (p. 90)

Quizás ese goce que está más allá del falo y al que solo pueden acceder las mujeres –sin localizarlo del todo– es lo que las hace tan enigmáticas, y ellas, reconociendo que ese goce vuelve locos a todos (incluso a ellas mismas) porque no pueden acceder a él, precisan enmascararlo, apenas insinuar lo que hay más allá del velo. Incluso precisan velarlo para ellas mismas. De eso se trata la mascarada femenina. Dice un enamorado: “No era a ella misma a quien yo amaba. Lo que me turbaba y me hacía perder la cabeza era aquel misterio” (Wilde, 1887/1972, p. 413).

Pero ¿qué hay detrás de ese velo que convoca a ese goce del que solo pueden usufructuar las mujeres...? No hay nada; solo un vacío, dice Lacan, lo real.

Y es que quienes protestan porque las mujeres son opacas en cuanto a sus deseos y a sus goces porque no los manifiestan claramente y hasta pueden a engañar sobre ellos se vuelven intolerantes ante el enigma femenino.

Pero, llegado el caso remoto de que una mujer pudiera salir del escondrijo de sus velos y mascaradas exhibiendo sus goces a cielo abierto, produciría la irremediable huida del *partenaire* presa de pánico y angustia porque allí no hay nada, nada más que lo real, *das-Ding*.

Ahora bien, para arribar a destino es preciso avanzar con cautela y dar varias vueltas por el laberinto femenino, del cual, claro está, solo es posible salir saltando o, mejor dicho, volando, con la ayuda de la *cometa voladora* que exponemos más adelante.

La lógica de los hombres, según Lacan, es siempre fálica, a ella precisan aferrarse para no perder su masculinidad; es la lógica del Uno y del Todo, del universal. Lógica de lo contabilizable en el campo significativo, de lo que se tiene y no se tiene. Encolumnados tras el falo, temen a todo aquello que insinúe el no tener y a lo que convoca, inevitablemente, la castración. Mantienen una tentación por rechazar, segregarse, si es posible, eliminar aquello que revela otro goce, un goce diferente y suplementario (no complementario); de allí su intolerancia. “Mi ciencia se desmorona ante las mujeres”, dice Flaubert (2004, p. 360) en carta a su amante Louise Colet del 27 de septiembre de 1846. Por esto afirma Lacan que *Lá* [La tachado] Mujer no existe, existen mujeres con sus singularidades de goces.

Entendemos que por esos motivos el *acting-out* y el pasaje al acto violento contra las mujeres, sean como maltrato físico o psíquico, sean como asesinato, se producen allí donde reina la intolerancia a la alteridad y la diferencia, procurando solo a la mujer sin velos, de-velada y de-valuada.

En el texto de Freud de 1917, el tabú de la virginidad es abarcado por un tabú más amplio: la mujer. Y lo dice claramente: “La mujer es en un todo tabú” (p. 194) por su enigmático e inquietante misterio. Conlleva, como todo tabú, el “peligro”, y por eso provoca angustia, horror y, claro está, gozosa atracción. Conviene resaltar que Freud desde *Tótem y tabú* (Freud, 1913/1986) refiere al tabú como ambivalente entre atracción y rechazo.

Siendo entonces la mujer siempre ajena, resulta hostil, es insondable para los otros y aun para ella misma. En *¿Pueden los legos ejercer el análisis?*, Freud (1926/1976) acentúa que esa diferencia hace de ella un *dark continent*, un continente negro (referencia a *Las minas del rey Salomón*, de Rider Haggard).

Ubicarla como tabú, dice Freud, supone precaverse de la angustia que suscitan sus incógnitas, angustias de los hombres y también de las mujeres, por lo que es preciso tomar recaudos ante ese peligro. Y es que la mujer no es semejante ni siquiera a ella misma. Ser ajena a sí es más que alteridad consigo misma, y por eso tendrá que sortear la amenaza de lo real merced al recurso de sus mascaradas.

Hubo por siglos una manera de evitar el horror de la mujer como tabú y de evitar los enigmas que la misma despierta. Considerar que la mujer era una propiedad de los hombres y hacer de la mujer –desde la lógica fálica de los hombres– su mujer, su objeto, su cosa, una más de sus propiedades, solo eso la hacía tolerable. Una mujer sería eso que tiene un propietario, “la mujer de”. Como una taza es una taza, una “mujer es una mujer”, idéntica a sí misma, pero con un propietario, y no hay que andar interrogando demasiado sus querer y recovecos. Maquiavelo finaliza el penúltimo capítulo de *El príncipe* con esta horrible frase: “vale más ser violento que moderado porque la fortuna es mujer y para mantenerla sumisa, es necesario golpearla sin dejar de adularla” (Maquiavelo, 1532, como aparece en Villari, 1953, p. 257).

Pero los tiempos fueron cambiando, las mujeres se revelaron a sus supuestos propietarios. En *Casa de muñecas* (obra escrita a mediados del siglo XIX), Ibsen (1879/1981) produce un diálogo que bien podría encabezar el Manifiesto Feminista:

Esposo: ¿De manera que vas a traicionar los deberes más sagrados?

Nora: ¿Qué consideras tú mis deberes más sagrados?

Esposo: [...] Son tus deberes con tu marido y con tus hijos.

Nora: Tengo otros no menos sagrados.

Esposo: [...] ¿Cuáles son esos deberes?

Nora: Mis deberes conmigo misma.

Esposo: Ante nada eres esposa y madre.

Nora: No creo ya en eso. Creo que, ante todo, soy un ser humano, igual que tú... o, cuando menos, debo intentar serlo. Sé que la mayoría de los hombres te darán la razón [...]. Pero ya no puedo pararme a pensar en lo que dicen los hombres [...]. Es menester que por mí misma opine sobre el particular y que procure darme cuenta de todo. (pp. 1034-1035)

Es en ese momento, cuando una mujer prioriza sus deseos, en el que se vuelve más tabú, peligrosa y enigmática que nunca. ¿Quién puede soportar esto? De allí que haya que acallar su enigma ejerciendo violencia física o psíquica sobre ella, hasta el extremo, muchas veces, de matar el enigma.

Pero es preciso insistir sobre la afirmación de Freud (1933 [1932]/1979a) de que la mujer es en un todo tabú. Los hombres se apartan o se cuidan (toman reparo) de las mujeres por el temor de que el contacto con ellas implique un debilitamiento de su fuerza (p. 194), pero no porque teman contagiarse de su femineidad, sino porque se teme de ellas la diferencia, su misteriosa indefinición, la ausencia de significantes para apresarla y localizarla como una taza, una silla... un objeto domesticable.



Angélica Dass
Sororidades instagramer
28 de enero - 17 de marzo, 2019. Madrid, España.

Un tabú supone el temor a un peligro incomprensible: “la mujer provoca un horror básico” (p. 194), el miedo en el hombre por ser misteriosa, codiciable, incomprensible, ajena y hostil. Teme ser debilitado por ella y “mostrarse incompetente” (p. 194). Incompetente para circular por un continente incierto, en ese continente negro donde ningún GPS funciona, ninguna cartografía lo delimita, a menos que se recurra a la inventiva. De allí que Lacan (1966/1985) afirme que “un hombre sin ambages” (p. 803) es aquel que no es un vueltero y puede volar con la mujer, transitar con ella por ese diferente goce suplementario no localizable, el que puede volar sin demasiados pretextos y puede acompañar las mil y una vueltas de la mujer en su goce suplementario; en suma, un hombre que ha superado el tabú a la femineidad y ha vencido la intolerancia al enigma.

En tanto el tabú a las mujeres testimonia el temor (irracional e infundado, como todo tabú) de “la mujer como ajena y hostil” (Freud, 1918 [1917]/1979b, p. 195), el anhelo desde el lado masculino, desde el lado fálico que unifica y mide todo tener y no tener, es el de domesticar, dominar, apropiarse de la mujer y colocarla en posición de servidumbre. Pero la mujer como no toda, como inconmensurable, se escapa siempre, como pluma al viento. Entonces, ¿cómo capturarla?

3. Capturar una mujer: *Cherchez la femme, pardieu! Cherchez la femme!*

La diferencia que encarna la mujer por su insondable misterio la hace peligrosa al mismo tiempo que seductora. El tabú sobre ella la hace causa, desde que el mundo es mundo, de los desaguisados, de las inconsistencias del mundo, pero, por qué no, también de algunas claves para

enfrentar esas inconsistencias, y esto es lo que se pierde en la compulsión por quitarle los velos. Los mitos de diversas culturas ubican en ella el origen de la tentación y perdición, no solo de los hombres, sino también de la humanidad. Baste recordar a Eva y la manzana tentadora-maldita, a la bella Helena y su huida con Paris precipitando la guerra de Troya, a la bella y curiosa Pandora esparciendo los males a la humanidad por no contenerse de abrir la caja prohibida... Mujeres que se abisman hacia lo prohibido, más allá de lo simbólico, y desparraman el castigo sobre dioses, hombres y mundo.

Es preciso, entonces, ubicarla, encontrarla, pronto, rápido. ¡Buscad a la mujer!, ¿para resolver su enigma, para indagarlo, para cultivarlo... o para acallarlo? Pero ¿cómo buscarla? ¿Cómo encontrarla? ¿Habría localizador para ello? ¿Se develará su enigma? ¿Cuáles los beneficios de indagarlo, cuáles el de cultivarlo, cuáles los de acallarlo eliminándolo... ¡matándola!?

Cherchez la femme es una expresión francesa que significa literalmente “busca a la mujer”. Lacan recurre a ella en sus textos con frecuencia. Se supone que, en el trasfondo de una intriga, hay siempre una mujer. Sin encontrarla no es posible resolver el embrollo. Algunos optan por no resolver la intriga, eliminándola. Otros se aventuran al intento de descifrarla e incluso cultivan, abonan las incógnitas.

La expresión proviene de la novela de 1854 *Los mohicanos de París*, de Alejandro Dumas. La primera vez que se usa la frase en la novela se lee: *Cherchez la femme, pardieu! Cherchez la femme!* [¡Buscad a la mujer, pardiez! ¡Buscad a la mujer!].

La frase representa un cliché de la literatura popular detectivesca: no importa cuál sea el problema, una mujer es la clave del mismo. Me permito entrecruzarla con la frase de Hamlet: ¡*El mundo está fuera de quicio!* (escena 5, acto 1); busca a la mujer, y soluciona el desquicio. Recordemos que el dilema de Hamlet es cómo vengarse del tío asesino desimplicando a la madre que, presurosa y *mobile*, se casó con el cuñado, hermano del padre de Hamlet.

4. Descifrar, cultivar o... matar el enigma

Dice Freud (1933 [1932]/1979a): “El enigma de la femineidad ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos” (p. 105). Da en la tecla al afirmar que allí donde hay desquicios, siempre es preciso buscar la mujer, indagar la mujer, descifrar la mujer, porque si bien, como dice Lacan, “la mujer” no existe (no existe toda), existen mujeres. Y las mujeres tienen un goce sexual inefable, un goce más allá del falo (desquiciante), goce inabarcable e inconmensurable que llama a descifrarse. Por eso la cuestión de las mujeres pone cavilosos a todos, porque “cual pluma al viento”, ¿qué quiere una mujer?

Afirma Serge André (1986/2002) que es preciso atender ese interrogante desde dos cuestiones:

- 1°. No dejar de interrogar por “aquello que hace de la femineidad un enigma” (p. 201). Y es lo que tratamos hasta aquí.
- 2°. Las ventajas que conllevaría “cultivar, antes que a resolver, tal enigma” (p. 201). La vida del ser hablante quizá dependa de que el velo sobre ese misterio no sea levantado, pues si desgarramos el velo, arrasamos con el campo significativo, con la lengua... porque detrás de ese velo no hay nada.

¿Cómo sería eso de cultivar el enigma? Si nos permitimos cultivar el enigma –y no eliminarlo–, ¿cuál sería el beneficio? Si el deseo de una mujer permanece como interrogante, todos se benefician en tanto el enigma funciona como incitador a transitar por ese más allá del falo que abre las puertas hacia lo real. ¿Pueden hombres y mujeres dejar de interrogarse por lo real y la inconsis-

tencia del Otro? Claro que no, ambos precisan atravesar los laberintos de la castración.

Es preciso sostener la cavilación, reconocer que hay un gran enigma y atreverse a cultivarlo porque da cuenta de una parte insondable de toda subjetividad; es decir, algo que abisma en la diversidad de los sexos. Al negarlo se cosifica a la mujer como un bien a poseer y punto, o, más simple y dramáticamente, se elimina el enigma evitándose cualquier interrogante. Se trataría de un crimen por incompetencia.

Pero es posible, como lo hacen Freud y Lacan, deshojar la margarita e interrogar: ¿Qué quiere la mujer? ¿Quiere a veces? ¿Te quiere a veces? ¿Te rechaza a veces? ¿A quiénes quiere? ¿Qué busca? Infinitos enigmas... que, al no atreverse a indagarlos y cultivarlos, incitan a matar a las mujeres. “¡Mata a la mujer!” opera como un empuje al goce, un imperativo superyoico.

El lugar de la mujer es un escondrijo y un tabú. Al misterioso secreto sobre su goce sexual inaprensible –ese al que no se encuentra respuesta contundente– no es posible enfrentarse sin trastabillar.

El psicoanálisis renuncia a una respuesta sobre lo que es *La* [La tachado] mujer pues no existe plena y llana: “No hay La mujer puesto que ella no toda es” (Lacan, 1972-1973/1981, p. 89). Existen mujeres, nunca toda, y Lacan se ocupó de indagar cómo devienen, pues están deviniendo siempre por infinitos caminos e infinitos modos. No nace hecha a medida, *prêt-à-porter* para cada gusto..., no; así, será preciso interrogar los variados deseos y goces que circulan en cada una de ellas. Pero ¡qué difícil atrapar un deseo cual pluma al viento! Tal vez con la condición de volar con ella..., y ni aun así.

“La mujer es más recóndita que el camino por donde en el agua pasa el pez” (Masotta, 1980, p. 53). No hay trazado previo ni posterior de esa ruta, pero se puede acompañar a la pececita zambulléndose con ella. Claro que los que por su incompetencia no pueden soportar lo recóndito la ahogan. Otros se animan, son los hombres sin ambages –Lacan *dixit*–.

5. Laberintos de la sexuación: El lado mujer y el inefable goce femenino

Este tema será abordado desde dos cuestiones.

Primera cuestión: las lógicas de la sexuación en Lacan (1972-1973/1981), el todo fálico para el lado hombre y el no todo fálico para el lado mujer (p. 95).

Es posible ejemplificar las fórmulas de la sexuación con el símil de la *cometa sexuada* del lado mujer. No se trata de pretender apresar la diversidad sexual con fórmulas aplastantes, se trata de seguir la lógica lacaniana de la sexuación planteadas en el seminario 20 siguiendo el laberinto del goce femenino.

Lacan va más allá del falocentrismo freudiano para establecer diferentes lógicas de la sexuación: el todo fálico para el lado hombre (uni-

versal sostenido en el falo simbólico) y el no todo fálico para el lado mujer (singular ligado a la inconsistencia del Otro y el objeto *a*). Según cómo se coloque un sujeto (no importa su sexo biológico), puede ubicarse del lado hombre o del lado mujer, y desde allí a las variaciones infinitas del arco iris de las diversidades sexuales. Hay hombres que se ubican del lado hombre, y otros que se ubican del lado mujer –y sus múltiples alternativas–. Así también hay mujeres que se ubican del lado mujer y otras que lo hacen del lado hombre –con infinitas alternativas–. El abanico de posibilidades es muy amplio, y las variedades del goce, infinitas.

Los sujetos se posicionan según estas modalidades lógicas independientemente de las diferencias anatómicas. Con lo que, a su vez, se instalan diversos goces; entre ellos el goce fálico que prima del lado hombre –todos los hombres están ligados a la función fálica– y el goce adicional suplementario del lado mujer –no toda mujer está referida al falo–, el que excede cualquier contabilización del significativo fálico. Significante fálico que, para Lacan, es lo que permite otorgar una medida, mensurar, tener una contabilización del mundo. En cambio, el goce adicional suplementario del lado mujer, es inconmensurable e infinito, no puede universalizarse, solo procurarse en la singularidad. Y por eso Lacan tacha *Œ* [La tachado]. Mujer, esto es, la mujer no existe, lo que hay son mujeres con su singular, particular goce.

Freudianamente dicho, es posible definir al goce allende el principio del placer –que es contabilizable–. Néstor Braunstein (2006) abrocha el goce con la pulsión de muerte: “Si el goce tiene que ver con la pulsión es en la medida que deja un saldo de insatisfacción que anima a la repetición” (p. 65).

Damos un ejemplo trivial: si se come un chocolate es posible tener placer y dimensionar ese placer; en cambio, si se comen cien chocolates no hay posibilidad de placer, quien los come se pierde (se engolosina) en una marea de chocolates, cosa que sucede a menudo en las bulimias.

Ahora bien, si Lacan afirma que *Œ* Mujer no existe (y tacha el *La*) es porque solo existen mujeres del lado del no-todo fálico. Ellas pueden tener un goce Otro y diferente, suplementario, infinito según Lacan; un goce inefable no localizable que escapa al orden de las palabras y del significativo, que escapa a lo mensurable. De allí el enigma “¿qué quiere una mujer?”, que hace de la femineidad un enigma a ser develado, lo cual no menoscaba el lado mujer, como piensan algunas feministas, sino que las coloca en el lugar de la invención, pues los velos están para provocar e insinuar, para seducir, no para ser levantados. Son los velos de Salomé los que la hacen misteriosa, provocativa y seductora. Sin los velos, Salomé sería nada. El goce suplementario de Salomé la lleva a pedir a Herodes la cabeza de Juan el Bautista, cuando podría haber pedido la mitad del reino. De haberse ubicado del lado masculino, sin duda, habría pedido todo el reino.

Ese recóndito goce femenino que seduce –y horroriza a veces– puede expresarse en un ascetismo místico como el de Santa Teresa. En la maravillosa escultura que le dedicó Bernini, la posición de su cuerpo, sus velos y la expresión de la cara la muestran en un verdadero orgasmo místico. O la pasión desmesurada de Medea –una verdadera mujer, según Lacan–, que llega el extravío total de su venganza matando a sus hijos y sacrificando su maternidad para castigar al hombre que la traicionó.

De allí que, según la lógica de la sexuación del lado mujer, para lograr un amarre, para lograr un sostén, precisa del significativo fálico (lado hombre) para no perderse en el goce Otro.

Segunda cuestión: las mujeres y el símil de la cometa voladora.

Es posible explicar esto con el símil del volantín, barrilete o cometa voladora. ¿Qué tiene un barrilete o cometa? Tiene un sostén, un palito donde se ata el hilo o la soga, y luego el artefacto volantín, que generalmente se hace de caña de bambú y papel –cuanto más liviano mejor–; se precisa luego del viento, claro está, para que lo haga volar.

Según la fórmula de la sexuación, el lado mujer precisa el amarre del significativo fálico (lado hombre), y la mujer puede volar como le guste. Es decir, es posible comparar a la mujer con una cometa voladora. La cometa puede volar mucho más que el lado hombre, pero si se suelta del amarre fálico, puede volar al infinito..., puede irse no sabemos adónde; es lo temible del lado mujer, que vuela sin fin, que vuela como loca... El lado hombre no puede tomarse esas licencias, el lado hombre siempre precisa estar sostenido más a ras del piso para no perder el sostén fálico, el que siempre teme perder, lo que lo acobarda. Y, porque temen perder el sostén fálico, temen y se muestran intolerantes con aquello que puede desprenderse de ese sostén: tal las mujeres, que seducen, atraen, horrorizan, cuando no dan ganas de matarlas porque ese goce, más allá del sostén fálico, es indescifrable y diferente.

En las fórmulas de la sexuación en ambos lados (hombre y mujer), el significativo fálico permite amarrar al sujeto evitando la dispersión subjetiva a la vez que contabilizar el goce, esto es, circular por el deseo. Pero el lado mujer, que puede gozar de lo no fálico, desde el goce suplementario se ubica del lado del Otro absoluto, donde no hay atribución fálica del tener, por tanto, es un lado más proclive a transitar más allá del falo y los desbordes de goce suplementario, el goce femenino desmesurado, que hace a las mujeres, a veces, un poco locas, y otras, locas del todo, una ¡loca de atar!

6. Matar la mujer y el enigma

Finalmente, avanzo hacia otro tema que se vincula con lo expuesto hasta aquí: la intolerancia al laberinto femenino y sus goces. Son hipótesis que provienen del entrecruzamiento del campo jurídico con el psicoanálisis. La hipótesis central es la siguiente: cuando se comete un crimen, supuestamente por celos, en un altísimo porcentaje de casos el hombre celoso ataca a su compañera; la mujer celosa, en cambio, ataca a la rival.

¿Por qué, generalmente, se ataca a las mujeres en el momento del *acting-out* o pasaje al acto violento que llega hasta el asesinato? Ese encarnizamiento con la mujer tiene que ver con el lugar de enigma y tabú que ocupa y que resulta intolerable.

Los hombres celosos matan/atacan a su compañera (¡buscan la mujer!). ¿Por qué la atacan? No por fortachones, sino por débiles, están desesperados por saber qué experimentó su amada en los brazos del rival. ¿Qué goce pudo provocarle ese rival, que ellos no pudieron? ¿Qué es lo que llegó a sentir con ese rival, que nunca sintió con él? ¿Cuál es ese goce suplementario de la mujer que ellos no pueden abarcar ni localizar? Es el lamento de Otelo: “¿Que podamos llamarnos dueños de estas *mimadas criaturas*, y no de sus apetitos”. Y es que sus apetitos y goces exceden la relación propiamente dicha.

Y el problema reside justamente allí, cuando se cree domesticar su goce y se confunde un vínculo, un lazo amoroso o sexual con una propiedad para negar el tremendo enigma que el goce femenino despierta. Creerse el propietario de la mujer, y eso que es de su propiedad no debería escapar a su control. Una manera de no temer a una mujer es considerarla su objeto, su cosa, su costilla: *su* mujer. El problema está en que ella no es nunca toda para él ni para nadie. Pueden creerse dueños, pero el goce femenino, sus apetitos siempre se escapan... *cual pluma al viento*.

¿Y las mujeres traicionadas? Atacan..., matan a la rival (¡también buscan la mujer!) en el *acting-out* o pasaje al acto celoso, intentando captar ese goce que la otra mujer pudo obtener y que ellas consideran que no han conocido, eso que la “otra” pudo experimentar en los brazos del amado y respecto de lo cual ellas quedan ajenas. Ese goce como plus, ese goce suplementario de la Mujer.

Mientras los hombres descargan todo el furor en quienes creen su mujer, su propiedad –para no interrogar ni cultivar el enigma–, mejor dicho, lo que creen que es *su* mujer, las mujeres, en cambio, lo hacen en la “otra” mujer, suponiendo que esa otra posee la clave del goce que se les escapa.

Germen del femicidio/feminicidio, de ese temor/odio a la mujer desde el lugar de enigma y tabú, pero que es rechazado, y por eso la violencia, el crimen y la segregación..., allí donde eso que se escapa, lo real y el vacío, no puede ser reconocido como parte del ser de todos, de hombres y mujeres y las variaciones infinitas de la elección sexual.

Extraña y atroz manera de evitar interrogar al goce femenino en los crímenes por celos. Tal vez porque la sexualidad de la mujer es una tierra incógnita que no cesa de suscitar enigmas y conduce a algunos/as a “un tumulto de males sin salida”.

No hay respuesta última y definitiva para ese enigma que plantean los interrogantes en torno a la mujer. Muchas veces su asesinato es un intento –fracasado– o la imposibilidad de cultivar el enigma antes que resolverlo. Creo entender desde allí las claves del femicidio y del feminicidio.

Con esto finalizo. El asesinato se produce allí donde se quiere a la mujer sin velos, de-velada y de-valuada. Pero entonces ya no es una mujer; lejos de ello, es un mueble, solo una cosa. Por eso llamo a ese asesinato crimen por *incompetencia*, crimen a lo diferente y *áltero*, lo que no desculpabiliza ni desresponsabiliza para nada la intolerancia que el goce de la mujer convoca, allí reside su diferencia y su encanto, lo que lamentablemente muchas veces precipita su aniquilación y muerte.

Resumen

La mujer es cambiante y variable. “La mujer es en un todo tabú” –afirma Freud– por su enigmático e inquietante misterio ¿Acaso por tan cambiante y multifacética se torna insoportable? ¿Y es eso lo que motiva la intolerancia al enigma femenino? ¿Será por eso que la matan? Imposible despejar las incógnitas en torno a ella. La pregunta “¿qué quiere una mujer?” queda siempre abierta. Pretender cerrarla supone una intolerancia al enigma.

Descriptor: *Mujer, Sexuación, Goce, Goce femenino, Tabú, Intolerancia, Asesinato.*

Abstract

Woman is changeable and variable. “Woman is completely taboo” – says Freud – due to her enigmatic and disturbing mystery. Perhaps because she is so changeable and multifaceted, does she

become unbearable? And is that what motivates the intolerance of the feminine enigma? Is that why they kill her? Impossible to clear up the unknowns surrounding her. The question “what does a woman want?” always remains open. Trying to close it represents an intolerance to the enigma.

Keywords: *Woman, Sexuation, Joy, feminine enjoyment, Taboo, Intolerance, Murder.*

Referencias

- André, S. (2002). *¿Qué quiere una mujer?* Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1986).
- Braunstein, N. (2006). *Goce*. Siglo XXI.
- Crawley, E. (1902). *The mystic rose: A study of primitive marriage*. Theodore Besterman.
- Flaubert, G. (2004). *Obras completas* (vol. 3). Aguilar.
- Freud, S. (1976). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (1979a). Conferencia 33: La feminidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1979b). El tabú de la virginidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 11). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1918 [1917]).
- Freud, S. (1980). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1986). Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- Ibsen, H. (1981). Casa de muñecas. En H. Ibsen, *Obras selectas*. EDAF. (Trabajo original publicado en 1879).
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aun*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (1985). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En J. Lacan, *Escritos 2*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Masotta, O. (1980). *El modelo pulsional*. Altazor.
- Villari, P. (1953). *Maquiavelo: Su vida y su tiempo* (A. Ramos Olivera y J. Luelmo, trad.). Gandesa.
- Wilde, O. (1972). *La esfinge sin secretos*. Aguilar. (Trabajo original publicado en 1972-1887).

Recibido: 30/03/2024 - Aprobado: 29/05/2024

Furia Negra: La adaptación psíquica al trauma de la opresión

*Ser un negro en este país y ser relativamente consciente
es estar en un estado de furia casi todo el tiempo¹.*

James Baldwin

En su muy discutido y a menudo disputado *Más allá del principio de placer*, Freud (1920/1999b) postuló la dualidad fundamental entre Eros y Tánatos –las pulsiones de vida y muerte, nuestras fuerzas constructivas y destructivas– aun antes de elaborar completamente la teoría sobre la agresión, y es aquí de donde cualquier formulación psicoanalítica relacionada con el odio racial debe partir. En la raíz del pensamiento freudiano está la idea ominosa de que algo oscuro y destructivo acecha en todos nosotros. La idea de que el racismo puede expresarse a través de las formas más extremas de violencia e inhumanidad, en mi opinión, ejemplifica la oscura constatación de cómo el racismo puede ser reclutado como cómplice en la destructividad potencial de la humanidad. Sin embargo, Freud formuló una teoría de la “mente universal”, desvinculada del contexto social y cultural, que le permitió desmentir el dolor de su propio trauma racial, un precedente que hizo difícil que la teoría psicoanalítica identificara, formulara e integrara las experiencias de los oprimidos.

Como consecuencia, durante mucho tiempo hemos asistido a una extraordinaria falta de reflexión acerca de cómo este silencio sobre la opresión racial ha impedido el desarrollo de la teoría, limitado la diversidad de nuestras organizaciones profesionales y cegado a muchos ante la realidad de la violencia racial en la sociedad en general.

La negligencia de Freud respecto a la raza y el racismo en la teoría psicoanalítica

Como judío, Freud tuvo su propia experiencia de racismo. Conocía la pobreza y la discriminación, conocía la devaluación, la degradación y la desesperación en manos del odio racial, y en

* Atlanta Psychoanalytic Society y American Psychoanalytic Association.

1. Cita completa: “Ser negro en este país y ser relativamente consciente es estar en un estado de furia, casi todo el tiempo, y en el trabajo. Y parte de la furia es esto: no es solo lo que te está pasando. Pero es lo que está sucediendo a tu alrededor y todo el tiempo en la cara de la más extraordinaria y criminal indiferencia, indiferencia de la mayoría de la gente blanca de este país, y su ignorancia. Ahora, ya que esto es así, es una gran tentación simplificar las cuestiones bajo la ilusión de que si los simplificas lo suficiente, la gente los reconocerá. Creo que esta ilusión es muy peligrosa porque, de hecho, no es así como funciona. Una cosa compleja no se puede simplificar. Simplemente hay que tratarla en toda su complejidad y esperar que se entienda” (Baldwin, 1961). [N. de la T: Hemos usado *negro*, con tipografía destacada, en estas y en todas las apariciones en las que en inglés se usó *Negro*, una forma anticuada y ofensiva para hacer referencia a una persona de piel negra].

sus escritos hizo muchas referencias a su judaísmo. Que Freud sufrió antisemitismo, especialmente durante su formación médica, es bien sabido. La investigación académica de Sander Gilman (1991, 1993) ha documentado que los judíos eran considerados los “negros de Europa” y que “el hombre judío y el hombre africano” eran vistos como “peligros equivalentes para las ‘razas blancas’ en la literatura antisemita de fines del siglo XIX”, refiriéndose a Freud como un “judío negro” (Gilman, 1993, p. 19).

Al desarrollar una teoría universal, Freud tenía un sueño, no muy distinto del sueño afroamericano, de que sería juzgado por el contenido de su carácter y entendido por el contenido de su inconsciente universal, independientemente del color, el credo o la raza; en esencia, que nuestra humanidad compartida triunfaría sobre la diferencia. No teorizó el trauma racial como algo relacionado con la teoría psicoanalítica, y muchos han señalado su intento de desidentificar su teoría con el judaísmo, a pesar de que como judío estaba demasiado familiarizado con la opresión. Comprender este aspecto de la historia de Freud podría permitirnos reconceptualizar su perspectiva como la de un judío racialmente traumatizado. Un conocimiento de los aspectos evolutivos del trauma racial puede ayudarnos a entender por qué, a pesar de esa experiencia, forjó una teoría universal que ignoraba los contextos sociales y culturales.

Nuestra conexión con nuestra afiliación grupal en la identidad racial y étnica se configura en la latencia y en la adolescencia temprana, por lo que las experiencias racializadas en este punto nodal del desarrollo, como en el siguiente relato, conllevan un valor añadido (Stoute, 2019). Moskowitz (1995), utilizando a Peter Gay (1988) como fuente, cuenta una historia de un joven Freud: cuando Freud tenía unos diez o doce años

su padre le contó un incidente en el que el mayor de los Freud iba caminando por la acera, todo engalanado y con un gorro de piel nuevo, cuando llegó un hombre cristiano que tiró el gorro al barro y gritó: “¡Judío, fuera de la acera!”. Freud preguntó a su padre: “¿Qué has hecho?”. Su padre respondió: “Me metí en el camino y recogí la gorra”. El joven Freud “estaba profundamente desilusionado y desarrolló fantasías de venganza. Se identificó con el semita Aníbal, que había jurado conquistar a los poderosos romanos. También llegó a verse a sí mismo como parte de una minoría reprimida que siempre debía oponerse a la cultura dominante. (pp. 550-551)

Esta fantasía de Aníbal –la humillación y la identificación con la minoría– resultó ser un conector importante para comprender la desatención de Freud al trauma racial y el efecto subsiguiente en sus escritos

teóricos. Extender la teoría psicoanalítica para una integración más robusta del trauma racial y la adaptación psíquica del trauma nos permite comprender cómo la experiencia vívida del trauma racial, que resurgió durante la pandemia de Covid-19, puso al descubierto una oscura realidad para todos nosotros.

Nuestra experiencia durante la pandemia fue muy distinta, aunque no totalmente desconectada, de la de los psicoanalistas que asistieron a una reunión de la Sociedad Psicoanalítica Británica durante la Segunda Guerra Mundial. Cuando se oyeron sirenas de ataque aéreo durante la reunión, D. W. Winnicott se levantó para decir: “Me gustaría señalar que se está produciendo un ataque aéreo” (Phillips, 1988, p. 61). Los presentes no le hicieron mucho caso, y Winnicott se sentó mientras continuaba la reunión. Durante la pandemia de 2020, los analistas ya no pudieron ignorar el mundo externo, el telón de fondo social y cultural, ya que la amenaza del virus y la amenaza del racismo se cerraron sobre la diada analítica, forzando un nuevo reconocimiento de nuestro espacio cultural compartido (Winnicott, 1967).

Como escribí este texto en junio de 2020, durante la pandemia, el ruido de fondo fue constante: procedía de las manifestaciones que se producían a diario en las calles de la ciudad en la que vivo y de las manifestaciones en todas las ciudades de nuestra nación y del mundo. Esto suscitó una pregunta esencial: ¿cómo entender la desmentida de la responsabilidad personal por la violencia, la crueldad, el sufrimiento, el dolor y la negación de la libertad prometida para defender la narrativa de la psique estadounidense, el hecho de que nuestro legado de racismo nos ha impedido convertirnos en un “nosotros” universal, incluso en una pandemia? No es posible presentar la formulación teórica de la Furia Negra como la fuerza psíquica que galvanizó un movimiento social sin ubicar mi perspectiva como psicoanalista porque la exposición psicoanalítica debe implicar una narrativa socialmente arraigada. Si formulamos desde la perspectiva de una narrativa socialmente arraigada, llegamos al útil concepto de un yo culturalmente arraigado que internaliza la influencia de la raza, la cultura, la etnia, el género, la clase, el entorno social y el contexto histórico. Cada uno de nosotros ha aportado su propia realidad psíquica, cultural, racial, étnica, de género y social a esta conversación sobre lo pandémico, ya que todos lidiamos con la sensación de amenaza continua en el entorno social que afecta nuestra realidad psíquica interna.

Como una mujer afroamericana cisgénero de ascendencia cultural mixta, mi narrativa americana comienza entonces con el esclavo, va de la esclavitud a la lucha por la libertad e incluye la migración y la inmigración; es esta historia cultural, intelectual y religiosa la que me centra incluso como psicoanalista. Para mí, la narrativa americana se remonta a la de los pueblos indígenas porque son las personas con las que comparto la primera posición socialmente sancionada del Otro en esta narrativa. El *Rashōmon* de Akira Kurosawa (1950) intenta llegar a la “verdad” de un acontecimiento teniendo en cuenta la perspectiva de cada persona que lo presencié. Desde mi contexto cultural, el cofundador del Partido Pantera Negra, Huey P. Newton, recoge una idea similar en conversación con Erik Erikson (1973): “La gente parece pensar”, explica, “que porque viven en el mismo espacio geográfico y en la misma época, deben estar viviendo la misma realidad, pero hay varias realidades, y la oficial está definida por el poder” (p. 30). La raza en Estados Unidos define la posición psicosocial, y eso nunca ha sido más evidente que durante la pandemia. Pasamos de la pandemia del virus a la pandemia de la ansiedad y a la pandemia del racismo. Nos vimos obligados a tomar conciencia juntos del impacto de la realidad social en nuestra experiencia, nuestro trabajo, nuestras teorías; utilizaré aquí la teoría psicoanalítica para arrojar luz sobre la serie de acontecimientos sociales sin precedentes que se han desarrollado. La integración de la historia del trauma racial de un joven Freud con la aplicación novedosa del concepto de daño moral me ha llevado a la conceptualización de la Furia Negra como una fuerza defensiva y movilizante en el corazón de los levantamientos de 2020 en todo el mundo.

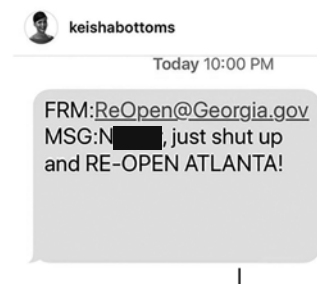
Formulando cómo la Furia Negra favoreció una concientización masiva durante la pandemia

En marzo de 2020, cuando la pandemia golpeó con toda su fuerza en Estados Unidos, pensé, como podría haber pensado Freud, que los equipos eran seres humanos contra el virus y, en una pandemia, el virus no conoce razas. Paciente y analista se enfrentaban al reto juntos y simultáneamente. Todos teníamos miedo. Sin embargo, al igual que la grieta en la Campana de la Libertad, la cruda realidad se hizo evidente a medida que los datos se organizaban a lo largo de la conocida línea de falla racial. El factor de riesgo más elevado, la enfermedad preexistente que más afectaba mi estado de salud, era ser Negra en Estados Unidos. Esto no debería haber sido sorprendente, ya que los relatos en la literatura de salud pública sobre epidemias en la historia de nuestra Nación –desde la epidemia de fiebre amarilla de 1793 (Hogarth, 2019a, 2019b) a la epidemia de viruela de la década de 1860 (Downs, 2012) y la pandemia de gripe española de 1918 (Gamble, 2010)– revelan narrativas racializadas similares: el racismo y la segregación limitaron el acceso al diagnóstico y la atención, y condujeron a prejuicios propagandistas sin fundamento sobre la susceptibilidad a la enfermedad (Hogarth, 2019a, 2019b; Viboud y Lessler, 2018). Ninguno de estos análisis epidemiológicos predijo los desafíos a los que nos enfrentamos a medida que los acontecimientos se desplegaban para nosotros.

La pandemia nos sumió en un estado de ansiedad global y miedo a la aniquilación, y nos mantuvo atrapados en nuestros hogares, en cuarentena durante días, semanas y meses. No había compras, disminuían los caprichos materiales, no había bares ni reuniones sociales en persona; en su lugar, estábamos hipnotizados por el recuento diario de muertos. Los médicos se convirtieron en soldados de primera línea con una protección inadecuada. Algunos enfermos recibían atención médica; otros, a menudo personas de color, eran rechazados en los hospitales para morir en casa. En Georgia, donde el 83% de los casos de Covid-19 eran afroamericanos, el gobernador Brian Kemp, un hombre blanco, en contra de todos los consejos médicos, levantó en abril de forma escandalosa la orden estatal de aislamiento en el lugar para reabrir los negocios mientras las tasas de infección seguían aumentando. Y cuando la alcaldesa de Atlanta, Keisha Lance Bottoms, una mujer Negra, siguió la línea de la salud pública manteniendo el aislamiento, recibió un inquietante mensaje de texto que luego tuiteó (véase la figura 1).

En su cuenta de Twitter, la alcaldesa Bottoms reveló este epíteto racial enviado a su número de teléfono por una fuente anónima. En su respuesta, citó al Rev. Martin Luther King Jr.: “Estupidez consciente o ignorancia sincera”.

Figura 1. Epíteto racial recibido por la alcaldesa Keisha Lance Bottoms



Entonces, se acuñó el eufemismo “trabajador esencial”. En el pasado, ese término habría sido un avance para los esclavos, pero ahora despierta ambivalencia. ¿Qué logramos? Racionalización, avivamiento del odio racial, indiferencia depravada, negación flagrante, un gobierno que dice que no hay racismo sistémico. Nosotros, como ciudadanos de una nación democrática, nos sentimos traicionados, ya que todos experimentamos cierta devaluación por parte de un gobierno que actuó inmoralmente. Se levantó el velo para revelar una profunda violación de lo que es correcto para todos nosotros. Si antes del Covid-19 los afroamericanos sufrieron un daño moral por delegación durante generaciones como descendientes de esclavos, ahora fue un daño moral frontal y central para todos nosotros. No sabíamos que sería la tormenta perfecta para un levantamiento, pero quizá lo esperábamos en secreto, porque de qué otra forma podríamos descargar la furia de la traición que haciendo realidad la tradición estadounidense –desde el Motín del Té de Boston hasta el movimiento por los derechos civiles– de protestar contra la injusticia.

Con este telón de fondo social, el 25 de mayo de 2020, un asesinato –no, un linchamiento– conmocionó a nuestra nación. George Floyd era un hombre corriente, asesinado por un billete de veinte dólares. El crimen podría haber acabado en los archivos policiales, junto con los de otros miles de hombres Negros normales, desarmados y asesinados. Pero Darnella Frazier, una estudiante de secundaria de diecisiete años, se enfrentó a cuatro policías armados de Minneapolis, se mantuvo firme y grabó el linchamiento con su teléfono móvil. Sus imágenes mostraron la expresión arrogante y casi despreocupada del agente Derek Chauvin –como si estuviera posando para una foto– cuando su rodilla oprimía el pecho y el cuello de George Floyd durante ocho minutos y cuarenta y cinco segundos, mientras Floyd jadeaba “no puedo respirar” dieciséis veces². Aquel video conmocionó al mundo (véase la figura 2). ¿Era solo el iPhone lo que necesitábamos para romper la negación de la realidad y la responsabilidad personal por la violencia racial endémica, y llamar la atención sobre el hecho de que la gente de color vive bajo una amenaza constante todos los días? La llamada de Amy Cooper a la policía, por ejemplo, posicionó a Christian Cooper, un observador de aves afroamericano educado en Harvard que paseaba pacíficamente por el Central Park de Nueva York, en ese mismo fatídico día de mayo, a un paso de convertirse en un Emmett Till del siglo XXI.

El 7 de junio de 2020, la CNN reportó manifestaciones en Brasil, Argentina, Kenia, Sudáfrica, Francia, Alemania y muchas otras naciones inspiradas en las de Estados Unidos. Un joven hombre Negro entrevistado durante una manifestación ese día fue interrogado por el reportero: “Entre las multitudes, ¿tienes miedo de contraer el virus?”. Él respondió: “Puedo arriesgarme a contraer el virus si eso significa que lucho por la justicia social”. Es a la vez profundo y poderoso que la gente se arriesgara voluntariamente a exponerse al virus durante la pandemia para luchar contra la pandemia del racismo. Las palabras de Claude McKay no dejan lugar a dudas: en su poema “Si debemos morir” [*If we must die*] (1919/1953), escrito como respuesta a los ataques de la tur-

2. Los informes de la época daban ocho minutos y cuarenta y cinco segundos como el tiempo que el cuello de Floyd estuvo inmovilizado por la rodilla de su agresor. En el juicio del exagente Derek Chauvin, sin embargo, se reveló que Chauvin tuvo su rodilla en el cuello de Floyd durante nueve minutos y veintinueve segundos, manteniéndola en el lugar aun después de que su víctima dejó de respirar y estuvo muerto. El abogado de la acusación, Jerry Blackwell, desglosó este lapso de tiempo en tres intervalos: “4 minutos y 45 segundos mientras Floyd gritaba pidiendo ayuda, 53 segundos mientras Floyd se agitaba debido a las convulsiones y 3 minutos y 51 segundos mientras Floyd no respondía” (Levenson, 30 de marzo de 2021, párr. 3).

ba blanca a las comunidades afroamericanas durante el infame Verano Rojo de 1919³, escribió: “Si debemos morir, muramos noblemente/ para que nuestra preciosa sangre no se derrame/ en vano; entonces, incluso los monstruos a los que desafiamos/ se verán obligados a honrarnos aunque estemos muertos” (p. 36).

Mientras las manifestaciones se sucedían día tras día, ansiábamos un líder moral. Y así sucedió: a falta de un líder moral que nos uniera, se creó un símbolo de injusticia para movilizar a la gente. El héroe del momento se convirtió en “nosotros, el pueblo”, que avivó un levantamiento: el movimiento Black Lives Matter. George Floyd pasó a simbolizar para

el movimiento el daño moral que para los afroamericanos se remontaba a generaciones atrás, pero que ahora afligía a la Nación. Las manifestaciones internacionales paralelas comunicaron al mundo que la verdadera pandemia era el racismo y que la Furia Negra podía ser una experiencia humana compartida y movilizadora. De alguna manera, las manifestaciones diarias de esos meses, casi 2000 en todo el país, resquebrajaron la desmentida social de la responsabilidad personal por la violencia, la crueldad, el sufrimiento, el dolor y la negación de la libertad prometida para entender la narrativa de la psique estadounidense; hasta entonces, el legado del racismo nos había impedido convertirnos en un “nosotros” universal, incluso durante una pande-

Figura 2. La rodilla de Derek Chauvin en el cuello de George Floyd mientras Floyd jadeaba por aire



La imagen tomada de un video, cortesía de Darnella Frazier a través de Facebook, muestra a Derek Chauvin, en ese entonces un policía de Minneapolis, durante el arresto de George Floyd. Créditos: Darnella Frazier, a través de Agence France-Presse-Getty Images.

3. “El 27 de julio de 1919, un adolescente se ahogó en el lago Michigan tras violar la segregación no oficial de las playas de Chicago y ser apedreado por un grupo de jóvenes blancos. Su muerte y la negativa de la policía a detener al hombre blanco que los testigos identificaron como el causante desencadenaron una semana de disturbios entre bandas de Negros y blancos de Chicago, concentrados en el barrio de South Side, alrededor de los corrales. Cuando los disturbios terminaron, el 3 de agosto, 15 blancos y 23 Negros habían muerto y más de 500 personas habían resultado heridas; otras 1000 familias Negras habían perdido sus casas al ser incendiadas por los alborotadores [principalmente blancos]” (Editores de History.com, 2 de diciembre de 2009/6 de agosto de 2020, párr. 1).

mia. Sin embargo, el impactante efecto de las demostraciones de Black Lives Matter estimulando el movimiento durante una pandemia hizo que me preguntara: ¿cómo catalizó el asesinato de George Floyd una reacción mundial que expuso un cuestionamiento más profundo de las fracturas raciales de la sociedad estadounidense?

El daño moral como base

Mientras reflexionaba sobre cómo explicar la base del daño moral –esencial para entender esta serie de acontecimientos– sin una larga exposición de la historia estadounidense, mi inconsciente me llevó a un libro que había leído a los dieciséis años y que me ayudó a integrar estas ideas. El discurso de Frederick Douglass “El significado del 4 de julio para el negro” [“*The meaning of July Fourth for the Negro*”] (1852/1950) me ayudó a organizar un marco psicoanalítico para entender la relación de la agitación social durante la pandemia hasta las protestas de Black Lives Matter en respuesta al linchamiento de George Floyd.

Douglass escapó de la esclavitud en 1838 y vivió como hombre libre en Massachusetts. En 1852, en la Sociedad de Damas Antiesclavista de Rochester, Nueva York, pronunció un discurso con motivo del 4 de Julio. He aquí lo que los historiadores consideran el pasaje más conmovedor de su famoso discurso:

¿Qué es para el esclavo americano el 4 de Julio? Yo respondo: un día que le revela, más que todos los demás días del año, la flagrante injusticia y crueldad de la que es víctima constante. Para él, su celebración es una farsa; su libertad jactanciosa, una licencia impía; su grandeza nacional, una vanidad hinchada; sus sonidos de júbilo son vacíos y despiadados; sus denuncias de tiranos, una impudicia de bronce; sus gritos de libertad e igualdad, una burla hueca; vuestras oraciones e himnos, vuestros sermones y acciones de gracias, con todo vuestro alarde religioso y solemnidad, son, para él, mera ampulosidad, fraude, engaño, impiedad e hipocresía, un fino velo para encubrir crímenes que deshonrarían a una nación de salvajes. No hay nación en la tierra culpable de prácticas más escandalosas y sangrientas que el pueblo de estos Estados Unidos, en este mismo momento. (p. 192)

El discurso de Douglass me ayudó a establecer la conexión entre la perdurable sensación de daño moral que se remonta a la esclavitud hasta los innumerables informes de violencia racial contemporánea en nuestro país. En la narrativa estadounidense, las dos historias más poderosas de deshumanización y degradación son las de los nativos americanos y los afroamericanos. A los nativos americanos les robaron sus tierras y sufrieron un genocidio. Los africanos fueron secuestrados de su continente natal y esclavizados. Ambos grupos están unidos por el daño moral, un concepto que explicaré. Es el núcleo de nuestro sufrimiento como grupos oprimidos en Estados Unidos.

Jonathan Shay, psiquiatra y estudioso de los clásicos, acuñó el término *daño moral* mientras trabajaba con veteranos de Vietnam. En su artículo determinante, Shay (2014) explica:

El daño moral está presente cuando ha habido una traición a lo que es correcto, ya sea por una persona con autoridad legítima o por uno mismo en una situación de alto riesgo. El daño moral deteriora la capacidad de confianza y eleva la desesperación, el suicidio y la violencia interpersonal. (p. 182)

En *Aquiles en Vietnam*, Shay (1994) encuentra el modelo para el concepto en la *Iliada* de Homero, en la que Aquiles se enfurece cuando su comandante lo traiciona. El daño moral de la traición, escribe Shay, “menoscaba la dignidad de una persona al violar lo que es correcto” (p. 21). Shay describe la “furia indignada” de Aquiles, señalando que se trata de una furia por haber sido tratado injustamente, ya que la “palabra *dignidad* [está] oculta en la palabra *indignado*” (p. 21). La distingue de la furia *desbocada*, que refiere a un estado de furia “enloquecido por la sangre” (p. 77). Shay reconoce que el reto consiste en ejercer la furia de la indignación al tiempo que se controla la furia asesina vengativa.

Mildred Antonelli (2017) desarrolla aun más el concepto de daño moral para referirse a “un componente central del trauma que se produce cuando las acciones de uno han violado profundamente el propio código ético, cuando uno ha sido víctima de tal violación o cuando uno ha sido testigo pasivo de tal violación” (p. 406). En esencia, se trata de “un comportamiento inhumano experimentado como una traición a lo que es correcto” (p. 407). El concepto de trauma por traición en la literatura sobre violencia doméstica también se basa en la importancia de este elemento central de la traición a la confianza (Platt *et al.*, 2009).

¿Cómo entender la causa del daño moral en esta circunstancia? Mi respuesta: Frederick Douglass acusa a sus compatriotas, en un discurso conmovedor e incomparable, de traicionar la promesa de libertad y protección de la Constitución para los descendientes de esclavos traídos a este país desde África. La traición se produce a muchos niveles sociales, ya sea la traición a su humanidad al convertirlos en propiedad o la de infligir tal violencia que se rompe el contrato de igualdad de derechos e igual protección ante la ley. Son traiciones que se remontan a generaciones atrás para los afroamericanos, y la culpa nacional nunca ha sido absuelta.

Esta historia de violencia e injusticia se recuerda cada vez que muere un Negro desarmado. Aproximadamente trescientos americanos Negros son asesinados por la policía anualmente. En 2018 *The Lancet* publicó un estudio del grupo de David Williams en Harvard (Bor *et al.*, 2018). Se correlacionaron informes de salud mental con datos sobre tiroteos, revelando que cada vez que se dispara a un estadounidense negro desarmado en Estados Unidos, la salud mental de los americanos Negros del estado en el que se produjo el tiroteo se ve afectada negativamente durante tres meses, mientras que la de los estadounidenses blancos suele permanecer prácticamente inalterada.

Si el asesinato de George Floyd se hubiera producido de forma aislada, el duelo podría haberse limitado a la comunidad afroamericana. Pero ocurrió en el marco de una crisis mundial que magnificó y amplió el efecto comunitario. La revuelta, portadora de la furia indignada por el daño moral –¿podíamos creer lo que veían nuestros ojos?–, se extendió más allá de las fronteras culturales, raciales, genéricas, etarias y nacionales. A medida que el levantamiento crecía con el movimiento Black

Lives Matter en su núcleo, se vio arrastrado por el resultado de la herida moral de los afroamericanos. Nuestro daño moral es un tipo específico de furia: la Furia Negra. Para los afroamericanos, vivir en una sociedad racista conlleva una devaluación y degradación diarias. La Furia Negra, conceptualizada aquí como una construcción mental adaptativa, conlleva un valor transgeneracional único y, desde un punto de vista psicoanalítico, es una fuerza psíquica defensiva poderosa y necesaria. La Furia Negra protege, preserva la dignidad y la autoestima, mitigando así el impacto del trauma racial. Este punto es esencial para comprender el trauma racial y sus efectos dañinos a nivel individual y grupal, así como el valor protector de alimentar y movilizar la Furia Negra como un constructo defensivo adaptativo y dinámico.

Habiéndose desarrollado en el contexto cultural particular de la historia y la opresión afroamericanas, la Furia Negra como constructo también contiene el imperativo superyoico de lo que es correcto y el archivo inconsciente colectivo de traumas transgeneracionales y directivas defensivas que se manifiestan en una sensación duradera de daño moral. Puede decirse que hay una catexis libidinal al imperativo superyoico cuando el sentido de lo que es correcto se viola en el daño moral. La furia se recluta intrapsíquicamente para contrarrestar el ataque de la proyección del racista y la devaluación infligida al yo. En esta situación, el constructo de la Furia Negra hace algo más que proteger el yo y su sentido del valor. Protege el yo de interiorizar la devaluación del racismo y, al mismo tiempo, refuerza un imperativo superyoico que se experimenta en una sensación de herida moral. Blindar el yo con la furia movilizada crea un campo de fuerza metafórico, por así decir, protegiendo el yo vulnerable con una defensa contrafóbica, ya que para la persona oprimida existe un compromiso intrapsíquico: es mejor sentir furia que miedo o devaluación. Si la persona de color puede modular y controlar el afecto de la furia activada movilizando el constructo de la Furia Negra hacia objetivos defensivos cuando sufre un ataque racista, el individuo puede evitar la agresión de represalia, resistirse a interiorizar la agresión y la devaluación que le han sido infligidas, y convertir la agitación psíquica en una respuesta adaptativa.

¿Les sorprendería saber que yo, una psicoanalista Negra, también tengo Furia Negra? Está bien encapsulada, almacenada en mi mente; protege mi sentido del yo y alimenta mi impulso de escribir, porque la Furia Negra, como constructo adaptativo, promueve sublimaciones defensivas. El constructo de Furia Negra activado cumple una función protectora mientras trabajo para modular la furia reactiva, mientras vivo en una sociedad racista que agrede mi conciencia a diario. Michelle Obama dijo una vez: “Cuando ellos bajan, nosotros subimos”. Stacey Abrams alimentó su furia por su pérdida manifiestamente injusta de las elecciones a gobernador de 2018 en Georgia en una histórica campaña de base contra la supresión de votantes en el Sur. Sin duda, esta campaña promovió el aumento del 200% en la participación electoral que hizo que Georgia pasara del rojo al azul en las elecciones presidenciales de 2020. ¿Podríamos postular que estos son ejemplos de una Furia Negra funcional y controlada que actúa como fuerza movilizadora?

Otro extraordinario ejemplo contemporáneo de Furia Negra, que por definición promueve operaciones defensivas controladas y funcionales, se muestra en la figura 3: un tramo de la calle 16 de Washington, D. C., fue rebautizado como Black Lives Matter Plaza en respuesta a las numerosas manifestaciones por la justicia social. Y si los disturbios son “el lenguaje de los que no son escuchados”, como señaló una vez el Dr. Martin Luther King Jr. (27 de septiembre de 1966), entonces la alcaldesa Muriel Bowser, con grandes letras amarillas en negrita, gritó en silencio a los manifestantes “¡Os escucho!”. A nivel de grupo, a medida que se modulaba la furia y se daba reconocimiento a la petición de justicia, las manifestaciones de Washington se volvieron más pacíficas. Podría decirse incluso que la experiencia del reconocimiento por parte de la alcaldesa Bowser tuvo un efecto terapéutico calmante en los manifestantes. Encauzada a nivel mundial, como todos hemos podido



Figura 3. Black Lives Matter Plaza, Washington, D. C., 2020
Robinson Shantay, “La Importancia del Mural de Black Lives Matter”, de la página web Black art in life, 1(1).

comprobar, la Furia Negra promovió una toma de conciencia masiva e impulsó un movimiento.

Al teorizar sobre la resistencia psíquica de los oprimidos, es necesario señalar que la furia no siempre se moviliza de forma adaptativa. En los primeros días de la pandemia, a medida que la olla a presión del racismo no reconocido de nuestra sociedad se iba llenando de vapor, la sensación de daño moral se había agudizado. En el momento en el que George Floyd fue asesinado, era difícil modular las reacciones de furia a nivel individual y de grupo. Aquí, el afecto de furia en la reacción de furia debe distinguirse de la Furia Negra como construcción defensiva adaptativa. La furia no modulada como afecto, si no se moviliza adaptativamente, puede internalizarse o externalizarse en un grado excesivo, y debe distinguirse de la Furia Negra controlada y modulada como adaptación defensiva. Las secuelas de la furia internalizada, cuando no puede ser movilizada hacia un fin adaptativo, pueden producir graves consecuencias psíquicas, incluyendo, pero no limitándose a, síntomas del estado de ánimo y efectos problemáticos en el funcionamiento interpersonal. Si se exterioriza, la furia no modulada e incontrolada puede descargarse y desembocar en violencia, especialmente cuando no se reconoce el daño moral, como, por ejemplo, en las manifestaciones de 2020 que desembocaron en la destrucción de bienes⁴.

El hecho de que los primeros trabajos de Freud sobre la conceptualización del trauma fueran fundamentales para la teoría psicoanalítica y que la teoría psicoanalítica sea conceptualmente crucial para comprender el trauma racial podría parecer irónico. La ausencia en la conceptualización de una teoría de la opresión y el trauma racial demuestra hasta qué punto el conflicto interno y el trauma, incluso para un genio de su

4. La extensión de la furia y ejemplos más complicados de cómo modularla en tiempos de agitación social pueden encontrarse en la movilización de la furia hacia la revolución en el colonialismo, tal y como la analizó Fanon, en la lucha por la libertad de muchas naciones africanas, incluida más tarde Sudáfrica, y en el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. En *Los condenados de la tierra*, Fanon (1963/2004) también señaló la necesidad de la contraviolencia revolucionaria como única forma de superar el trauma racializado.

magnitud, tenían implicaciones de gran alcance que inhibían el desarrollo de la teoría psicoanalítica y, en consecuencia, de nuestro campo.

Conceptualizando la secreta Furia Negra de Freud

En “Una perturbación en el recuerdo de la Acrópolis”, Freud (1936/1999a) identificó “la estrechez y la pobreza de nuestros medios de vida en mi juventud”⁵ (p. 220) como contribuyentes de su síntoma neurótico disociativo en la Acrópolis, lo que era indicador de su neurosis de éxito. Dorothy Holmes (2006) elocuentemente reinterpreta este síntoma con referencia a la pobreza y el antisemitismo que padeció Freud. Su énfasis en el conflicto edípico como una explicación completamente adecuada a su neurosis de éxito puede haber contribuido a que la teoría edípica se centrara en un principio, en detrimento de consideraciones más profundas sobre raza y clase en el conjunto del campo. El hecho de que el joven Freud fantasease con Aníbal es revelador a este respecto. Aníbal el semita era en realidad un general africano, un verdadero conquistador temido por muchos, lo que encaja muy bien en la narrativa⁶. Para el niño cuyo padre no podía mostrarle ningún modelo para luchar contra la degradación racista y aliviarlo de la humillación, la identificación secreta con el general Negro encapsulaba y expresaba, creo, la Furia Negra de Freud.

Freud no llegó a conceptualizar el trauma racial como significativo en su teoría o la raza como un factor en el desarrollo de la identidad; sin embargo, especulo que en la fantasía de Aníbal representaba una poderosa y deseada figura paterna de un general africano como modelo que afirmaba la Negritud, y que esta fantasía servía como contenedor inconsciente de la Furia Negra secreta de Freud. La alusión de Freud a los padres en *El malestar en la cultura* (1930/1999c) da crédito a este enfoque sobre la importancia del padre como modelo y fuerza estabilizadora: “No se podría”, escribió, “indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre”⁷ (p. 73).

En mi opinión, esta reserva inconsciente de Furia Negra contenida en la fantasía de Aníbal alimentó la ambiciosa ascensión de Freud a una Acrópolis intelectual, un triunfo edípico que supuso un reto para él mientras mantenía a raya la humillación y los dañinos ataques del antisemitismo a lo largo del camino. Imaginar una esfera psíquica en la que no hubiera razas con la visión de una mente universal idealizaba el sueño de la igualdad humana y representaba un consuelo de-

5. N. de la T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 220 de: Freud, S. (1991). Una perturbación en el recuerdo de la Acrópolis. En J. L. Etcheverry (trad.) *Obras completas* (vol. 22). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1936).

6. Los historiadores coinciden en que Aníbal era hijo de Amílcar Barca, y los Barcas eran una de las familias más distinguidas de Cartago (Bradford, 1981, p. 21). También se suele decir que su familia se remontaba a la reina Elisa (Dido), la legendaria fundadora de aquella gran ciudad norteafricana. Poco se sabe de su madre. Existe un debate histórico sobre si el hecho de ser originario de una región norteafricana implica que Aníbal era un africano de piel más clara o más oscura (para una revisión histórica detallada, véase Chandler, 1988). Se dice de él que tenía “el rostro moreno” (Donavuer, 1932, p. 244). Tanto si se trataba de un africano Negro (de piel oscura e indígena) como de un africano de piel clara, cualquiera de los dos desempeñaría un papel en la identificación de lo africano con la Negritud. Freud fue etiquetado como “judío negro”, una curiosa designación racial/étnica que guardaba relación con la identidad social de la Negritud como minoría oprimida simbólica. La línea de debate histórico, más allá de mi alcance aquí, que habla de la práctica de los matrimonios mixtos en el norte de África en aquella época complica aun más las cuestiones.

7. N. de la T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y las siguientes citas de esta obra corresponde, respectivamente, a las pp. 73, 11 y 117 de: Freud, S. (1992). *El malestar en la cultura*. En J. L. Etcheverry (trad.) *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).

fensivo para soportar el brutal antisemitismo del que seguramente fue víctima constante. Su racismo interiorizado sigue estando representado en sus escritos –en parte, en sus referencias a un Otro racial primitivo–. No había ningún analista que lo ayudara a curar su trauma racial, que lo ayudara a movilizar su Furia Negra hacia una postura antirracista. En cierto modo, esto lo incapacitó intrapsíquicamente para concebir el antirracismo, incluso en la teoría.

Definiendo la Furia Negra como un constructo mental funcional y adaptativo

El concepto de Furia Negra se remonta al libro de 1968 *Black rage [Furia negra]*, de William Grier y Price Cobbs, ambos psiquiatras afroamericanos, que describieron las múltiples formas en las que los Negros que viven en una sociedad racista se sienten devaluados. En *Black rage*, publicado tras los disturbios que siguieron el asesinato del Dr. Martin Luther King Jr., en el contexto social y cultural específico de la lucha por los derechos civiles y el auge del movimiento Black Power, Grier y Cobbs abogaron por un análisis psicológico revisado del racismo que situara las secuelas de la esclavitud en nuestra psique, no solo en nuestra política.

A partir de su trabajo con jóvenes urbanos con trastornos por adicción, cuarenta años después Hardy y Qureshi (2012) se basaron en las ideas de Grier y Cobbs para formular el concepto de furia como “la culminación de experiencias omnipresentes, crónicas y recurrentes de devaluación y deshumanización de la pérdida sin beneficio de reparación que está directa y conmovedoramente vinculada a experiencias de degradación, marginación y devaluación” (p. 335). La furia puede ser disfuncional si se reprime; interiorizada, se vuelve contra uno mismo, especialmente ante un trauma continuo, lo que lleva a la depresión, al comportamiento autodestructivo, a la adicción e incluso al suicidio. Si se exterioriza, la furia disfuncional puede desembocar en violencia. Así pues, la Furia Negra se contextualiza en la cultura afroamericana y se define como operativa en la respuesta sostenida de las personas oprimidas que soportan repetidos actos de injusticia sin oportunidad de reparación. La Furia Negra se acumula como reacción adaptativa a las experiencias de racismo y discriminación a lo largo de generaciones, y se aplica concretamente a la reacción ante la opresión actual. En este contexto, tanto Grier y Cobbs como Hardy y Qureshi parecen reconocer que la Furia Negra, si se moviliza de forma funcional, tiene un potencial adaptativo culturalmente específico que puede ser transformador.

La Furia Negra, formulada aquí como un constructo mental, existe en un equilibrio dinámico específico como una formación de compromiso en la psique que es una adaptación funcional para las personas oprimidas que sufren traumas raciales y degradación racial, y que puede

movilizarse con fines de defensa, adaptación o incluso crecimiento psíquico. La conexión con un sentido perdurable de daño moral deja clara su protección defensiva de la dignidad del yo racial⁸ para las personas oprimidas, para quienes existe una catexis libidinal al imperativo del superyó cuando el sentido de lo que es correcto es violado en el daño moral. La teoría psicoanalítica es conceptualmente crucial para comprender el trauma racial, e integrar el constructo de la Furia Negra en nuestras formulaciones teóricas amplía nuestra comprensión de la opresión y el trauma racial con implicaciones de gran alcance para nuestra teoría y trabajo clínico. Integrar el concepto de Furia Negra como un constructo psicológico adaptativo en la teoría analítica válida y dirige la atención terapéutica a las experiencias traumáticas de los oprimidos.

Una formulación psicoanalítica en desarrollo de la Furia Negra funcional

El concepto de alteridad como constructo teórico aún no se había formulado, pero Freud lo insinuó cuando escribió, en *El malestar en la cultura* (1930/1999c): “Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión” (p. 111). La formulación del concepto de Otro sobre la base de la raza llegó mucho más tarde a la teoría psicoanalítica. En *Piel negra, máscaras blancas*, Frantz Fanon (1952/2008) escribió: “Ya no cabe duda de que el verdadero Otro para el hombre blanco es y sigue siendo el hombre Negro” (p. 206). Fanon escribió conmovedoramente sobre las consecuencias dañinas para la psique de la interiorización del racismo para el hombre Negro, que es el objeto persistente de devaluación, agresión proyectada y degradación racista, lo que corrobora la importancia de la defensa psíquica para mitigar el trauma racial asociado. Aunque las expresiones del racismo pueden manifestarse de múltiples maneras, siempre existe una devaluación proyectada de la persona de color que, según Fanon, es interiorizada por los Negros como un sentimiento de inferioridad. En conjunto, las experiencias individuales y grupales se convierten en componentes de un sistema social que bombardea diariamente a las personas de color con pruebas de desprecio sistémico y devaluación de la humanidad de una persona o grupo, con el fin de que otro grupo pueda afirmar su privilegio y dominación. Una sociedad estructurada por el racismo lo hace de muchas formas y en diversos grados, creando siempre una herida moral y un trauma racial individual, así como lo que denominaré *trauma de opresión* grupal. Los oprimidos lo saben, pero hay que mostrárselo a los opresores, que existen en un vacío moral.

Para entender cómo se capta la raza como marcador de diferencia en el arsenal estadounidense de la alteridad, se requiere una formulación psicoanalítica desde el punto de referencia de una narrativa socialmente arraigada. El ideal del yo de grandeza cultural estadounidense para la blancura prospera mientras proyecta su destructividad en un Otro racial; la blancura se proyecta mientras la Negritud perdura. La construcción de la Furia Negra refuerza psíquicamente esa resistencia. Como constructo de la mente, similar al modelo estructural, en el que las agencias mentales tienen funciones psíquicas, la Furia Negra lleva asociadas representaciones mentales extraídas tanto del inconsciente cultural individual como del colectivo, y cumple una función defensiva y adaptativa crucial. Como tal, estas cualidades funcionales y de estado influyen en cómo se experimenta y expresa la furia como afecto.

8. Ver Holmes (2016) y Stoute (2019), respectivamente, para discusiones sobre cómo definir la dignidad y la importancia de proteger la dignidad del yo en el trauma racial.

El constructo de la Furia Negra como defensa adaptativa movilizante es un eslabón perdido en la teoría psicoanalítica que conceptualiza el funcionamiento psíquico y la resistencia de las personas oprimidas, cuya dignidad se ve constantemente agredida. La Furia Negra como constructo funciona como una adaptación al trauma de la opresión para aquellos que soportan la destructividad proyectada en la posición de un Otro socialmente sancionado que vive en una sociedad racista. Resultó difícil estructurar este andamiaje analítico. La furia como reacción no suele conceptualizarse como parte de un constructo defensivo o una respuesta adaptativa.

En una sociedad racista, construida sobre el paradigma de un binario superioridad blanca/inferioridad Negra, las distorsiones del yo socialmente sancionadas, junto con el funcionamiento defectuoso y regresivo del superyó, promueven la desmentida de la violencia y la agresión persistentes dirigidas al Otro Negro. Una formulación teórica eurocéntrica desprovista de contexto social que ignora el trauma racial como una vicisitud fundamental en el desarrollo y el hecho de que los derivados de la opresión pueden incrustarse intrapsíquicamente de forma traumática limita nuestra comprensión de la alteridad. Por lo tanto, para elaborar plenamente la función adaptativa del constructo de la Furia Negra, la teoría debe tener en cuenta el efecto cultural contribuyente del trasfondo social de supremacía blanca de la sociedad estadounidense, en el que el individuo no es “sin raza”, sino que es, de hecho, un Otro Negro racializado. Es a través de la lente racializadora de la supremacía blanca que los Negros son considerados otros y experimentados como objetos de amenaza constante. De hecho, el paradigma de la supremacía blanca se proyecta sobre toda la sociedad. En efecto, el paradigma blanco-dominante y blanco-supremacista se proyecta sobre todo el marco social, lo que exige una vigilancia psicológica permanente de la persona o el grupo de color.

Esta vigilancia exige que las personas de color modulen y controlen las reacciones de furia de forma continua. Mitigar y suprimir la furia reactiva y convertir la agitación psíquica resultante en una respuesta adaptativa requiere las operaciones defensivas de represión y sublimación.

La insistencia en un imperativo moral en el daño moral asociado refuerza el esfuerzo del individuo por resistirse a tomar represalias, ya que la apelación a lo que es correcto se obtiene del banco de datos transgeneracional inconsciente de los afroamericanos, que incluye el dictado cultural de conservar la capacidad de amar incluso cuando se es odiado. Incluso si este movimiento tiene éxito, se produce a un costo psíquico para el individuo, ya que la desviación de la devaluación nunca es completa y se gasta una energía psíquica significativa para sofocar los impulsos rabiosos de represalia suscitados. Esta transformación de la furia inicialmente impotente en una fuerza defensiva movilizadora es un aspecto de lo que Dionne Powell (2020) ha descrito como re-

sistirse a la “esclavitud psíquica” para lograr la “emancipación psíquica”. La Furia Negra y la experiencia social y cultural que constituye su contexto pueden entenderse como una adaptación profundamente arraigada que afecta de forma duradera el funcionamiento intrapsíquico e interpersonal del individuo.

Una sociedad blanco-supremacista, para formularlo desde una perspectiva kleiniana, funciona en un nivel grupal esquizoparanoide en el que las proyecciones racistas invaden el espacio intersubjetivo, y el Otro racial Negro se ve obligado a desviar, defenderse, metabolizar o internalizar las proyecciones tóxicas de la sociedad blanca dominante. El ataque proyectivo socialmente sancionado del Otro Negro se eleva del nivel individual al marco organizativo de la cultura. Como norma cultural, se convierte en un contribuyente ubicuo al trauma racial que invade el campo intersubjetivo, tanto analítico como cultural. Los primeros teóricos analíticos, al haber encubierto el racismo en el campo cultural, no habían identificado esta amenaza continua como procedente de una fuente cultural externa ni se habían dado cuenta de que el racismo inconsciente del analista podría confabularse con la cultura de fondo para crear un campo intersubjetivo racializado.

Para comprender la importancia de esta protección defensiva, resulta especialmente útil el concepto de *capacidad de reverie* de Bion (1956). Bion (1959) subrayó que el tema principal no era solo el ataque al vínculo, sino también las consecuencias de dicho ataque:

por un lado la [...] disposición a la destructividad excesiva, el odio y la envidia [...] [y] por otro, el entorno que, en el peor de los casos, niega [...] el uso de los mecanismos de escisión e identificación proyectiva, lo que da lugar a [lo que Bion denomina] ataques destructivos al vínculo. (p. 313)

Así que, para aplicar la formulación de Bion, el Otro racial Negro se ve obligado repetidamente a adoptar la posición de amortiguador psíquico que lucha por resistir estos ataques al vínculo, con el fin de preservar la capacidad de pensar. La función adaptativa del constructo de la Furia Negra proporciona protección defensiva para soportar las secuencias dañinas de un ataque.

Para el Otro Negro en una sociedad racista, entonces, el ataque al vínculo se eleva aun más a nivel del marco cultural, en el que la supremacía blanca, a través de sus muchas y sofisticadas formas proyectivas, dicta la norma y se infiltra en las intersubjetividades individuales y en los espacios culturales intersubjetivos. Parece lógico, pues, que en una sociedad racista los oprimidos estén en constante estado de alerta para movilizar y modular la Furia Negra como defensa adaptativa, incluso cuando su estado afectivo está manifiestamente en calma. Las condiciones sociales de la esclavitud y el posterior período de linchamiento de Jim Crow, a partir del cual evolucionó esta estrategia adaptativa, atestiguan el gran valor de supervivencia de la estrategia de mantener la furia indignada intrapsíquicamente mientras se aparenta una calma manifiesta.

En una sociedad que opera en este nivel esquizoparanoide, la Furia Negra sería un constructo necesario para el funcionamiento saludable del Otro Negro. Intentar una formulación psicoanalítica de la Furia Negra plantea la cuestión de si primero debe formularse una teoría de la opresión en la que el constructo, como adaptación funcional, sería una adquisición normal del desarrollo para preservar la integridad del yo racializado que debe navegar en una sociedad racista. En teoría, entonces nos veríamos obligados a plantear que existe un yo racializado con una trayectoria de desarrollo integral para la formación de la identidad.

La Furia Negra conlleva representaciones mentales transgeneracionales en el trauma de opresión

En la obra especulativa *Tótem y tabú*, Freud (1912-1913/1999d) teorizó un tipo de memoria cultural con representaciones mentales asociadas que podían transmitirse de una generación a otra; esto sentó las bases de las conceptualizaciones modernas sobre la transmisión transgeneracional del trauma. Operando desde su propio contexto cultural, Vamik Volkan (Volkan *et al.*, 2002) integró su trabajo con el trabajo de otros psicoanalistas con supervivientes del Holocausto (Freud y Burlingham, 1942/1944; Friedman, 1949) y teorizó un modo de transmisión transgeneracional en el contexto de los traumas históricos masivos. Formuló que

las imágenes de sí mismos y de objetos transmitidas transgeneracionalmente [...] pertenecientes a los supervivientes de traumas masivos compartidos a menudo inician fantasías inconscientes específicamente relacionadas con la historia en sus descendientes, cuya tarea se convierte en lidiar con la vergüenza, la furia, la impotencia, el derecho y la culpa que las generaciones anteriores no han podido trabajar por sí mismas. (p. 17)

Volkan (Volkan *et al.*, 2002)⁹ escribe de forma convincente sobre el “trauma colectivo” y formula las ideas de “trauma elegido” y “glorias elegidas”. Según Volkan,

el trauma elegido refiere a la representación mental de un acontecimiento que ha causado que un grupo grande se enfrente a pérdidas drásticas, se sienta indefenso y victimizado por otro grupo, y comparta una herida humillante [...]

9. La labor de toda una vida de Volkan en la resolución de conflictos, acercando a los grupos étnicos hacia el entendimiento mutuo, la pacificación y la resolución de conflictos interétnicos ha merecido galardones, premios y reconocimiento internacional, incluidas cinco nominaciones al Premio Nobel de la Paz. Sin embargo, muchos colegas LGBTQ han expresado su indignación por la reticencia de Volkan a retractarse de sus escritos, incluido un libro editado con Charles Socarides sobre los tratamientos de conversión de la homosexualidad (Socarides y Volkan, 1992), o a renunciar a su anterior afiliación como vicepresidente de la Asociación Nacional para la Investigación y Terapia de la Homosexualidad (NARTH, por sus siglas en inglés), una organización que apoya la terapia de conversión para menores. Esto a pesar de que la American Psychoanalytic Association, como organización, emitió en 2019 una disculpa a la comunidad LGBTQ por prácticas discriminatorias y excluyentes. En la actualidad, sin embargo, está reconsiderando estas objeciones. La reticencia de Volkan a retractarse parece irónica, ya que sería una extensión lógica de su posición teórica ampliar su trabajo para formular que la discriminación soportada por la comunidad LGBTQ es un trauma masivo impuesto culturalmente.

[y] las representaciones mentales del acontecimiento traumático compartido se “depositan” en la autorrepresentación en desarrollo de los niños [...] y tal depósito constituye una transmisión intergeneracional del trauma. (pp. 41-42)

A nivel dinámico, Volkan explica que

los traumas históricos de los grandes grupos no se componen simplemente de recuerdos conscientes estáticos y compartidos del acontecimiento. Más bien son complejos muy dinámicos de recuerdos, fantasías, afectos, deseos y defensas (es decir, representaciones mentales) cuyas influencias se transmiten de generación en generación. Este complejo de representaciones mentales se transmite a las generaciones futuras que, como “portadoras”, deben hacer frente a las tareas psicológicas no dominadas. (p. 25)

Este concepto de “representaciones mentales” como parte de la transmisión transgeneracional del trauma grupal puede aplicarse de forma transcultural y, en concreto, a la experiencia afroamericana. Para los afroamericanos, las generaciones¹⁰ de esclavitud y sus derivados posteriores, los Códigos Negros y la segregación de Jim Crow, promovieron una violencia traumática masiva, endémica desde el punto de vista cultural y sancionada socialmente, que duró siglos. Además, las representaciones mentales relacionadas, las tradiciones orales e incluso las estructuras sociales representativas de la esclavitud han quedado grabadas psíquicamente, superpuestas ahora por acontecimientos sociales violentos que reactivan las reacciones traumáticas. Así, mientras que los acontecimientos traumáticos masivos pueden convertirse en el punto focal de la identificación y la historia de un grupo, como en la utilización del concepto de *trauma elegido* de Volkan, la naturaleza más generalizada de la violencia racial continua en la historia estadounidense hace que el término más global *trauma por opresión* esté justificado como descriptor de esta manifestación culturalmente específica.

En un análisis sociocultural contemporáneo, Hardy (2019) aplica de manera similar el término *trauma por opresión* para abarcar “el entrelazamiento de la opresión sociocultural y el trauma que es sistémico, omnipresente y prolongado en el tiempo” (p. 135) y continúa postulando astutamente que “la raza, la clase, la etnia, el género, las ubicaciones sexuales y la capacidad mental y física [...] son todas ubicaciones sociales [que pueden estar] conectadas a la experiencia de la opresión sociocultural” (p. 135; véase también Hardy, 2013). La formulación psicoanalítica que aquí se presenta integra y particulariza en la experiencia afroamericana las ideas de Volkan y Hardy. Los traumas y la opresión sistémica sufridos por los afroamericanos al comienzo de la esclavitud están representados mentalmente en el inconsciente cultural colectivo, habiendo sido transmitidos transgeneracionalmente y siendo activados, amplificados y repetidos por la violencia continua del racismo sistémico. Esa es la definición que aquí se propone de *trauma por opresión*. Desde esta perspectiva, el constructo de la Furia Negra como agencia mental opera como vehículo focal portador de representaciones mentales del inconsciente cultural individual, familiar transgeneracional y colectivo, y representa la convergencia de traumas psíquicos y socioculturales incrustados en gran medida en el dominio inconsciente.

Este drama de opresión no solo se produce a nivel individual, sino que también se conecta a un nivel intersubjetivo transgeneracional; los modelos de conducta de los padres afroameri-

10. Wilkerson (2020) postula que la *chattel slavery* [N. de la. T.: Así se llamó al régimen esclavista en el que los esclavos eran tratados como mercancías] duró doce generaciones en Estados Unidos].

canos y las tradiciones orales familiares sirven, de forma consciente e inconsciente, para reforzar el imperativo moral cultural de expresar la traición del daño moral al tiempo que se lucha por conservar la capacidad de amar mientras se es odiado¹¹. Como nos recuerda James Baldwin (1962/1993), los afroamericanos de generación en generación han demostrado en palabras y obra a sus hijos e hijas: “Por favor, intenta recordar que lo que ellos creen, así como lo que hacen y te hacen soportar, no atestigua tu inferioridad, sino su inhumanidad” (p. 8).

Baldwin en esta carta a su sobrino demostró en *The fire next time*, de muchas maneras, que para los afroamericanos existe una enseñanza transgeneracional de estrategias defensivas extraídas de reservorios inconscientes colectivos que fomentan la identificación, la cohesión y la supervivencia del grupo. La Furia Negra, tal como se formula aquí, es un ejemplo. Que las víctimas del trauma colectivo transmiten enseñanzas culturales sobre la amenaza, la preservación del grupo y el sentido de un “yo histórico” es un hallazgo transcultural bien documentado (Hirschberger, 2018).

Sobrevivir a la degradación, desde la esclavitud hasta la Reconstrucción, y desde Jim Crow hasta el movimiento por los derechos civiles, proporcionó una amplia experiencia traumática vívida para perfeccionar la Furia Negra como arma defensiva y adaptativa transgeneracional que suprime y sublima operativamente las reacciones de furia ante la opresión en curso. En el corazón del consejo de Baldwin a su sobrino, su tocayo, no solo está la directiva de reprimir la furia, sino, además, de hacerlo “con amor”: “Nosotros, con amor, obligaremos a nuestros hermanos a verse a sí mismos tal y como son, y a dejar de huir de la realidad y empezar a cambiar” (p. 10); también recordó al joven James: “tú vienes de una estirpe robusta [...] hombres que [...] a pesar de las adversidades más aterradoras, lograron una dignidad monumental inatracable” (p. 10). Es este “con amor” lo que resulta tan poderoso en Baldwin. Nos pide que resistamos el odio, manteniendo al mismo tiempo nuestra capacidad de amar, utilizando “la palabra ‘amor’ aquí no solo en el sentido personal, sino como un estado de ser, o un estado de gracia, no en el sentido infantil americano de ser feliz, sino en el sentido duro y universal de búsqueda, audacia y crecimiento” (p. 95). Creo que Baldwin reconoció la necesidad de proteger (como diría Bion, proteger nuestra capacidad de vinculación), de preservar la capacidad de receptividad y de reflejo inherente a la capacidad de amar mientras uno soporta ataques devaluadores al ser odiado. El mantra *Amar para no odiar* se

11. Este imperativo cultural también se vio reforzado durante el movimiento por los derechos civiles a través del modelo del Dr. Martin Luther King Jr. (27 de octubre de 1957), que retomó las ideas de Mahatma Gandhi. Ambos propugnaban una filosofía moral de resistencia no violenta que, en mi opinión, era una forma derivada de gestionar la furia de la opresión hacia una meta sublimada, al tiempo que se daba primacía a la sensación de herida moral y dignidad agredida.

transmite transgeneracionalmente en las familias afroamericanas y en la función simbólica de la iglesia Negra como argamasa de la resiliencia psíquica.

La creación de un andamiaje teórico para una teoría del trauma por opresión que abarque el trauma racial facilitará nuestra comprensión de los factores mitigantes familiares y culturales individuales que son protectores. Para las personas y familias afroamericanas, especialmente las resilientes, la Furia Negra es un constructo adaptativo interiorizado que es fortificante. Si las directrices defensivas se cultivan, se interiorizan y se transmiten, la Furia Negra, como agencia mental con funciones defensivas, ayuda a los adolescentes afroamericanos a adquirir la capacidad de defenderse.

Los adolescentes afroamericanos adquieren la capacidad de metabolizar sus reacciones de furia ante la discriminación a lo largo de su desarrollo. La comprensión del trauma de la opresión deja claro que los factores del desarrollo que mejoran la capacidad de tolerar la frustración y promueven lo que Bion (1963, 1970) denominó la capacidad de “sufrir la experiencia” pueden ser cruciales para soportar el trauma racial, especialmente cuando los objetos familiares sirven como modelos de conducta.

Esto puede explicar por qué las universidades históricamente Negras, por ejemplo, pueden proporcionar entornos protectores que promuevan el crecimiento de los adolescentes Negros durante este importante período de desarrollo para exponerlos a modelos de conducta que reflejen y apoyen la movilización adaptativa de la Furia Negra, fomenten la solidaridad de grupo y consoliden la identidad racial del grupo. Adquirir y ejercitar la Furia Negra como amortiguador libera el yo racial en desarrollo de absorber el ataque de la persecución, la desmoralización y el odio a sí mismo que puede resultar de interiorizar experiencias devaluadoras; facilita la metabolización de estas experiencias tóxicas, preservando así la capacidad de receptividad y conexión, y ofrece protección a la dignidad del yo racial.

Extensiones clínicas de la Furia Negra como una adaptación contextualizada culturalmente

Las experiencias discriminatorias duraderas y el trauma racial concomitante cobran un peaje biológico a nivel físico y psicológico. Si la furia activada al soportar las experiencias discriminatorias del trauma de la opresión no puede controlarse y movilizarse de forma funcional y adaptativa, no se puede contener la agresión vengativa. A nivel individual, la persona queda indefensa, vulnerable a las agresiones contra sí misma, y corre el riesgo de interiorizar su propia degradación o devaluación, o de exteriorizar la furia desatada. En función del momento del desarrollo en el que se produzcan las experiencias traumáticas raciales, de la integridad de la estructura de personalidad premórbida y de los recursos del yo accesibles, se producen diversas manifestaciones patológicas como consecuencia de la resistencia a los ataques traumáticos raciales. Las manifestaciones sintomáticas incluyen depresión, adicciones y una serie de otros síntomas psicológicos y físicos (Roberts y Rollins, 2020; Hart, 2023; Stoute, 2023). Una sociedad racista presenta amenazas continuas, por lo que la carga alostática de soportar estas experiencias traumáticas raciales provoca reacciones postraumáticas (Hart, 2023).

Al trabajar con pacientes en psicoterapia y análisis que han sido víctimas de traumas raciales persistentes, Hart (2019, 2023) informa, al igual que Hardy (Hardy y Laszloffy, 1995; Hardy y Qureshi, 2012), de una serie de síntomas que los pacientes adultos que han sufrido experiencias traumáticas raciales refieren al presentarse al tratamiento:

depresión, suicidio, ansiedad, paranoia, reacciones fóbicas, comportamiento autodestructivo o violento, alteraciones del sueño o del apetito, pérdida o aumento de peso, anhedonia, problemas somáticos (sin una causa fisiológica clara), conflictos relacionales agudos, dificultades relacionales crónicas, alteraciones de la memoria y la concentración, disociación y formas relacionadas de discontinuidad, y abuso y dependencia de drogas. (Hart, 2019, p. 16)

En el caso de niños y adolescentes, las consecuencias se manifiestan de forma similar en síntomas físicos y del estado de ánimo, pero también en forma de ansiedad y problemas de conducta (Brody *et al.*, 2006). Las operaciones defensivas, como en la movilización adaptativa del constructo Furia Negra a nivel individual, fomentan la resiliencia y mitigan la carga alostática del trauma racial. En la teoría psicoanalítica de la opresión que aquí se propone, ¿podría establecerse, entonces, una línea del desarrollo para la función adaptativa de la Furia Negra en el constructo defensivo que fomenta la resiliencia para soportar el ataque a la dignidad que el trauma de la opresión supone para la gente de color marginada?

Implicaciones de postular la furia como pulsión emocional desde una línea desarrollista

La revolucionaria teoría de la neurociencia afectiva de Panksepp (2005) desacredita la categorización binaria de Freud de las pulsiones, ofreciendo en su lugar una formulación matizada y basada en experimentos. Panksepp parte de la premisa fundamental de que “los sentimientos emocionales surgen de sistemas operativos cerebrales específicos, dictados por la evolución” (Davis y Montag, 2019, p. 2). Como lo demuestran los experimentos que utilizan estimulación eléctrica, agentes farmacológicos y lesiones anatómicas de cerebros vertebrados, Panksepp identifica siete emociones centrales de proceso primario que son compartidas universalmente por todos los cerebros humanos (y de mamíferos); estos sistemas emocionales centrales, teoriza, operan como “sistemas de acción emocional” que están localizados anatómicamente en el sistema límbico del cerebro humano. Panksepp caracteriza y documenta siete sistemas de mando emocional de proceso primario: BÚSQUEDA/Expectación, FURIA/enojo, MIEDO/Ansiedad, LUJURIA/Sexualidad, CUIDADO/Nutrición, PÁNICO/Tristeza y JUEGO/Alegría social (p. 3)¹². Basándose en la taxonomía de Panksepp, Solms (2020) habla de la formulación de la FURIA y de cada emoción primaria central como una pulsión emocional.

12. Las mayúsculas se utilizan para distinguir estas etiquetas de sistemas cerebrales emocionales, tal como aparecen en la taxonomía de Panksepp, del uso de los términos en el lenguaje ordinario.

Aunque la teoría fundamenta estas siete experiencias emocionales básicas en los sistemas de respuesta límbicos, la experiencia infantil y los factores culturales influyen en su expresión a lo largo del desarrollo. Aunque la FURIA, por ejemplo, es una pulsión emocional ancestral de base genética que comparten todos los mamíferos, Panksepp admite que hay variaciones considerables en cómo y hasta qué punto se expresa la FURIA en función de la experiencia infantil, la interacción madre-hijo, el aprendizaje social y la influencia cultural. El aprendizaje emocional y la socialización cultural también pueden crear asociaciones inconscientes que sean puntos desencadenantes de la agresividad (Todorov y Bargh, 2002). Además, en este nuevo modelo todos los sistemas emocionales primarios, incluida la FURIA, tienen líneas del desarrollo, y la cultura influye en el desarrollo y la expresión.

Basándome en la formulación neurobiológica de Panksepp, sostengo que la Furia Negra como construcción mental es un resultado del desarrollo culturalmente específico para la expresión de la FURIA. Las representaciones mentales del trauma de la opresión, incorporadas desde el inconsciente cultural individual, familiar transgeneracional y colectivo, influyen en la progresión y expresión de la FURIA. La Furia Negra, al haber evolucionado en el contexto cultural afroamericano, ha activado las operaciones defensivas, a nivel individual y cultural, que brindan protección psíquica y resiliencia en respuesta al ataque a la dignidad de las experiencias deshumanizadoras de opresión que comenzaron con la esclavitud. Las operaciones defensivas que priorizan la represión y el control de la expresión abierta de la agresión de represalia hacia el objetivo de la sublimación reciben prioridad y solidez intergeneracional. De este modo, los derivados sociales y culturales de la opresión pueden implantar de forma duradera el trauma intrapsíquico.

Conclusiones y perspectivas

Es demasiado pronto para comprender plenamente las fuerzas que condujeron a los levantamientos de Black Lives Matter de 2020 y la respuesta global multirracial y multicultural, pero ofreceré una formulación preliminar. Tal vez el entrelazamiento de la pandemia de Covid-19 y los levantamientos mundiales despertaron nuevamente¹³ nuestra conciencia de lo que yo concibo como un espacio intersubjetivo transcultural en todo el mundo.

George Floyd se convirtió en un ícono del sufrimiento para todos los afroamericanos, especialmente para los hombres afroamericanos. Sorprendentemente, también se ha convertido en un yo simbólico para personas de todo el mundo que han sufrido degradación y deshumanización, personas que ahora se identifican con él y, a través de él, con la América Negra. La imagen del policía blanco arrodillado, con la mano en el bolsillo, sobre el cuello de un hombre Negro, representando la escena de “conquistador” y “conquistado”, evocó el profundo sentimiento de daño moral que creo que reside en todos nosotros. ¿Me atrevo a plantear la hipótesis de que estas dinámicas de devaluación y opresión residen en el inconsciente cultural colectivo de todas las naciones, y que el yo simbólico de George Floyd permitió una mentalización reflexiva del sufrimiento y el reconocimiento en todas las naciones? Aunque no todos los que pronuncian “*Black Lives Matter*” [“Las vidas de los negros importan”] adhieren al movimiento, muchos ven ahora la realidad de que, con demasiada frecuencia, en nuestro pasado las vidas de los Negros no importaban, y

13. Winnicott (1967) habla de este concepto de espacio cultural en su clásico trabajo “La ubicación de la experiencia cultural”. Esta idea fue la precursora conceptual del concepto de intersubjetividad, ya que Winnicott hablaba del “lugar donde se sitúa la experiencia cultural en el espacio potencial entre el individuo y el entorno” (p. 370).

nuestra comunidad global se identifica ahora con el daño moral al que corresponde la Furia Negra. Sin la Furia Negra como fuerza movilizadora para cargar con el daño moral de los afroamericanos, la historia de nuestra Nación demuestra que el racismo nos consumiría –como individuos, como Nación y quizá como comunidad global– y nos despojaría de nuestra integridad moral y humanidad, un cuerpo Negro o marrón muerto a la vez.

La imagen que conmocionó al mundo y el video de iPhone que amplió sus dramáticos efectos permitieron un vasto testimonio virtual y un reconocimiento de la violencia racial por parte de la comunidad mundial. Los ciudadanos del mundo llegaron a reconocer el imperativo moral operativo de que las vidas Negras deben importar para que todas las vidas importen. La Furia Negra, como fuerza adaptativa y movilizante, y el daño moral que ha supuesto para los afroamericanos a lo largo de generaciones supusieron un punto de entrada para que los estadounidenses blancos –y ciudadanos de todo el mundo– experimentaran simbólicamente y llevaran juntos nuestros traumas de opresión como experiencias humanas compartidas y movilizantes.

Aquí se presenta, a partir de esta experiencia histórica y cultural específica, una formulación psicoanalítica única de la Furia Negra como un constructo adaptativo funcional y dinámico que opera en la psique de los oprimidos, de su movilización a nivel grupal en los levantamientos y de cómo, durante la pandemia de Covid-19, operó como una fuerza de conexión intersubjetiva en todo el mundo.

¿Podemos importar el concepto de Furia Negra al léxico psicoanalítico? La teoría psicoanalítica debe dar cabida a la función protectora de la FURIA como adaptación defensiva. Al teorizar sobre la resistencia psíquica de los oprimidos, la FURIA puede verse como una pulsión emocional culturalmente determinada, inherente al constructo de la Furia Negra.

Importar el concepto de Furia Negra al léxico de la teoría analítica es crucial para construir un andamiaje para teorizar sobre la psicología de la opresión, los efectos dañinos del trauma racial y la transmisión transgeneracional del trauma. Nunca tendremos más gente de color en el psicoanálisis u otros campos de la salud mental, especialmente hombres afroamericanos, hasta que permitamos un espacio psíquico y teórico para el constructo de la Furia Negra como una adaptación necesaria para validar y permitir las experiencias traumáticas de los oprimidos. Ninguna teoría puede llegar a ser verdaderamente antirracista sin integrar la utilidad funcional del constructo de la Furia Negra en su protección defensiva del yo racial.

Esto abre un nuevo capítulo en nuestro desarrollo de una teoría psicoanalítica que reconozca los efectos dañinos del trauma y la opresión raciales en la medida en que impactan en la subjetividad individual y en el campo cultural intersubjetivo. Además, esta formulación elucida la interfaz de las dimensiones biopsicosociales del trauma en la frontera de

la psique y la interiorización de la cultura. No solo la cultura y el entorno social afectan la diada analítica, sino que la cultura puede estar profunda y duraderamente arraigada en la psique, tanto del opresor como del oprimido.

Somos una Nación que presume de una tradición judeocristiana con un imperativo moral en su núcleo, pero nunca llegaremos a amar al prójimo como a uno mismo ni a administrar libertad y justicia para todos hasta que dejemos de odiar y proyectar en el prójimo al Otro. En *El malestar en la cultura*, Freud (1930/1999c) escribió: “Ahora agregamos que sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad” (p. 117). ¿Puede este momento histórico convertirse en un punto de inflexión para una conversación y una acción más sustanciales hacia la cura de nuestros traumas de opresión culturalmente derivados para recuperar y preservar nuestra humanidad compartida? La Furia Negra está con nosotros, en nosotros, y, como siempre han sabido los oprimidos, puede salvarnos. ¿Podremos apoyarnos en el imperativo moral de la Furia Negra y utilizarlo como catalizador radical de nuestra liberación psicoanalítica compartida?

Resumen

Los levantamientos de la América Negra durante la pandemia activaron, en espejo, la indignación mundial contra la injusticia racial. Integrando la historia del trauma racial del joven Freud y el concepto de daño moral, el concepto de Furia Negra expresa las formas en que las personas de color soportan experiencias de trauma y opresión. Portador de representaciones mentales y funciones psíquicas, el constructo propuesto de Furia Negra opera como una adaptación intrapsíquica que puede movilizarse con fines de defensa y crecimiento psíquico para quienes sufren traumas deshumanizantes. El concepto de Furia Negra incluye componentes de transmisión transgeneracional del trauma y da lugar a diversas formas de expresión sociocultural.

Descriptor: Racismo; Trauma; Freud, Sigmund. **Candidatos a descriptor:** Furia Negra, Raza, Opresión, Trauma transgeneracional, Trauma masivo, Esclavitud, Trauma racial, Anibal.

Abstract

The pandemic uprisings of Black America activated mirroring world-wide outrage against racial injustice. Integrating the story of young Freud's racial trauma and the concept of moral injury, the concept of Black Rage expresses the ways in which people of color endure experiences of trauma and oppression. Carrying mental representations and psychic functions, a proposed Black Rage construct operates as an intrapsychic adaptation that can be mobilized for the purpose of defense and psychic growth for those who suffer dehumanizing trauma. The concept of Black Rage includes components of transgenerational transmission of trauma and results in varying forms of sociocultural expression.

Keywords: Racism; Trauma; Freud, Sigmund. **Candidates to keywords:** Black Rage; Race; Oppression, Transgenerational trauma, Mass trauma, Slavery, Racial trauma, Hannibal.

Referencias

- Antonelli, M. (2017). Moral injury. *American Journal of Psychoanalysis*, 77, 406-416.
- Baldwin, J. (1961). *Entrevista radiofónica*. WBAI.
- Baldwin, J. (1993). *The fire next time*. Vintage. (Trabajo original publicado en 1962).
- Bion, W. R. (1956). Development of schizophrenic thought. *International Journal of Psychoanalysis*, 37, 344-346.
- Bion, W. R. (1959). Attacks on linking. *International Journal of Psychoanalysis*, 40, 308-315.
- Bion, W. R. (1963). *Elements of psychoanalysis*. Heinemann.
- Bion, W. R. (1970). *Attention and interpretation*. Tavistock.
- Bor, J., Venkataramani, A. S., Williams, D. R. y Tsai, A. C. (2018). Police killings and their spillover effects on the mental health of black Americans: A population-based, quasi-experimental study. *The Lancet*, 392, 302-310.
- Bradford, E. (1981). *Hannibal*. Dorset.
- Brody, G. H., Chen, Y.-F., Murray, V. M., Ge, X., Simons, R. L., Gibbons, F. X., Gerrard, M. y Cutrona, C. E. (2006). Perceived discrimination and the adjustment of African American youths: A five-year longitudinal analysis with contextual modification effects. *Child Development*, 77, 1170-1189.
- Chandler, W. B. (1988). Hannibal: Nemesis of Rome. En I. van Sertima (ed.), *Great black leaders: Ancient and modern* (pp. 282-321). Transaction.
- Davis, K. L. Y Montag, C. (2019). Selected principles of Pankseppian affective neuroscience. *Frontiers in Neuroscience*, 12. <https://www.frontiersin.org/journals/neuroscience/articles/10.3389/fnins.2018.01025/full>
- Donavuer, F. (1932). *Swords against Carthage*. Biblio & Tannen.
- Douglass, F. (1950). The meaning of July Fourth for the negro: Speech at Rochester, New York, July 5, 1852. En P. S. Foner (ed.), *The life and writings of Frederick Douglass: The Pre-civil war decade* (pp. 181-204). International Publishers. (Trabajo original publicado en 1852).
- Downs, J. (2012). *Sick from freedom: African-American illness and suffering during the civil war and reconstruction*. Oxford University.
- Editores de History.com (6 de agosto de 2020). (Trabajo original publicado el 2 de diciembre de 2009). The Red Summer of 1919. *History.com*. <https://www.history.com/topics/black-history/chicago-race-riot-of-1919>
- Erikson, E. H. Y Newton, H. (1973). *In search of common ground: Conversations with Erik Erikson and Huey Newton*. Norton.
- Fanon, F. (2004). *The wretched of the Earth* (R. Philcox, trad.). Grove. (Trabajo original publicado en 1963).
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks* (R. Philcox, trad.). Grove. (Trabajo original publicado en 1952).
- Freud, A. y Burlingham, D. T. (1944). *War and children*. International Universities. (Trabajo original publicado en 1942).
- Freud, S. (1999a). A disturbance of memory on the Acropolis. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 22, pp. 239-248). (Trabajo original publicado en 1936).

- Freud, S. (1999b). Beyond the pleasure principle. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 7-64). (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1999c). Civilization and its discontents. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 64-145). (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (1999d). Totem and taboo: Some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 12, pp. 1-161). (Trabajo original publicado en 1912-1913).
- Friedman, P. (1949). Some aspects of concentration camp psychology. *American Journal of Psychiatry*, 105, 601-605.
- Gamble, V. N. (2010). There wasn't a lot of comfort in those days: African Americans, public health, and the 1918 influenza epidemic. *Public Health Report*, 125(supl. 3), 114-122.
- Gay, P. (1988). *Freud: A life for our time*. Norton.
- Gilman, S. (1991). *The jew's body*. Routledge.
- Gilman, S. (1993). *Freud, race, and gender*. Princeton University.
- Grier, W. y Cobbs, P. (1968). *Black rage*. Basic Books.
- Hardy, K. V. (2013). Healing the hidden wounds of racial trauma. *Reclaiming Children & Youth*, 22, 24-28.
- Hardy, K. V. (2019). Toward a psychology of the oppressed: Understanding the invisible wounds of trauma. En M. McGoldrick y K. V. Hardy (ed.), *Re-visioning family therapy: Addressing diversity in clinical practice* (pp. 133-149). Guilford.
- Hardy, K. V. y Laszloffy, T. A. (1995). Therapy with African Americans and the phenomenon of rage. *Psychotherapy in Practice*, 1(4), 57-70.
- Hardy, K. V. y Qureshi, M. E. (2012). Devaluation, loss, and rage: A postscript to urban African American youth with substance abuse. *Alcoholism Treatment Quarterly*, 30, 326-342.
- Hart, A. (2019). The discriminatory gesture: A psychoanalytic consideration of posttraumatic reactions to incidents of racial discrimination. *Psychoanalytic Social Work*, 26, 5-24.
- Hart, A. (2023). Thinking clinically about post-traumatic reactions to racial trauma. En B. J. Stoute y M. Slevin (ed.), *The trauma of racism: Lessons from the therapeutic encounter* (cap. 7). Routledge.
- Hirschberger, G. (2018). Collective trauma and the social construction of meaning. *Frontiers in Psychology*, 9. <https://www.frontiersin.org/journals/psychology/articles/10.3389/fpsyg.2018.01441/full>
- Hogarth, R. (2019a). A contemporary black perspective on the 1793 yellow fever epidemic in Philadelphia. *American Journal of Public Health*, 109, 1337-1338.
- Hogarth, R. (2019b). The myth of innate racial differences between white and black people's bodies: Lessons from the yellow fever epidemic in Philadelphia, Pennsylvania. *American Journal of Public Health*, 109, 1339-1341.
- Holmes, D. E. (2006). The wrecking effects of race and social class on self and success. *Psychoanalytic Quarterly*, 75, 215-235.
- Holmes, D. E. (2016). "I knew that my mind could take me anywhere": Psychoanalytic reflections on the dignity of African Americans living in a racist society. En S. Levine (ed.), *Dignity matters*, (pp. 119-140). Karnac.
- King, M. L., Jr. (27 de octubre de 1957). Interview with Martin Agronsky: Nonviolence is the most powerful weapon. *Look Here* (NBC).
- King, M. L., Jr. (27 de septiembre de 1966). Interview with Mike Wallace. *Sixty Minutes* (CBS).
- Kurosawa, A. (director) (1950). *Rashōmon* [película]. Daiei Film.
- Levenson, E. (30 de marzo de 2021). Former officer knelt on George Floyd for 9 minutes and 29 seconds – not the infamous 8:46. *CNN*. <https://edition.cnn.com/2021/03/29/us/george-floyd-timing-929-846/index.html>
- McKay, C. (1953). If we must die. En C. McKay, *Selected Poems of Claude McKay* (p. 36). Bookman Associates. (Trabajo original publicado en 1919).
- Moskowitz, M. (1995). Ethnicity and the fantasy of ethnicity. *Psychoanalytic Psychology*, 12, 547-555.
- Panksepp, J. (2005). Affective consciousness: Core emotional feelings in animals and humans. *Consciousness & Cognition*, 14, 30-80.
- Phillips, A. (1988). *Winnicott*. Fontana.
- Platt, M., Barton, J. y Freyd, J. J. (2009). A betrayal trauma perspective on domestic violence. En E. Stark y E. S. Buzawa (ed.), *Violence against women in families and relationships: Victimization and the community response* (pp. 185-207). Praeger.
- Powell, D. R. (2020). From the sunken place to the shitty place: The film *Get out*, psychic emancipation and modern race relations from a psychoanalytic point of view. *Psychoanalytic Quarterly*, 89, 415-445.
- Roberts, D. y Rollins, O. (2020). Why sociology matters to race and bio-social science. *Annual Review of Sociology*, 46, 195-214.
- Shay, J. (1994). *Achilles in Vietnam: Combat trauma and the undoing of character*. Maxwell Macmillan International.
- Shay, J. (2014). Moral injury. *Psychoanalytic Psychology*, 31, 182-191.
- Socarides, C. F. y Volkan, V. D. (ed.) (1992). *The homosexualities and the therapeutic process*. International Universities.
- Solms, M. (2020). Emotional drives and their place in human development. *Yellowbrick Journal of Emerging Adulthood*, 7, 4-10.
- Stoute, B. J. (2019). Racial socialization and thwarted mentalization: Psychoanalytic reflections from the lived experience of James Baldwin's America. *American Imago*, 76, 335-357.
- Stoute, B. J. (2023). How our mind becomes racialized: Implications for the therapeutic encounter. En G. O. Gabbard y H. Crisp (ed.), *Textbook of psychotherapeutic treatments: Second edition* (cap. 26). American Psychiatric Association.
- Todorov, A. y Bargh, J. A. (2002). Automatic sources of aggression. *Aggression & Violent Behavior*, 7, 53-68.
- Viboud, C. y Lessler, J. (2018). The 1918 influenza pandemic: Looking back, looking forward. *American Journal of Epidemiology*, 187, 2493-2497.
- Volkan, V., Ast, G. A. y Greer, W. F., Jr. (2002). *The Third Reich in the unconscious*. Routledge.
- Wilkerson, I. (2020). *Caste: The origins of our discontents*. Random House.
- Winnicott, D. W. (1967). The location of cultural experience. *International Journal of Psychoanalysis*, 48, 368-372.

Recibido: 09/04/2024 - Aprobado: 27/05/2024

Traducción del inglés: Luisa Marques Berrutti



El Extranjero

La tolerancia como síntoma

*Yo quisiera que no soportaseis a ninguna clase de prójimo
ni a sus vecinos; así tendríais que crear, sacándolo de
vosotros mismos, vuestro amigo y su corazón exuberante.*

Friedrich Nietzsche, 1883

Sucede en numerosas ocasiones que comprendemos una situación en la que estamos involucrados basándonos en ideas demasiado abstractas. Recurrimos a modelos conocidos, a formas de pensamiento en las que tenemos confianza, insistimos aun más en generalidades que nos parecen evidentes cuando estamos en crisis, y así nos encontramos desencaminados si es que pretendemos realmente problematizar y transformar esas situaciones. Y si el pensamiento abstracto se encuentra con lo que se presenta como moralmente intachable, entonces el riesgo es doble.

Atravesamos una época que parece estar signada en el registro político-afectivo, a nivel mundial, por el avance de las denominadas *nuevas derechas* o *neofascismos*. En nuestra región, las figuras de Bolsonaro y Milei emergieron como líderes triunfantes en procesos electorales democráticos dispuestos a encarnar y llevar al límite la crisis de las democracias contemporáneas. Parecen haber surgido y ser sostenidos por fanatismos de raigambre conservadora-religiosa, pero también por un credo capitalista incapaz de tolerar cualquier tipo de discurso o práctica que ponga en duda los dogmas fundamentales de la acumulación privada de capital. Proliferan los denominados “discursos de odio”, que se abaten sobre las posiciones progresistas, los feminismos, las militancias LGTBIQ o los sindicatos.

En este contexto, echar mano del discurso de la *tolerancia* y abogar por su restauración puede ser un gesto automatizado que quizás debamos revisar. En primer lugar, porque suele establecerse en el cruce de un moralismo y una afirmación general: “debemos ser más tolerantes”, como una suerte de imperativo categórico válido para todo tiempo y situación. En segundo lugar, porque usualmente señala a los otros como *intolerantes*, y evita así el examen de la propia intolerancia. ¿Por qué deberíamos realizar este examen? No para cumplir con el imperativo que manda eliminar todo conato de intolerancia, esta vez oculta en nosotros mismos, sino para poder comprender sus manifestaciones y lo que puedan llegar a indicar.

Para que tal ejercicio sea posible, el primer paso es salir del refugio de la demonización genérica de la intolerancia. De hecho, una oportunidad cercana se presenta en la conocida paradoja que aqueja a su aplicación universal: ¿Debemos tolerar también a los intolerantes, a los violentos, a quienes abierta y explícitamente intentan atacar los principios mismos

del encuentro respetuoso en la pluralidad? ¿Debemos dar la bienvenida a todas las ideas; debemos valorar y respetar las expresiones fanáticas de racismos, clasismos, machismos que legitiman o directamente producen discriminaciones e injusticias? Llegados a este interrogante, la idea abstracta de la tolerancia se muerde su propia cola. Pero no es necesario realizar ese ejercicio para sostener que existe, para nosotros, lo intolerable.

A comienzos de la década de 1970, se creaba en Francia el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), con Michel Foucault como figura central, pero concebido sobre todo como una organización para permitir que las personas encarceladas y sus familiares pudieran dar a conocer sus voces, sus ideas y sus reclamos. *Intolerable* era el nombre de la publicación del GIP en la que se denunciaban las condiciones de reclusión y el carácter político de las persecuciones. En el manifiesto fundacional del grupo leemos: “Son intolerables: los tribunales, la policía, los hospitales, los manicomios, la escuela, el servicio militar, la prensa, la tele, el Estado” (Eribon, 1989/2011, p. 277).

¿Puede ocurrir que, en determinadas ocasiones, la afirmación de lo que resulta intolerable se constituya en síntoma de una vitalidad que es necesario cultivar? ¿Puede, por el contrario, la universalización de una política de la tolerancia ser síntoma de una defección ante las tensiones propias de la existencia? Siguiendo una impronta nietzscheana y negando las veleidades de un universal de la tolerancia, se trata de pensar hasta qué punto la tradición de la tolerancia puede albergar fuerzas reactivas para así comprender mejor la compleja situación que atravesamos.

Realicemos con ese fin un pequeño recorrido genealógico. La palabra latina *tolerare* (sostener, soportar) tiene raíces romanas y afluentes conceptuales cristianas; hay un universalismo subyacente en la posibilidad de soportar a todo otro. Pero la tolerancia como articuladora social va a terminar de ocupar un lugar central en la Modernidad, durante el proceso de consolidación de la burguesía desde el siglo XVII hasta el XIX. En ese contexto, sobresalen pensadores como John Locke en la tradición inglesa liberal, Voltaire en la Ilustración francesa y John Stuart Mill en el liberalismo utilitarista decimonónico.

En el primer caso, uno de los fundadores del liberalismo jurídico-político, publica un ensayo y varias cartas sobre la tolerancia hacia finales del siglo XVII. Tienen como finalidad apoyar el fin de las persecuciones y las guerras religiosas. En este sentido, Locke (1689/1999) afirma que

el cuidado de las almas no está encomendado al magistrado civil ni a ningún otro hombre. No le está encomendado por Dios, porque no parece que Dios haya dado nunca a ningún hombre suficiente autoridad sobre otro como para obligarlo a abrazar su religión. Tampoco puede tal poder ser conferido al magistrado por los hombres, porque nadie puede abandonar a tal extremo el cuidado de su propia salvación como para adoptar por obligación el culto a la fe que otro hombre, ya sea príncipe o súbdito, le imponga. Nadie puede, aunque quiera, conformar su fe a los dictados de otra persona. Es la fe la que da fuerza y eficacia a la verdadera religión que nos trae la salvación. Cualquiera que sea la profesión de fe que hagamos, cualquiera que sea el culto exterior a que nos ajustemos, si no estamos completamente convencidos en nuestra alma de que la una es verdad y el otro es agradable a Dios, tal profesión y tal culto, lejos de ser un avance, serán un obstáculo para nuestra salvación. (p. 67)

* Profesor de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de San Martín.

Lo que vemos aquí es un proceso de interiorización de la experiencia religiosa que permite desenganchar la obediencia exterior (pública, política) del fuero interno, de la creencia individual. No tiene sentido obligar a nadie a practicar tal o cual culto porque solamente la autonomía individual puede estar al servicio de la propia salvación. Se trata de un proceso de privatización del fenómeno religioso, que comienza a declinar su función de religación social.

Casi un siglo más tarde, Voltaire publica su *Tratado sobre la tolerancia* (1763/2016), cuyo núcleo parte de premisas cercanas a las de Locke:

El derecho humano no puede estar basado en ningún caso más que sobre este derecho natural; y el gran principio, el principio universal de uno y otro es, en toda la tierra: “No hagas lo que no quisieras que te hagan”. No se comprende, por lo tanto, según tal principio, que un hombre pueda decir a otro: “Cree lo que yo creo o perecerás”. (p. 45)

Se trata de impedir que alguien deba tener tales creencias por la fuerza. Cuando este tipo de prácticas fanáticas y violentas se imponen, entonces estamos frente a actos intolerantes, más propios de fieras que de hombres:

El derecho de la intolerancia es, por lo tanto, absurdo y bárbaro: es el derecho de los tigres, y es mucho más horrible, porque los tigres sólo matan para comer, y nosotros nos hemos exterminado por unos párrafos. (p. 46)

Es evidente también aquí la función pacificadora de la tolerancia enlazada con el universalismo de la razón, condición necesaria para la convivencia que acabe con las guerras civiles.

Un espíritu compartido podemos encontrar aún en el siglo XIX, en *Sobre la libertad*, del filósofo utilitarista John Stuart Mill (1859/2001). Su intención es, sobre todo, defender la libertad de pensamiento y expresión. Sostiene la importancia de la efectiva existencia de una pluralidad de voces como forma de evitar los dogmatismos. En una época en la que las persecuciones religiosas no preocupan como lo han hecho dos siglos atrás, el peligro de la intolerancia es, entre otros, la imposibilidad de las discusiones francas y el abandono del terreno de disputa público:

Nuestra intolerancia, puramente social, no mata a nadie, no extirpa ningún modo de pensar; pero induce a los hombres a ocultar sus opiniones o a abstenerse de cualquier esfuerzo activo por propagarlas. Las opiniones heréticas, entre nosotros, no ganan, ni incluso pierden, gran terreno en cada década o en cada generación; pero jamás brillan con un resplandor vivo, y continúan incubándose en el reducido círculo de pensadores y sabios donde tuvieron su nacimiento, sin extender jamás su luz, falsa o verdadera, sobre los problemas generales de la humanidad. Y así se va sosteniendo un cierto estado de cosas muy deseable para ciertos espíritus, ya que mantiene las opiniones preponderantes en una calma aparente, sin la ceremonia fastidiosa de tener que reducir a nadie a la enmienda o al calabozo, en tanto que no impide en absoluto el uso de la razón a los disidentes tocados de la enfermedad de pensar; plan éste muy propio para mantener la paz en el mundo intelectual y para dejar que las cosas marchen poco más o menos como lo hacían antes. Pero el precio de esta clase de pacificación es el sacrificio completo de todo el coraje moral del espíritu humano. (p. 48)

A pesar de las diferencias epocales y conceptuales entre estas defensas modernas de la tolerancia, hay un fondo común universalista, racional, igualitario, liberal en ellas. Hay una figuración de un tipo de sujeto capaz de ser dueño de sí, no agresivo, pero aun así firme sostenedor de sus convicciones y dispuesto a defenderlas. Contamos aquí con dos elementos para lo que nos interesa: tener la capacidad de evaluar los modos en los que *tolerancia e intolerancia* son invocados y practicados en nuestra encrucijada. El primer aspecto refiere a la necesidad de revisar críticamente este ideal de la subjetividad moderna, transparente, individualista, cuyos conflictos con los otros intentan ser neutralizados mediante un proceso de internalización. El segundo aspecto requiere revisar si el uso de la *tolerancia* como imperativo no se convirtió en una coartada para no tener que sostener ya ninguna idea. En su apogeo moderno se trataba, al contrario, de proteger la posibilidad de expresar determinadas ideas en las que se creía firmemente, sin ser perseguido o violentado. Es necesario pensar, honestamente, si la apelación a la tolerancia no ha sufrido un desplazamiento que permite el refugio del cinismo y la hipocresía de quienes, en última instancia, apenas están interesados en sostener honestamente una idea.

Quizás, más que una herramienta de convivencia entre individuos o grupos con posiciones diferentes, la tolerancia ha actuado sobre todo en el interior de los individuos, como una forma de embellecer o maquillar moralmente el hecho de ya no tener posición alguna. Así afirma Nietzsche (1889/2013): “No cabe duda de que hoy es posible un número mucho mayor de convicciones que en otro tiempo: posible, es decir, permitido, es decir, *inocuo*. De ahí surge la tolerancia para consigo mismo” (p. 123). Para la hipocresía auténtica hay que verse forzado a simular una fe cuando se tiene otra, pero hoy en día todo el mundo se desprende fácilmente de su fe o tiene varias a la vez, y su incompatibilidad parece no tener la menor importancia. Nietzsche ataca la “tolerancia para consigo mismo” que implica la convivencia pacífica de varias convicciones porque, para que ello sea posible, deben ser todas muy débiles.

En este punto la tolerancia aparece como un refugio para el relativismo. Todo es recibo de igual modo, lo único que cuenta es la variedad, la acumulación, la pluralidad de voces neutrales. Lo que esta disposición oculta es que ya no se sabe juzgar, seleccionar, componer, discriminar. En última instancia, no hay nada que incomode, que amenace, que sea disruptivo para la identidad o el modo de vida individual o colectivo.

Darse por satisfecho con los hombres, tener casa abierta en el propio corazón, eso es liberal, pero es nada más que liberal. A los corazones que son capaces de una hospitalidad *aristocrática* se los reconoce en las muchas ventanas cubiertas con cortinas y en los muchos postigos cerrados: sus mejores habitaciones las tienen vacías. ¿Por qué? – Porque aguardan huéspedes con los que uno *no* “se da por satisfecho”. (p. 131)

Esta referencia nietzscheana a la hospitalidad es importante porque se trata de un tipo de relación con el otro distinta a la de la tolerancia. La pregunta por la hospitalidad es una pregunta por el otro en tanto extraño, es una interrogación por lo extranjero, por lo diferente. Implica una problematización del estatuto de ese otro y de la relación que tiene conmigo, por cómo lo recibo, por las posibilidades de que ese otro me modifique o me trastoque. El problema de la hospitalidad aparece desde muy antiguo en relación con los viajes, como se puede ver en la *Odisea* de Homero. Era necesario que hubieran reglas de hospitalidad para los extranjeros que aparecían a nuestras puertas.



Angélica Das
Soy-Adolescente-Y-que-Mas. 2048 cm. x 1638 cm.
 01 diciembre - 31 diciembre 2022. Madrid España

Jacques Derrida (Derrida y Dufourmantelle, 1997/2000) profundizó su análisis en una línea que articula a Emmanuel Lévinas con Friedrich Nietzsche, haciendo énfasis en la reducción de lo otro a lo mismo.

La pregunta de la hospitalidad comienza ahí: ¿debemos exigir al extranjero comprendernos, hablar nuestra lengua, en todos los sentidos del término, en todas sus extensiones posibles, antes y a fin de poder acogerlo entre nosotros? Si ya hablase nuestra lengua, con todo lo que esto implica, si ya compartiésemos todo lo que se comparte con una lengua ¿sería el extranjero todavía un extranjero y podríamos hablar respecto de él de asilo o de hospitalidad? (p. 21)

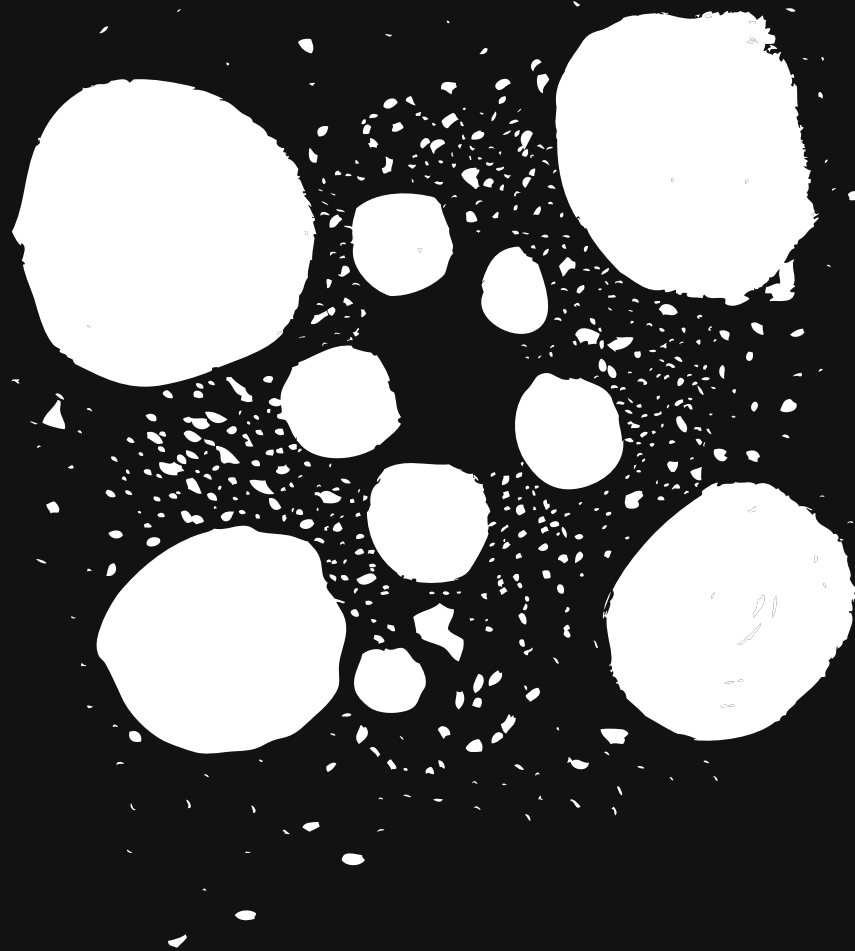
La tolerancia aparece entonces como un tipo de hospitalidad condicionada que me mantiene a salvo del carácter amenazante de lo radicalmente otro. Ambos nos salvamos

en tanto no nos mezclamos, nos mantenemos incontaminados. La tolerancia se despliega bajo la lógica de la invitación, de la soberanía intocada, de la conservación de la propia identidad respecto a la posibilidad de su desapropiación. El espectro, en cambio, llega bajo la lógica de la visitación, del asedio. No plantea una falsa paz, como la tolerancia; no pretende eliminar una amenaza que no es solucionable.

No se trata de negar toda importancia al llamado a la tolerancia, sino de ser capaces de comprender sus límites y los modos mediante los que, en ocasiones, puede ocultar una reducción de la otredad y ser síntoma también de un relativismo que bien puede ser funcional en épocas de descreimiento y desorientación como las que atravesamos. Si no somos capaces de distinguir entre la tolerancia como síntoma de debilitamiento de los modos de vida que somos capaces de crear y su utilización al servicio de la proliferación de estos modos de vida, entonces no debe sorprendernos el florecimiento de posicionamientos reaccionarios y de la seducción que ellos ejercen. Al fin, un “sí” y un “no”, en lugar de un “lo mismo da” cobijado bajo el manto de la tolerancia.

Referencias

- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000). *La hospitalidad*. De la Flor. (Trabajo original publicado en 1997).
- Eribon, D. (2011). *Michel Foucault*. Flammarion. (Trabajo original publicado en 1989).
- Locke, J. (1999). Carta sobre la tolerancia. En C. Mellizo (trad.), *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1689).
- Nietzsche, F. (1993). *Así habló Zaratustra*. Altaya. (Trabajo original publicado en 1883).
- Nietzsche, F. (2013). *Crepúsculo de los ídolos*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1889).
- Stuart Mill, J. (2001). *Sobre la libertad*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1859).
- Voltaire (2016). *Tratado sobre la tolerancia*. Diada. (Trabajo original publicado en 1763)



Vórtice:
Indiferencia

Indiferencia

*Lo común es, ante todo,
una cuestión de institución y gobierno.*
Pierre Dardot y Christian Laval

No parece tener mucho sentido pensar en la indiferencia cuando tantas situaciones se producen en el mundo, cuando tanta información nos llega desde tantos lugares y medios, principalmente *online*, como si fuera difícil resistirse a esas incitaciones (¿ese bombardeo sería demasiado fuerte en estos momentos?). ¿Pero será por eso que un estado de indiferencia acaba surgiendo como defensa contra el exceso, contra el dolor?

En *Estudios sobre la histeria*, en el caso clínico de Elisabeth von R., Freud (1893-1895/1992) no pudo dejar de ver la *belle indifférence*, típica de la histeria: a pesar de sentir dolores de naturaleza incierta, la paciente mantenía un semblante alegre. ¿Cuántos padecimientos vemos hoy en la clínica, mucho más difíciles, de trasfondo narcisista, con pacientes que se muestran más fríos y llenos de desprecio?

La indiferencia es la expresión más terrible del desamor. La oposición tiene una función en la vida pulsional: el amor puede transformarse en odio, y una de las oposiciones al amar es la indiferencia; cuando el sujeto/yo está lleno de sí, envuelto en sus propios placeres, el mundo externo le es indiferente (Freud, 1915/2013).

En “Sólo le pido a Dios” el cantante y compositor León Gieco (1979) presenta la poesía como canción contra la indiferencia, un pedido que nos convoca al movimiento de hacer lo

posible para que el dolor, la injusticia, la guerra y el futuro no nos sean indiferentes.

Gieco y Freud tenían razón al pensar en los efectos nefastos de la indiferencia, teniendo en cuenta la alteración narcisista más allá del mantenimiento de la vida, muchas veces maligna tanto en relación con uno mismo como en relación con el otro, particularmente cuando las diferencias son vistas como descalificaciones, con indiferencia, como vemos en muchos ámbitos del mundo actual.

Es con esa inquietud que nos preguntamos y los invitamos a pensar sobre cómo nos estamos posicionando como psicoanalistas en la clínica, dentro y fuera del consultorio, en relación con esas emergencias observadas en el campo de la vida social y política. Consideramos que enfrentar esa problemática en el quehacer propio del psicoanálisis es una tarea inevitable en la que tenemos que comenzar a trabajar.

Así, los autores invitados nos han brindado una rica variedad de puntos de vista sobre el tema *Indiferencia*.

Adrián Liberman L. (Venezuela), “La indiferencia del psicoanalista: Traición a sí mismo”. El autor nos invita a pensar sobre la indiferencia como uno de los síntomas contemporáneos de la banalización del sufrimiento ajeno. Reflexiona sobre las instituciones psicoanalíticas, sus miembros y la manera en que nosotros, psicoanalistas, estamos involucrados hoy con las formas y fuentes de sufrimiento social.

María Julia Ardito (Perú), “Palabras proscritas”. La autora muestra su intención de sacar del exilio, de la indiferencia, el dolor de

mujeres que viven en un centro penitenciario femenino, haciendo surgir por vía poética la esperanza, las palabras de Milagros.

Maria Luiza Gastal (Brasil), “Duelo, desmentida e indiferencia por el mundo que se despedaza”. La autora presenta reflexiones acerca de la indiferencia ante el impacto de los cambios climáticos y ambientales. A través de ejemplos y referencias teóricas, señala la falta de acción frente a los signos crecientes de destrucción.

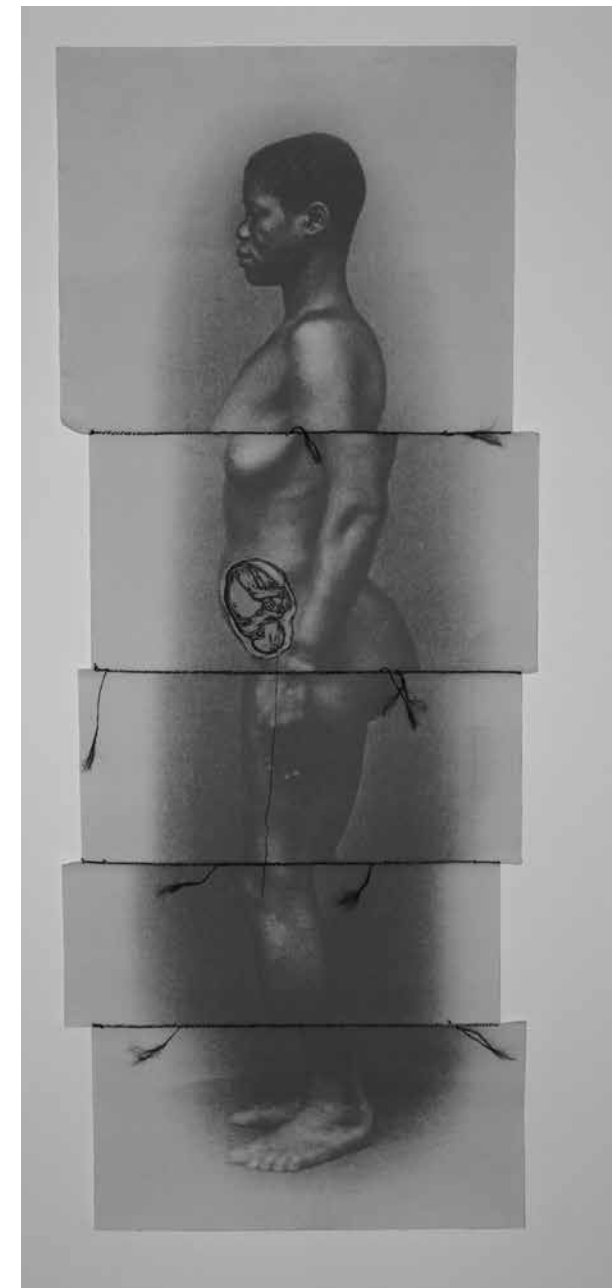
Luis Grieco (Uruguay), “Indiferencia y hospitalidad”. El autor propone articulaciones intertextuales partiendo de la *in-diferencia* a la hospitalidad, pasando por autores que van de Freud a Derrida.

Juan Telles y Larissa Albertino (Brasil), “La *belle indifférence* de la blanquitud en los institutos de formación psicoanalítica”. Los autores abordan una cuestión emergente en nuestras sociedades, a saber, la implementación del Programa Social-Racial de acceso a la formación psicoanalítica, destacando las tensiones institucionales a partir de la blanquitud.

Referencias

- Dardot, P. y Laval, C. (2017). *Comum: Ensaio sobre a revolução no século XXI* (M. Echalar, trad.). Boitempo. (Trabajo original publicado en 2014).
- Freud, S. (2013). *As pulsões e seus destinos* (P. H. Tavares, trad.). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. y Breuer, J. (2016). Estudios sobre a histeria. En L. Barreto (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1893-1895).
- Gieco, L. (1979). Sólo le pido a Dios [canción]. En 4º LP. Sazam.

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti



Rosana Paulino
Assentamento (2013)

Instalación; impresión digital sobre tela, dibujo, linóleo, costura, bordado, madera, arcilla de papel y video. Telas: 180 x 68 cm cada una; fardos de manos: 120 x 80 x 75 cm; monitores: 23,2 x 5,4 x 17 cm; manos: 35 x 10 x 9 cm cada una; esteras: 155 x 55 x 2,5 cm; palés: 120 x 80 x 16 cm; video: *Mar distante*, 22 min. Colección privada. Crédito de la foto: Isabella Matheus.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

La indiferencia del psicoanalista: Traición a sí mismo

El encogimiento de hombros se ha convertido en la respuesta más común frente al prójimo y su dolor. Hay hoy un abismo entre la experiencia de malestar, injusticia, explotación o tristeza vividas por el otro, y el impacto (o más bien la ausencia del mismo) en la psique de aquellos que se enteran de ello. El sufrimiento ha perdido su cualidad de inquietar, conmover, indignar, para volverse vacío. Se ha trasladado en entretenimiento, en fugaz evento,

mercancía para distraerse, para ser consumida rápidamente y olvidada. Quizás porque hoy, como nunca antes, tenemos formas de *saber* del dolor ajeno en cantidades y velocidades que abruma las posibilidades del Yo de elaborar lo percibido.

Lo anterior aparece como síntoma, defensa y, más ominosamente, como estructura en el consultorio del analista. Pero también en el seno de las agrupaciones psicoanalíticas o en



Rosana Paulino
Garça-branca (2023)

De la serie *Mangue*. Grafito, acrílico y pigmento natural, sobre lienzo, 267 x 559 cm. Colección privada. Crédito de la foto: Bruno Leão.

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

practicantes del Inconsciente que sostienen una disociación entre el *adentro* del ejercicio diario del psicoanálisis y el *afuera* del entorno social y cultural en el que están inmersos.

Me refiero a un terreno poco transitado, que es el efecto ominoso que ciertos ideales acerca de lo que es la especificidad de la práctica analítica y del ejercicio de la profesión tiene sobre la indiferencia como síntoma compartido. Parte del imaginario del discorrir de la vida del analista en su cotidianidad, construida en entornos urbanos occidentales y de *clase media*, configuró la idea de un sujeto abocado diariamente a la atención del sufrimiento individual, sin ecos que lo distraigan. Individuos y asociaciones construyeron un divorcio falaz entre el *adentro* del consultorio, terreno de la clínica, y el *afuera*, social o cultural, y por ende ajeno al ángulo de conveniencia del psicoanálisis. Separación insostenible que se derrumba cada vez que una crisis revienta las puertas del consultorio en forma de pandemias, inflación, miseria o colapso del estado de derecho, obligando (ojalá) a preguntarse qué pasa, pero que insiste, asombrosamente, quizás como forma defensiva de mantener una cohesión imaginaria en la práctica de un oficio, una que tiene como prenda la reticencia a prestar oídos y palabras para la denuncia de la injusticia, la pobreza, el exilio forzoso, la ignominia y la explotación que unos ejercen sobre otros. Esa renuencia, en parte inconsciente y en parte no, hace del analista que la sostiene un traficante de palabras, no un continuador del gesto freudiano que es, entre otros, uno de cuestionamiento e indignación. Esto último, pues me aventuro a pensar en la estela de lo sostenido por Roudinesco (2014): que la invención del psicoanálisis tuvo que ver con un deseo de dotar el sufrimiento psíquico de dignidad. Proponer colocar el oído allí donde se ponía el corsé, el fármaco, las correas que inmovilizaban a la histérica o al “loco”, respondió a algo más que a una cuestión metodológica. El inicio y el desarrollo del psicoa-

nálisis fue la puesta en acto de la compasión y prestar oído allí donde la opresión colocaba el sufrimiento emocional en el asilo, el manicomio o la cárcel (Mannoni, 1979/1996). Fue una quiebra de picas por cambiar lo insoponible del dolor del otro en modos de tratarlo que no fueran continuadores de sus causas, de tornar el maltrato en formas de restablecer lo que hay de humano en cada padecer.

En este orden de cosas, practicar el psicoanálisis implica conmoverse con el relato del analizante, lo que siente que le hicieron y no puede decir o lo que quiere decir, y no puede hacerlo (Laurent, 2004/2 de septiembre de 2006). Aunque sea neutro y abstinento en lo técnico, el analista no tiene permitida la indiferencia ante los horrores que oye.

Como practicante de una ética del deseo, el psicoanalista está obligado, como corolario de ella, al concernimiento por lo que los humanos se hacen entre sí. Ejemplo de ello, entre otros, es la denuncia de la pobreza como violencia, como situación existencial cuya cronificación es a veces factor principal de la causación del sufrimiento psíquico, y no tanto los avatares de la sexualidad infantil reprimida o forcluida. Entender y denunciar la pobreza, con sus constelaciones de padecimientos, como el maltrato de unos pocos hacia unos muchos. Y así con todas las variantes de la infamia de las que tomamos noticia, pero no siempre conciencia.

Lo expuesto me impulsa a decir que el psicoanálisis y sus practicantes, para ser coherentes, están obligados a hacer presencia en la plaza pública. Ser ciudadanos en el sentido que los griegos lo entendían para denunciar la barbarie y velar por la palabra como lazo y forma de resolución de los conflictos. Si por algunas veleidades del oficio y su característica de intimidad o por las formas que toman las maneras de agruparse gremialmente se disocia lo privado de lo público, nos pervertimos. O nos alienamos, volviéndonos culturalmente irrelevantes.

Si al Mal se le contraponen la indiferencia, la palabra desaparece y la inhumanidad y la locura toman el espacio común.

Por ello, la dimensión social del psicoanálisis, que tanto escozor causa en algunas pieles, no es un *resto mal analizado* de algunos, sino la consecuencia lógica del gesto fundador freudiano.

Sin embargo, en aras de rescatarme de los peligros de la idealización o la negación maníaca, y para obtener una visión realista del asunto, es preciso insertar otros aspectos. Como, por ejemplo, que la historia institucional del psicoanálisis es pródiga en expulsiones y “excomuniones” de algunos que se expresaron vehementemente (demasiado, quizás) acerca del manifestarse sobre el malestar social. Casos como los de Reich, Fromm, Szasz y los grupos argentinos Plataforma y Documento, con sus matices, muestran que al *establishment* analítico el compromiso le parece bien mientras no sea demasiado estridente...

Ello resalta un fenómeno que a menudo se soslaya: el de la naturaleza intrínsecamente *conservadora* que tiene la institucionalización del psicoanálisis. Devenida en síntoma y resistencia al mismo tiempo, nuestras instituciones estimulan la pasión cuestionadora, siempre que esta sea una que ellas puedan *regular*...

Para finalizar, la “banalidad del mal” que describía Arendt (1963/2003), la indiferencia que retratan Weil (1934/2015) o Camus (1947/2005) no son solo padecimientos epocales, manifestaciones de la subjetividad actuales, son maneras sintomáticas de resolver lo abrumante que resulta la insistencia de la Maldad. Y como síntoma, resuelve y perpetúa a la vez.

La indiferencia es una peste silente que invoca al silencio.

Y en cuanto a los psicoanalistas, los que optan por no ocuparse activamente de la injusticia que existe frente a sus narices podrán ser honrados técnicos de la cura, pero al precio de pagar con lo que el psicoanálisis tiene en su esencia: ser un bien público, aunque el público no lo sepa...

Referencias

- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Lumen. (Trabajo original publicado en 1963).
- Camus, A. (2005). *La peste*. Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1947).
- Laurent, E. (2 de septiembre de 2006). *Principios rectores del acto analítico*. <http://amp-blog2006.blogspot.com.ar/2006/09/principios-rectores-del-acto-analitico.html> (Trabajo original publicado en 2004).
- Mannoni, M. (1996). *La teoría como ficción: Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*. Crítica. (Trabajo original publicado en 1979).
- Roudinesco, E. (2014). *Sigmund Freud: En su tiempo y en el nuestro*. Penguin Random House.
- Weil, S. (2015). *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1934).

Calibán -
RLP, 22(2),
121-124
2024

María Julia Ardito*

Palabras proscritas

*Esas personas, que se ignoran,
están salvando al mundo.*
Jorge Luis Borges (1981)

Escribir sobre la indiferencia en nuestro que-hacer psicoanalítico me llevó, como primera reacción, a pensar en la indiferencia como mecanismo defensivo ante la embestida omnipresente de la violencia y los dolores sin nombre de los que somos testigos; entonces, esta viene a salvarnos del colapso. Pero cuando me acerqué a la poesía de León Giaco “Solo le pido a Dios” (1979) como un canto contra la indiferencia, esas palabras me conmovieron y desinstalaron mi primera capa protectora. A partir de ahí, comenzaron a surgir imágenes a modo de asociaciones. Comprendí que ese otro modo de acercamiento al tema quizá pueda provocar cierto movimiento y apertura. Entonces me propuse escribir asumiendo este espacio en blanco como vital para permitir que se dibujen otras letras y se escuchen otros cantos que abran al diálogo.

La primera imagen que aparece en mí es la puerta de hierro del penal de mujeres al que asisto estos últimos quince años. Puerta que separa dos mundos. Afuera circula la vida, con su gente, y detrás del muro, las mujeres condenadas. Sin embargo, al estar en ese “a puertas”, en ese espacio de transición, pienso en la fantasía imperante en nuestros contextos de que encerrando, matando o expulsando –o llevando a una isla a algunos–, se libera a la sociedad de las amenazas de destrucción o de la violencia que aniquila.

* Asociación Peruana de Psicoanálisis.

Esa puerta también separa la noción de tiempo. Afuera, en la calle, la aceleración compulsiva por conseguir metas, muchas de sobrevivencia; y del otro lado, “las detenidas”. María dijo en su sesión:

Es como si todo lo de afuera se detuviera aquí dentro. ¿Qué pasará cuando salga a la calle y me encuentre con mi familia? Pero yo no estoy detenida [se ríe]. ¡Qué juego de palabras he hecho! Aquí estoy aprendiendo de mis compañeras e intentando ser una mujer diferente. Cada día hago cosas nuevas. ¡No estoy detenida!

Muchos piensan que en el penal la vida queda entre paréntesis o en suspenso, sometida a las reglas y sentencias. Sin embargo, al mirar el mundo desde esa puerta, pienso que estoy parada en una línea muy tenue de separación. Quizá la vida dentro del penal pueda traer alguna novedad que ayude a rescatarnos de este presente distópico en el que vivimos como humanidad.

Creo que estas mujeres con su voz pueden revelarnos formas creativas de vivir en un mundo deshumanizante sin renunciar a aquella Ítaca que provoca movimiento. Y tal vez estimularnos a abrir nuestra mente para abordar nuevos tópicos.

Decido ir tejiendo en filigrana con las palabras de Milagros (Chávez, 2022), que, después de vivir veintitrés años en el penal, hace pública parte de su narrativa convertida en poesía. La elijo a ella porque ahora su palabra se asocia a un nombre propio sin tantos riesgos. Saldó su deuda y puede exponer su relato, ganando así lo público desde su marginalidad. Pero en su palabra están las voces

de esas tantas a quienes escucho y leo solo cuando atravieso la puerta de hierro.

Muchas veces nos sorprendieron arrancándonos la esperanza sin anestesia pero lo más importante fue aprender a suturar lo descosido, a bordar más sueños y más ilusiones. (p. 18)

La libertad vendrá más temprano que tarde. Que hay que esperarla construyendo, haciendo vida, haciendo historia... vendrá... ese día está cerca. (p. 20)

No ha perdido la esperanza ni la fuerza creativa, aun habiendo vivido en el abismo de la muerte, con la culpa a cuestas, la condena social señalada y sometida a un sistema que boicotea todo intento de subjetivación. “En lugar de desaparecer, nace. ¿Qué ha pasado a una tal criatura, por dónde ha pasado que así ha quedado liberada de la pasividad extrema, del incesante padecer para tornarse en sujeto viviente sin más?” (Duarte, 2020, p. 187).

*Escarbando nuestras manos entre la
amargura de la crisis
Descubrimos dulces salidas
La palabra estaba ahí
Generosa toda
Para que las heridas superficiales sanen
rápido
Y las profundas no se infecten
Entonces
para arrancarme verdades de la lengua
cometí poemas a escondidas
para que sepan que pasé por aquí
y que pasó tanto...
yo escribí (Chávez, 2022, p. 22)*

La escritura –y, de manera particular, la poesía– es lo que las salva. A lo largo de décadas en prisión, volcar en palabras lo vivido les permite pasar las fronteras del sentido y asumir el día a día; pueden nombrarse. Después de muchos años, lograron acceder a lápiz y papel, mientras tanto:

*Alguna vez lo hice
Con mis grilletes
Luego con la punta roma de una aguja
Con un palillo de tejer
Otras y con mucha suerte
Con el vestido afilado de un mejillón.
Los convertí en mi grafito
Cincelando pedazos de concreto
Cual animal salvaje en medio de la jungla
Sella en las rocas de las cuevas
Su territorio y su existencia
(p. 23)*

Para muchas de las mujeres, es la poesía lo que permite decir lo indecible, llorar el dolor sin nombre (Freud, 1915/1992). Es así cómo, en los momentos de oscuridad, no solo renacen, sino que letra a letra van confeccionando su libertad (Duarte 2020).

Escribo

*Escribo con urgencia
Porque el papel pone su hombro
Entrega su mano
Seca mi llanto
Y sonríe conmigo.
[...]
Escribo porque al hacerlo
Mi piel se muda
[...]
Escribo con escalofríos
cuando desgarran mis pellejos
O pellizcan mi alma
Y yo lamo mis heridas.*

*Escribo porque registro el presente
Que tiene raíces
Que aspira un futuro
Y que mañana será historia.
Escribo con el corazón en tajadas
Cuando me indigno
[...]*



Angélica Dass
Humanae

23 de octubre, 2013 - 25 de marzo, 2014. San Pablo, Brasil. PHE São Paulo.

*Escribo muchas veces
Con un hueco en la espalda
Con la mano mordida
Con la requisa de mi sonrisa
Y el epitafio de mis sueños.
[...]*

*Escribo cuando desde mi pecho
Se dispara una voz
Para que mi grito no se ahogue
Para que no me quemé
Y tampoco me ahorque.
Escribo para no morir.
Por eso escribo.
(Chávez, 2022, p. 44)*

Milagros es consciente de la indiferencia social y política que declara inexistentes a tantas vidas condenadas. Por ello puede afirmar que su país no la espera. Sin embargo, cruza la puerta portando la esperanza de que su nueva narrativa sea escuchada.

*Dejo el país de las tinieblas
Y vuelvo al otro
Que me hizo ajena
Y que ahora no me espera.
Llevo los proyectos en la mochila
Y una maleta
Rebalsando los borradores
Con las palabras colgando
De una historia
Escrita sin rencor
Que aspira a ser leída
Al cruzar la frontera,
De dos mundos que son el mismo país.
Mi país.
(p. 54)*

Adentro y afuera del penal, continúa siendo extraña y extranjera. Así, ella como tantas que han atravesado esa puerta salen con la marca de esa nueva identidad que da el exilio (Duarte, 2020).

Como sobrevivientes de sistemas opresores y violentos, quizá nos revelan la necesidad de mantener espacios vitales inviolables, reductos donde podamos seguir

tejiendo, con lo posible de la realidad, nuevos nacimientos. Nos abren los sentidos para despertarnos a las señales del momento oportuno: Kairós. Y apreciar la escritura como vital para hacer el trabajo psíquico de elaboración y de restauración del lazo social. Pero para ello necesitamos reconocer e interpretar la indiferencia como síntoma social –planteado por el psicoanalista Velásquez (2008)– que hace que lo humano llegue a ser irrelevante para otro ser humano –señalado por Freud (1915/1992)– y, por lo tanto, pensarse exento de responsabilidad social.

También nos invitan como psicoanalistas a reconocernos exiliados de mundos que se nos imponen sin nuestro consentimiento y de otros que no nos necesitan o esperan. Nos proponen pensar el exilio como dimensión esencial de la vida humana.

Tal vez nos convocan a desarraigarnos de tantos lugares donde nos hemos afianzado, y desde ciertos márgenes elegir mantener una escucha atenta, captar lo que emerge en medio del caos y la tiniebla, consolidando nuestro estar en espacios de incierta transición.

Atentos, desde allí, a conminar a la indiferencia que nos priva de poder reconocer la provocación del presente como oportunidad, y no solo como amenaza. Recién entonces las palabras proscritas tendrán su lugar de expresión, su salida de la clandestinidad.

Referencias

- Borges, J. L. (1993). Los justos. En J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 4). Círculo de lectores. (Trabajo original publicado en 1981).
- Chávez, M. (2022). *Desde dentro*. Ángeles del Papel.
- Duarte, O. A. (2020). *Una poética del exilio: Hannah Arendt y María Zambrano*. Herder.
- Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Gieco, L. (1979). Solo le pido a Dios [canción]. 4.º L. P. Sazam.
- Velásquez, J. F. (2008). La indiferencia como síntoma social. *Virtualia*, 18. <https://www.revistavirtualia.com/storage/articulos/pdf/AkQzBYtFxS2E44nInIHibu61xwR8oTR-Z7pexhiTZ.pdf>

Calibán -
RLP, 22(2),
125-127
2024

Maria Luiza Gastal*

Duelo, desmentida e indiferencia por el mundo que se despedaza

En *La interpretación de los sueños*, Freud (1900 [1899]/2019) relata el sueño de un hombre que dormía en el dormitorio vecino de aquel en el que su hijo muerto era velado. Se despierta con un sueño en el que el hijo, de pie junto a él, le dice: “Padre, ¿entonces no ves que me abraso?”¹ (p. 587). El cuerpo se estaba, de hecho, quemando, en virtud de una vela que se había caído sobre él mientras la persona que lo cuidaba dormía. La pregunta del hijo surge como una denuncia de que existía en aquel sueño algo más que la realización de deseo: la culpa.

“Padre, ¿entonces no ves que me abraso?” es una pregunta en la que nuestros hijos nos interpelan y que debería despertarnos de nuestra letargia, mientras el cielo cae sobre nuestras cabezas en forma de tempestades, de olas de calor y pandemia, por culpa de nuestras acciones y omisión. Si la culpa no nos despierta, si nuestra aparente indiferencia persiste, ¿cómo despertar?

La tanatóloga Kriss Kevorkian (3 de mayo de 2019) acuñó el término *duelo ambiental*, buscando entender el motivo de nuestra inacción ante las evidencias crecientes de que el cambio climático afecta el planeta y nuestra

psique. Ella sugiere que la motivación real para la acción dependerá de reconocer nuestro *duelo ambiental*, pero no tenemos un léxico análogo al del duelo humano para hablar de la pérdida de nuestro mundo natural o de la sensación angustiante de ver ballenas encalladas o las patas quemadas de un jaguar en el Pantanal incendiado. El duelo por esos eventos, dice ella, es un *duelo desprivilegiado*, nombre dado por otro gerontólogo, Ken Doka, al duelo no reconocido o invalidado como resultante de suicidio o aborto.

Glenn Albrecht (2005) acuñó el término *solastalgia*, neologismo que se apoya en *solace* y *desolation*, expresiones inglesas de origen latino. *Solace* evoca acogida o consuelo ante un sufrimiento o evento angustiante. *Desolation* se vincula a abandono y soledad. El sufijo latino *algia* refiere dolor, sufrimiento o enfermedad. En síntesis, *solastalgia* es el “dolor o enfermedad psíquica derivado de una pérdida o del sentimiento de aislamiento vinculado a la supresión, la aniquilación o el riesgo de desaparición de la casa o el territorio de alguien” (p. 48). Es el sufrimiento de sujetos o comunidades cuando su lugar de vivienda y vinculación territorial es atacado, erosionando el sentido de pertenencia e identidad. No es necesario que ocurra literalmente la pérdida o el desplazamiento forzado de la casa o el territorio. Muchas comunidades estudiadas por Albrecht, aunque estuviesen “en casa”, ya no sentían más consuelo o acogida en su territorio. Frecuente en comunidades de culturas

* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

1. N. de la T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 504 de: Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).

originarias devastadas por el colonialismo, la solastalgia también surge en comunidades urbanas donde se instalan grandes proyectos económicos o en regiones de bajo poder adquisitivo, en los que la ausencia del Estado produce miseria creciente, que se traduce en un ambiente degradado. O en regiones impactadas por la guerra. O en el *sertão* de Guimarães Rosa (1956/1964):

Porque, antes, sacudiéndose por una gruta, un arroyito bajaba también por la pendiente [...]. Nos daba alegría ver la corriente haciendo espuma y ofreciendo sus claros fríos, y pensar en el valor de aquello [...]. Entonces, decidieron hacer la Casa allí [...]. Sin embargo, luego de un año de estar allá y cuando menos lo esperaban, el arroyito cesó. (p. 119)

Fue en medio de una noche, cerca de la madrugada, todos estaban durmiendo. Pero cada uno sintió, de repente, en el corazón, el estallido del pequeño silencio que hizo, la puntiaguda falta de la tonada, del ruidito. [...]. Entonces, todos se levantaron, cazaron el patio, salieron con luz para espiar lo que no había. [...]. Manuelzão adelante, los perros siempre ladrando. –“Perdió el chirrido...”. Triste por una certeza: cada vez más hondo, más cerca en los silencios, se había ido, el arroyito de todos. [...] Se secó la naciente, su boquita aserrada. Era como si un niño solito se hubiese muerto. (pp. 119-120)

No se podía derribar aquella línea de monte porque, quien sabe algún día, el arroyito podría volver, su zanja quedaba a la espera, protegida. [...] a veces, nos despertábamos, en medio de la noche, perdido el sueño, parecíamos estar escuchando otra vez el arroyito cantar gruta abajo, de lleno. No lo era. (p. 149)

Ante tanto dolor, ¿cómo puede el psicoanálisis entender y enfrentar nuestra aparente indiferencia? Paul Hogget (2011/2013) describe una brecha entre el conocimiento científico sobre los cambios climáticos y parte de la opinión pública que los niega, brecha creada y alimentada por el sector poderoso y rico de la humanidad que obtiene ganancias con actividades emisoras de carbono y promueve el negacionismo ideológico, compartido por instituciones, discursos, *fake news* y mucho dinero. Otra brecha, dice el autor, se abre cuando el reconocimiento de los hechos no lleva a que las personas actúen de acuerdo con lo que saben. Ya sea porque sienten que es poco lo que pueden efectivamente hacer (como reciclar residuos y cerrar canillas...), porque no creen en su capacidad de hacerlo, porque políticas gubernamentales las estimulan a actuar en el sentido opuesto (estímulo al consumo o políticas de energía “sucias”) o, finalmente, porque dudan de que lo que pueden hacer individualmente haga la diferencia. El resultado es una aparente indiferencia que puede albergar una enorme angustia.

Y el negacionismo político-ideológico se vale de dos viejas conocidas del psicoanálisis: la negación y la desmentida. En la primera, el conocimiento sobre la crisis es reprimido y traído a la conciencia como una negativa. La crisis climática no existe, las temperaturas no están subiendo o suben sin nuestra participación. No es necesario hacer nada. Freud (1914/2010) nos alertaba que, no obstante el trabajo analítico permite el reconocimiento del contenido reprimido, el proceso de represión no es necesariamente eliminado por él. Las consecuencias de la crisis climática son excesivamente amenazantes, monstruosas. Sin fuerzas para enfrentarlas individualmente, una salida es reprimir lo que sabemos y negarlo. La confrontación de la negación con la realidad no es suficiente para vencerle y puede, de hecho, fortalecer la represión. Se necesita empatía y acogida para ayudar a las personas

a reconocer la realidad, la pérdida y el duelo, a reintegrar partes escindidas y bajar defensas, permitiendo cambios posibles en el plano individual. El problema es que las noticias insisten en ser cada vez más asustadoras. Pero es la desmentida, defensa perversa que distorsiona, la que domina el escenario, reduce con omnipotencia la ansiedad y, con ella, la culpa y la vergüenza. Empero, el no enfrentar la dura realidad puede llevar, a fin de cuentas, a una escalada de ansiedad que impide al sujeto (y a la humanidad) pensar en salidas. En relación con la naturaleza, el primer paso para ganarle a la desmentida es reconocer nuestra dependencia fundamental de la Tierra, que negamos maníacamente. Y, claro, nuestra destructividad.

Para Sally Weintrobe (2021), los cambios climáticos son producto de un modelo económico que desregula las normas que controlan la ganancia humana, un excepcionalismo basado en tres premisas: que tengo el derecho de verme como ideal, de tener lo que quiera y de usar el pensamiento omnipotente para liberarme de sentimientos morales desagradables respecto de las dos primeras afirmaciones. Estamos inmersos en una cultura perversa, donde impera la desmentida.

¿Cuál es la salida? En todo caso, pasa por la acción política y, por lo tanto, colectiva. Pasa por la escucha, por el intercambio, por el ejercicio de pensar lo nuevo, de escuchar lo que ha sido ignorado. Otras culturas (algunas, como las originarias, que ya vivieron el fin del mundo) pueden enseñarnos sobre modos de sobrevivir al mundo que se despedaza. Necesitamos escuchar a los poetas, que traducen la *solastalgia* de colinas carcomidas por la minería y arroyos enmudecidos por la sequía. Y, claro, tenemos el psicoanálisis, que desde su origen se ocupa de lo humano y sus crisis. Este tema nos concierne y no podemos rehuir de pensar sobre él.

Referencias

- Albrecht, G. (2005). “Solastalgia”: A new concept in health and identity. *PAN: Philosophy Activism Nature*, 3, 41-55.
- Freud, S. (2010). Recordar, repetir e elaborar. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 10, pp. 193-209). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Guimarães Rosa, J. (1964). Uma história de amor. En J. Olympio (ed.), *Corpo de baile* (vol. 1, pp. 109-202). José Olympio. (Trabajo original publicado en 1956).
- Hogget, P. (2013). Climate change in a perverse culture. En S. Weintrobe (ed.), *Engaging with climate change: Psychoanalytic and interdisciplinary perspectives* (pp. 56-71). Routledge. (Trabajo original publicado en 2011).
- Kevorkian, K. (3 de mayo de 2019). On environmental grief and the rights of nature. *Seeing the woods*. <https://seeingthewoods.org/2019/05/03/environmental-grief-and-the-rights-of-nature/>
- Weintrobe, S. (2021). *Psychological roots of the climate crisis: Neoliberal exceptionalism and the culture of uncare*. Bloomsbury.

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti

Indiferencia y hospitalidad

La invitación a dialogar con colegas latinoamericanos sobre la problemática de la *Indiferencia* evocó en mi recuerdo la imagen del caleidoscopio, cuyos movimientos van generando *diferentes* figuras y formas. Espero que las siguientes líneas, concebidas como articulaciones intertextuales, puedan aportar rudimentos artesanales en este intercambio colectivo de palabras y sentidos.

Indiferencia da cuenta de un estado anímico en el que no hay propensión ni rechazo hacia personas, situaciones, objetos, ideales, etc. Desinterés, apatía, insensibilidad son algunos sinónimos, y el prefijo *in* indica *negación*, por tanto, *in-diferencia es no diferencia*.

Una indiferencia freudiana

Ubicado entre los trabajos sobre metapsicología, Freud menciona en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915/2008b) la noción de *indiferencia*. Conceptualizando el dualismo en la teoría pulsional con dos grupos de pulsiones, yoicas y sexuales, plantea que uno de sus destinos es el *trastorno hacia lo contrario*. Esto puede referir a las *metas* de la pulsión (de activa a pasiva) o al *contenido*, “la mudanza del amor en odio” (p. 122). Sin embargo, sobre el *contenido* luego plantea que

el amar no es susceptible de una sola oposición, sino de tres. Además de la oposición amar-odiar, hay la que media entre amar y

ser-amado, y por otra parte, amar y odiar tomados en conjunto¹ se contraponen al estado de indiferencia. (p. 128)

Concibe un yo-realidad inicial que muda en un yo-placer, al que el mundo exterior le resulta ajeno, displacentero e indiferente (pp. 130-131). Los opuestos al amar, según su orden de aparición en el desarrollo, serían: indiferencia, odiar y ser amado.

De indiferencia y contexto

“El problema, para el psicoanalista, es pensar lo que genérica y equívocamente llamamos ‘lo social’, es decir, cómo se articula la pequeña historia íntima de un sujeto singular y su novela familiar con las estructuras de la cultura” (Viñar, 2002, p. 99).

Desde la pasada década, nuestra región ha visto el creciente resurgimiento de *nuevos-viejos* proyectos político-sociales centrados en *discursos* que reivindican la caída de las ideologías y la discriminación hacia las disidencias, niegan muertes y desapariciones en las últimas dictaduras, rechazan los derechos de género y diversidad sexual, incitan persecuciones étnicas y promueven arengas nacionalistas contra poblaciones migrantes latinoamericanas. Des-

1. Ese amar-odiar planteados en conjunto parece ser un importante antecedente a la concepción de mezcla y desmezcla de pulsiones de vida y muerte (Freud, 1920/2008a).

de ese posicionamiento se cultiva la *violencia hacia las diferencias* como dispositivo analizador desde una perspectiva sociocultural que naturaliza la *crueldad*, desmiente la *alteridad* y va instituyendo la figura del *otro* (*alter*) como enemigo, en lugar de semejante. Como reflexiona García (2023), “quizás vivimos un aplastamiento de la palabra y los discursos, un decaimiento de lo simbólico que tiende a sortear los conflictos y a incentivar las acciones violentas para suprimir a los diferentes” (p. 198).

Diálogos intertextuales

Estos diálogos buscan problematizar ese alegato por la *indiferencia* como analizador social (violencia hacia las diferencias), al tiempo que procuran no ser *indiferentes* (insensibles) al “mundo exterior” actual.

Crueldad

Derrida (2001) pregunta: “¿Dónde comienza y dónde termina la crueldad? [...] ¿Qué tiene el psicoanálisis para decirnos sobre este tema?” (p. 52).

Freud (1930 [1929]/2007) plantea que a todos los seres humanos nos cuesta aceptar la pulsión de destrucción como propia de nuestra condición, con la inclinación innata al mal, la agresión y también a la crueldad (pp. 115-116).

Ulloa (1995, 2012/2020) conceptualiza la crueldad como aquella situación en la que un sujeto que depende de otro para sus necesidades es maltratado y violentado, y no existe un *tercero* en apelación (ley) que funcione simbólicamente. Es la *encerrona trágica*, cuyo paradigma es la situación de tortura. Lo que allí predomina no es la angustia, sino el dolor psíquico, que no tiene capacidad de ser representado. Cabe preguntarse, siguiendo algunas ideas de Gil (2020), *cómo* algunos sujetos son capaces de violentar y matar a otros sin culpa, angustia, arrepentimiento, sino con total *indiferencia* (pp. 141-143).

Por su parte, Silvia Bleichmar (2011) nos dice que “las formas de la desobjetivación actua-

les son silenciosamente violentas y se expresan fundamentalmente en la marginación y la indiferencia” (p. 34), y plantea luego que “la indiferencia es la forma extrema de la crueldad” (p. 513).

Desmentida de la alteridad

“Cuándo y cómo se supera esta lógica binaria que habilita al reconocimiento de la alteridad sin pánico, terror u odio” (Viñar, 1998, p. 97).

De acuerdo a las ideas de Levinas, es ante el rostro del otro que debe primar la actitud de acogida hacia esa alteridad y exterioridad (Fernández Guerrero, 2015, p. 437).

Schkolnik (2016) ha conceptualizado en la práctica analítica la *desmentida de la alteridad* en relación con lo originario, las fallas en la represión primaria, las patologías del acto, etc. Según sus planteos, esta desmentida se vincula a la indiscriminación con el objeto arcaico, lo que dificulta establecer distinciones claras entre yo y el otro. “Les resulta intolerable la existencia de ese otro al que viven como extraño porque con él reviven algo del vínculo ominoso originario” (p. 40).

El alter-el alius

En vinculación con lo anterior, observamos una creciente tendencia social a que el *otro* deje de funcionar como *semejante* y pase a ser *enemigo*. En esta línea, Daniel Gil (2007) desarrolla una interesante conceptualización sobre la *intolerancia*, señalando que el ser humano “oscila entre el *ipse* (sí mismo), el *idem* (el igual), el *alter* (el otro semejante) y el *alius* (el extraño)” (p. 141). Plantea que el *sí mismo* para constituirse requiere del *alter* (otro semejante) para su reconocimiento, pero ese *alter* puede balancearse hacia el *alius* (extraño, extranjero), al que se lo discrimina y se lo excluye o elimina. El otro (*alter*) deja allí de ser el prójimo y se transforma en enemigo.

Estos mecanismos de anulación de la alteridad a través de la desmentida y naturalización de la crueldad van generando modelos en los que *las diferencias* quedan violentamente aboli-

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.



Rosana Paulino
Mangue (2022)
 De la serie *Senhora das plantas*. Grafito, acrílico y pigmento natural, sobre lienzo 160 x 150 cm. Colección privada. Crédito de la foto: Bruno Leão.

das (*indiferencia*), en pos de ideales de exacerbación narcisística, fundamentalismos y lógicas territoriales de mercado. Concordantemente, los discursos buscan destituir los proyectos grupales, solidarios y sociales, promoviendo modelos individualistas, homogéneos y falogoetnocentristas, con propuestas desubjetivantes a nivel social. *Alter* deviene *alius*.

¿Qué podemos decir, aportar y hacer los psicoanalistas en este debate crítico sobre la *indiferencia* (insensibilidad y no diferencia)?

Hospitalidad

De la hostilidad a la hospitalidad: apuntes para pensar *creaciones desde las diferencias*².

2. Los siguientes esbozos de reflexión surgen como decantado del intercambio con colegas, experiencias clínicas, prácticas grupales y desarrollos teóricos cercanos: de Freitas Giovannetti (2005), Derrida (1997), Gómez Mango (1998), Horenstein (2020) entre otros.

Para Derrida (1997/2021) el encuentro con el otro implica acoger la *diferencia*, y allí la *hospitalidad* surge de la pregunta, de la invitación al encuentro con lo desconocido. *Hospitalidad* representa la apertura a la alteridad, a lo novedoso que viene del otro.

Para ello resulta importante concebir un psicoanálisis como práctica discursiva encarnada en la cultura, permeable y sensible a lo singular y colectivo. Que pueda deconstruir sus marcos teórico-técnicos buscando comprender las nuevas subjetividades y desarrollar estrategias que desnaturalicen la mortífera crueldad, que cronifica sufrimientos e indiferencia, inhabilitando ligazones libidinales.

Poder pensar un psicoanálisis exogámico, que busque sentidos a la extranjería *del sujeto de lo inconsciente*, pero también aloje la extranjería *de los sujetos en la cultura*.

Que no sea *indiferente* a las problemáticas actuales y pueda concebir el origen de *las dife-*

rencias no en las clásicas oposiciones binarias (femenino-masculino, etc.), sino en la capacidad inmanente del ser humano de reconocer en el *otro* aquello que lo hace desconocido y heterogéneo, con quien construir un *nos-otros*.

Desde esa *alteridad-semejante*, poder reconstruir proyectos, reanudar el lazo social, el bien común, cultivando el trabajo del pre-consciente, el valor de la palabra, la simbolización y la creación de dispositivos que permitan pensar, sentir y hacer... *cultura*.

Esperemos, como planteaba Freud al final de *El malestar...* (1930 [1929]/2007), que “el Eros eterno haga un esfuerzo para afianzarse en la lucha contra su enemigo igualmente inmortal. ¿Pero quién puede prever el desenlace?” (p. 140).

Seguiremos pensando en y con otros...

Referencias

Weintrobe, S. (2021). *Psychological roots of the climate crisis: Neoliberal exceptionalism and the culture of uncare*. Bloomsbury.

Bleichmar, S. (2011). *La construcción del sujeto ético*. Paidós.

Derrida, J. (2001). *Estados de ánimo del psicoanálisis: Lo imposible más allá de la soberana crueldad* (V. Gallo, trad.). Paidós.

Derrida, J. (2021). *La hospitalidad*. De la Flor. (Trabajo original publicado en 1997).

Fernández Guerrero, O. (2015). Levinas y la alteridad: Cinco planos. *Brocar*, 39, 423-443.

Freitas Giovannetti, M. de (2005). La hospitalidad, hoy, en la clínica psicoanalítica. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 100, 254-269.

Freud, S. (2007). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).

Freud, S. (2008a). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).

Freud, S. (2008b). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol.

14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).

García, J. (2023). *Coreografías inconscientes*. Letra Viva.

Gil, D. (2007). *Escritos sobre locura y cultura*. Trilce.

Gil, D. (2020). *Sobre algunas de las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana*. El Pago.

Gómez Mango, E. (1998). La identidad abierta. En M. Viñar (comp.), *¿Semejante o enemigo?* Trilce.

Horenstein, M. (2020). *Brújula y diván: El psicoanálisis y su necesaria extranjería*. Viento de Fondo.

Schkolnik, F. (2016). *Práctica psicoanalítica*. Rebeca Linke.

Ulloa, F. (1995). *Novela clínica psicoanalítica*. Paidós.

Ulloa, F. (2020). *Salud ele-Mental: Con toda la mar detrás*. Del Zorzal. (Trabajo original publicado en 2012).

Viñar, M. (1998). El reconocimiento del prójimo. En M. Viñar, (comp.), *¿Semejante o enemigo?* Trilce.

Viñar, M. (2002). *Psicoanalizar hoy*. Trilce.

La *belle indifférence* de la blanquitud en los institutos de formación psicoanalítica

En varias ocasiones, cuando se discutía sobre los cambios recientes en nuestra sociedad, especialmente a partir de la implementación del Programa Social-Racial de acceso a la formación psicoanalítica, hemos escuchado a compañeros preocupados, que compartían su recelo respecto a los caminos que la formación en nuestro instituto estaba tomando. Temían que nos estuviésemos inclinando demasiado hacia cuestiones “sociales” y, por eso, perdiendo el foco y la calidad clínica de nuestra enseñanza. Al fin y al cabo, lo que venimos a buscar en la formación es la experiencia clínica, la afinación de nuestra escucha y la profundización de los estudios teóricos. Sugerían que estos temas “sociales” podrían ser estudiados aparte, de forma complementaria, por aquellos que tuviesen interés en profundizarlos. De igual modo, algunos miembros comentaban aliviados sobre su satisfacción por que pudiésemos, finalmente, volver a hablar del psicoanálisis, pues sentían que nos habíamos desviado mucho durante los últimos años, hablando solo de racismo y de política.

¿Dónde estará el “exceso” del que se quejan? Creemos que no en nuestra currícula, que sufrió poca o ninguna alteración en el sentido de abarcar las discusiones sociales de las que se sienten saturados. Tal vez en el programa científico de nuestra sociedad y de otras, donde el tema del racismo, de los problemas sociales, de los diversos sufrimientos y violencias colectivas han ganado espacio, o aun en los debates en seminarios y eventos científicos, en los que el grupo de la

“diversidad” ha introducido, articulado y compartido experiencias y cuestionamientos a partir de sus clínicas y nuevas lentes interpretativas sobre los textos clásicos, cuyas discusiones tienden a descuidar tales cuestiones.

A pesar de las manifestaciones de preocupación en cuanto al estado del “verdadero” psicoanálisis y a que la intensificación de los debates respecto de las cuestiones sociales en las sociedades brasileñas vinculadas a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) pese, poco ha cambiado. Los movimientos sentidos y denunciados como “exceso” no han sido capaces de traducirse en cambios institucionales profundos, tampoco en el desmantelamiento de las estructuras que sostienen la “forma social esclavista” (Sodré, 2023) sobre la que nuestras sociedades psicoanalíticas fueron erigidas. Así, aunque se reconozca que estas cuestiones necesitan ser discutidas y exista un esfuerzo para que dichas instituciones sean cada vez más plurales y accesibles para personas no blancas, lo que vemos en el día a día es la poca adhesión de los miembros a los programas acerca del tema y el vaciamiento de las discusiones en torno a él, así como una dificultad para transformar lo que puede ser estudiado/discutido en acciones concretas de reparación.

¿Qué explicaría, entonces, la reproducción de una cultura colonial por parte de instituciones que se proponen pensar la sociedad actual? ¿Qué explicaría el hecho de que las instituciones construyan mecanismos de equidad y, aun así,

refuercen la cultura racista, manteniéndose, en la práctica, apáticas a las repercusiones de la tensión racial derivadas de ella?

Hay en la blanquitud una característica que sostiene su permanencia en espacios de saber-poder: la indiferencia. El sujeto blanco no racializado, es decir, aquel para quien la raza nunca ha sido un tema porque es un ser humano estándar, alienado en una estructura social y subjetiva bien asimilada y casi silenciosa, se mantiene indiferente a cualquier tensión de ese campo al que pueda ser convocado, y queda ajeno a todo lo que no sea él mismo (Müller y Cardoso, 2018). Al reflexionar sobre la condición de los blancos en países estructuralmente racistas, como es el caso de Brasil, Brum (2021) desarrolla la idea de “existir violentamente”, condición según la cual, pese a que el sujeto blanco no lo haga, su presencia y –especialmente– su cuerpo remiten a los sujetos no blancos al violento historial que los precede, de forma que “el mejor blanco solo logra ser un buen *sinhozinho*”¹ (p. 18).

Al sentir como “excesiva” la atención concedida a dichas temáticas y la irrelevancia de estas para la formación psicoanalítica, ¿estarían los sujetos blancos no racializados defendiéndose narcisísticamente de la realidad de que no solo todas sus relaciones están atravesadas por el racismo, sino que también su propio cuerpo se constituye como un signo de dicha violencia? (Nogueira, 1998). Esta, nos parece, es una salida posible para una comprensión que puede ser sentida como insoportable, tan angustiante que amenazaría la propia integridad narcisista del yo. De acuerdo con Gondar (2020), hay algo que no quiere admitirse de la realidad brasileña, pasada y presente, y esa negación pone en acción un mecanismo de defensa llamado clivaje. De ese modo, ante el horror, se produciría una escisión en el yo, y toda la historia de violación de cuerpos y almas no blancos perpetrada en nombre de la ideología blanco-eurocentrada, de cuyos privilegios

muchos gozarían hasta hoy, quedaría negada en una parte cuya integración demandaría del yo un esfuerzo narcisista intenso.

Al leer la convocatoria para esta edición de *Vórtice*, nos detuvimos en la siguiente cita: “aunque todavía se queja de dolores en el rostro, los brazos y las piernas, está muy alegre” (Freud y Breuer, 1893-1895/2016, p. 195)². Los blancos no racializados padecen blanquitud sin darse cuenta, escindidos en su aprehensión de la propia humanidad y de sus relaciones con otros seres humanos. Siguen su vida alegremente, gozando de la herencia y los privilegios estructurales y simbólicos legados por sus ancestrales, sin cuestionarse sobre el precio que pagan por eso. “La indiferencia es la expresión más terrible del desamor”, nos escriben las editoras. ¿Cuánto cuesta a estos sujetos su blanquitud? ¿Cuánto cuesta al psicoanálisis la blanquitud de los psicoanalistas?

Referencias

- Brum, E. (2021). *Banzeiro òkòtò: Uma viagem à Amazônia centro do mundo*. Companhia das Letras.
- Freud, S. y Breuer, J. (2016). Estudios sobre a histeria. En L. Barreto (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1893-1895).
- Gondar, J. (2020). The disavowal of racism in Brazil. *International Forum of Psychoanalysis*, 29(3), 159-163.
- Müller, T. M. y Cardoso, L. (2018). *Branquitude: Estudos sobre a identidade branca no Brasil*. Appris.
- Nogueira, I. B. (1998). *A cor do inconsciente: Significações do corpo negro*. Perspectiva.
- Sodré, M. (2023). *Fascismo da cor*. Vozes.

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti

2. N. de la T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 92 de: Freud, S. (1992). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1893-1895).

1. N. de la T.: Nombre con el que llamaban los esclavos a sus patrones en el Brasil colonial.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



Rosana Paulino
Parede da memória (1994-2015). Instalación; patuás en manta acrílica y tela cosida con hilos de algodón, fotocopia sobre papel y acuarela, ca. 8 x 8 x 3 cm cada una. Colección de la Pinacoteca de São Paulo. Crédito de la foto: Isabella Math.

Africamérica

*Exu
tú que eres el señor de los
caminos de la liberación de tu pueblo
tú que conoces a los que empuñaron
tus hierros candentes
contra la injusticia y la opresión
Zumbi Luíza Mahin Luiz Gama
Cosme Isidoro João Cândido
sabes que en cada corazón de negro
late un quilombo¹
en cada choza
otro palmares crepita
los fuegos de Xangô
iluminando nuestra lucha
presente y pasada*

*Te ofrezco Exu
el ebó² de mis palabras
en este padê³ que te consagra
no yo
sino mis y tus
hermanos y hermanas en
Olorum
nuestro Padre
que está
en el Orum
Laroiê!*

Abdias do Nascimento, 1981

Este **Dossier** nació en el 5º Congreso de Psicoanálisis en Lengua Portuguesa (CPLP), ce-

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. N. de la T.: Lugar de resistencia negra en el Brasil colonial.

2. N. de la T.: Ritual de purificación y renovación espiritual practicado en las religiones de matriz africana.

3. N. de la T.: Ofrenda a Exu con el objetivo de establecer una conexión y pedir su protección y asistencia.

lebrado en Bahía y cuyo tema fue *Esclavitud y libertad: Travesías del cuerpo y el alma*. En aquella ocasión, el colega brasileño Ignacio Alves Paim Filho denunció el escaso número de participantes y colaboradores negros, y que no se mencionaban obras de intelectuales afrodescendientes en las bibliografías de las ponencias presentadas. El discurso de Paim nos llevó a preguntarnos si no estaríamos siendo testigos e incluso colaborando con un racismo epistémico o en un “epistemicidio”.

El epistemicidio, como fuera elaborado por Souza Santos (2019), se refiere, a partir de los propósitos del colonialismo, a la adopción de un único modelo epistemológico en la producción de conocimiento, desvalorizando y destruyendo otros saberes, negando un lugar a las diversidades culturales. Esta práctica de silenciamiento y descrédito de lo que no es hegemónico y de inspiración eurocéntrica fue utilizada por Sueli Carneiro (2023) para comprender el racismo estructural dentro de Brasil. ¿Estaríamos cómodos en los privilegios dados por los pactos de blancura, incluso inconscientemente? (Bento, 2022).

Fue a partir de esta inevitable y necesaria incomodidad que decidimos dedicar este **Dossier**, vinculado al tema del 35º Congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), a los autores africanos y afrodescendientes de América Latina, que fueron invitados a hablar sobre la diáspora africana. La dificultad que encontramos para esta colaboración, en función de sus agendas, me hizo preguntarme si, afortunadamente, la denuncia de Paim habría conquistado otros espacios.

La historia de la inmigración forzada hacia el Nuevo Mundo con fines de esclavitud mer-

cantil perduró desde el siglo XVI hasta el XIX. Entre 1502 y 1866, llegaron 11.200.000 africanos en condición de esclavos. Aproximadamente 2.000.000 no llegaron a destino. Cerca de 700.000 fueron llevados a México y a Perú, una cantidad mayor que la que recibió Estados Unidos en todo su historial de tráfico de personas, mientras que a Brasil llegaron 4.800.000.

Hasta 1600, México tenía la mayor población esclavizada de América. Durante su proceso de independencia, iniciado en 1810, contó con el liderazgo del general Vicente Ramón Guerrero Saldaña, el Negro Guerrero, quien fuera el segundo presidente de México. Sin embargo, en 1822, aspirando a un ideal de igualdad, estableció la eliminación de las categorías raciales de todas las partidas de nacimiento, de matrimonio y de defunción. Supuso que sin raza no habría racismo. Una medida que, con el transcurrir del tiempo, contribuyó a disolver los elementos negros y a sepultar la herencia de todos los afroamericanos que lo seguían (Gates Jr., 2011/2014).

Ese mismo pensamiento generó en Brasil la idea de la democracia racial, una narrativa que ganó fuerza en la década de 1930 a través del pensamiento de Gilberto Freyre (1933/2006). Sus fundamentos radican en la suposición de que la relación armoniosa entre amos y esclavos produjo el mestizaje racial, lo que hizo de la nación brasileña una mezcla de matrices étnicas que se blanquearía gradualmente. Consecuentemente, todos tendrían acceso a condiciones democráticamente iguales y, de esa manera, se creó el mito de la ausencia de racismo en el país.

Perú, en cambio, conservó mejor su pasado incaico que su herencia africana. Lima, luego de ser conocida como “la ciudad negra”, pasó a estar conformada predominantemente por inmigrantes europeos y llegó al siglo XIX con la población afroperuana separada en comunidades aisladas. José Campos Dávila, uno de los académicos más reconocidos del país, cuenta que, cuando él era estudiante, Estados Unidos ofrecía becas universitarias a los

postulantes afrodescendientes. Y que, en ese momento, el Ministerio de Educación rechazó dicho ofrecimiento alegando que no había peruanos negros (Gates Jr., 2011/2014).

En el Cono Sur, los 70.000 africanos esclavizados, alrededor del 1% del tráfico total, llegaron principalmente por el Río de la Plata a los puertos de Montevideo y Buenos Aires. En Uruguay, el censo de 1996 reveló que el 5% de la población del país era afrodescendiente; y en Argentina, en 1887, el porcentaje oficial de población negra se calculaba en el 1,8%, a pesar de que a principios de 1800 representaba un tercio de los habitantes de la capital. Allí, a partir de la llegada de los inmigrantes europeos en 1853, se formó el mito de la desaparición de la presencia africana, un movimiento de invisibilización que buscaba fortalecer una identidad nacional blanca, europea y moderna (Braz, 2018).

Sabemos que la prosperidad del proyecto de modernidad de Europa, y más tarde de América, se respaldó en el sistema colonial y esclavista, que utilizó a África como la otredad salvaje y primitiva que necesitaba. En conclusión, de todo el continente africano, solo Etiopía y Liberia no fueron colonizadas por los europeos⁴. Pero esto solo fue posible gracias a la utilización de la noción de raza como una afirmación científica universal en detrimento de la razón del otro, con la distinción entre humanos y no humanos, civilizados y bárbaros. Lo que justificaría la legitimidad del derecho a la vida de unos en perjuicio del derecho de otros, como posteriormente Achile Mbembe desarrollaría en *Necropolítica* (2006/2011). Negar este hecho histórico implica conservar al colonialismo y sus prácticas como una herida que nunca fue tratada, un trauma condenado a repetirse en la historia (Kilomba, 2008/2019).

Por eso abrimos este Editorial con el fragmento final de *Padê de Exu libertador* (Nasci-

4. Etiopía ganó la guerra cuando Italia intentó dominarla, y Liberia fue fundada en 1822 por esclavos libres que fueron llevados desde los Estados Unidos a África por la *American Colonization Society*.

mento, 1981/1983). Un poema de exaltación y alabanza a Exu, orishá de la comunicación, protector de los caminos y las lenguas, también orishá del dinamismo y de la transformación. En sus versos, Abdias do Nascimento ataca al racismo, reivindica el lugar de la lengua y de la cultura ancestral africana, y alza una voz que exige ser escuchada. Aquí le rendimos homenaje recordando la importancia de Abdias como actor, poeta, escritor, dramaturgo, artista plástico y profesor de la Universidad Federal de Bahía (UFBA), donde recibió el título de Doctor Honoris Causa. Militante en la lucha contra la discriminación racial y la valorización de la cultura negra, fue dirigente del Partido Democrático Laborista (PDT, por sus siglas en portugués), secretario del gobierno de Río de Janeiro, diputado federal desde 1983 hasta 1987, y senador desde 1997 hasta 1999. Su libro *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado* (Nascimento, 1977/2016) fue referencia para obras como *Pequeno manual antirracista*, de la escritora Djamila Ribeiro (2019), y para *Racismo estrutural: Feminismos plurais*, de Silvio Almeida (2019), actual ministro del Ministerio de Derechos Humanos y Ciudadanía de Brasil.

En las siguientes páginas, María Elisa Velázquez Gutiérrez, de México, habla del lugar de la mujer africana en la vida cotidiana y en el imaginario del periodo virreinal, cuando la Nueva España formaba parte del imperio español. Desde Camerún, Boniface Ofogo Nkama presenta la tradición de la transmisión oral en las sociedades africanas a través de la figura de los *griots*⁵. A continuación, desde Angola, Ezequiel Pedro José Bernardo, Bindumika, plantea los problemas de la imposición de la monocultura y el monolingüismo en Angola; y Claudia Miranda, desde Brasil, reafirma la importancia de los movimientos negros en el desmantelamiento del colonialismo. Finali-

zando nuestro **Dossier**, Bento Baloi, escritor mozambiqueño, hace una llamada poética a nuestros hermanos y hermanas de la diáspora.

Referencias

- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural: Feminismos plurais*. Jandaíra.
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Braz, D. L. de F. (2018). Onde estão os negros na Argentina? *Revista de la ABPN*, 10, 363-374.
- Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.
- Freire, G. (2006). *Casa-grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Global. (Trabajo original publicado en 1933).
- Gates Jr., H. L. (2014). *Os negros na América Latina* (D. M. Garschagen, trad.). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 2011).
- Kilomba, G. (2019). Memórias da plantaço: Episódios de racismo cotidiano. Cobogó. (Trabajo original publicado en 2008).
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (E. F. Archambault, trad.). Melusina. (Trabajo original publicado en 2006).
- Nascimento, A. do (1983). *Padê de Exu libertador*. En A. do Nascimento, *Axés do sangue e da esperança (orikis)* (pp. 31-36). Achiamé. (Trabajo original publicado en 1981).
- Nascimento, A. do (2016). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Perspectiva. (Trabajo original publicado en 1977).
- Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista*. Companhia das Letras.
- Sousa Santos, B. de (2019). *O fim do império cognitivo: A afirmação das epistemologias do Sul*. Autêntica.

Traducción del portugués: Mariné Fernández Gianni

Calibán -
RLP, 22(2),
139-146
2024

María Elisa Velázquez Gutiérrez*

Oficios, costumbres y genios: Africanas y afrodescendientes en el México virreinal

Introducción

Miles de mujeres de diversas regiones culturales del continente africano, fundamentalmente de la región de Senegambia, Angola, el Congo y regiones de África oriental, arribaron de manera forzada durante el periodo virreinal a la Nueva España. En hogares de ciudades o villas, estancias, pueblos y haciendas agrícolas, mineras o ganaderas, desempeñaron varias actividades fundamentales de la vida cotidiana, como lavar, cocinar, cuidar a los niños o a las personas mayores y enfermas. También desempeñaron oficios en algunos gremios, en las haciendas agrícolas, y fueron comerciantes, parteras o curanderas, ocupando un lugar importante en la economía y la reproducción cultural de la sociedad novohispana, poco valorado incluso por la historiografía contemporánea.

Hacia los años noventa, los estudios sobre las mujeres de origen africano comenzaron a aparecer en México, y desde entonces varias investigaciones han hecho énfasis en su participación activa y decisiva en la formación de México. Actualmente el movimiento de mujeres afromexicanas ha logrado alzar la voz y luchar por mejores condiciones de vida. A partir de su reconocimiento en el artículo segundo de la Constitución Mexicana, varias políticas públicas han comenzado a incidir en su visibilización. Aunque todavía queda mucho por

hacer, el movimiento afromexicano y en particular sus mujeres ya son reconocidos como sujetos de derecho que por siglos vivieron discriminación. Este texto narra, de manera muy general, la importancia de las mujeres de origen africano en el México de la época novohispana, haciendo énfasis en sus oficios, sus formas de vestir y su carácter.

Los primeros tiempos: Negras, mulatas, pardas y zambas

Wolof, mandingas, fulas de la región de Senegambia en el África occidental y otras miles de Angola y el Congo, pertenecientes a la conocida cultura bantú, en el centro y oriente de África arribaron de manera forzada a la Nueva España a lo largo de todo el periodo virreinal. La drástica caída demográfica de las poblaciones indígenas después de la conquista, por las epidemias, los malos tratos y lo que se ha conocido como “desgane vital”, así como la prohibición de esclavizar a los indígenas con las leyes de 1542 “justificaron” el comercio de personas esclavizadas del continente africano desde fechas muy tempranas. Junto con varones y niños, mujeres jóvenes y niñas fueron secuestradas y transportadas desde los puertos de embarque en las costas africanas hasta Veracruz, el puerto autorizado para el comercio. También Acapulco recibió, aunque en mucho menor número, esclavizados africanos que provenían de Mozambique y que eran trasla-

* Instituto Nacional de Antropología e Historia.

dados por el mar Índico hacia Filipinas y después al puerto del Mar del Sur. Más adelante, Campeche y algunos otros ancladeros del Pánuco estuvieron autorizados para recibir mercancías y personas esclavizadas; otras muchas llegaron provenientes del Caribe y de Centroamérica, así como de puertos del Atlántico y del Pacífico que tenían en ese tiempo vías de navegación por las costas. Además, arribaron esclavizadas desde España o Portugal. Es importante subrayar que se ha calculado que alrededor de 250.000 personas esclavizadas arribaron a la Nueva España durante el periodo virreinal; sin embargo, esta cifra podría crecer de manera significativa, ya que no considera a quienes ingresaron por la vía del contrabando, número muy difícil de calcular, así como a los descendientes criollos que nacieron en la Nueva España, por lo que se podría doblar la cantidad hasta ahora estimada.

Todas estas mujeres y sus descendientes, pertenecientes a heterogéneas culturas con idiomas, religiones, costumbres y formas de pensar específicas, fueron conocidas como negras, mulatas, morenas, pardas, de color quebrado, lobs, coyotas y otras denominaciones coloquiales y peyorativas. Estas formas de llamarlas, sin referirse a su historia, respondieron al desdén y menosprecio de los españoles por su origen y bagaje cultural. También fueron cambiados sus nombres a través del bautismo, sustituyéndolos por otros cristianos, como María, Isabel, Ana, entre muchos, o por los nombres o apellidos de los dueños o amas. El intercambio siempre presente con poblaciones indígenas y españolas explica que los conocimientos y las diversas expresiones de sus culturas fueran recreándose y transformándose, como la gastronomía, las lenguas, danzas, la música o las formas de curar y criar a los niños.

Después del largo viaje, llegaban a los puertos de la Nueva España y eran usualmente conducidos hacia las ciudades principales, a ranchos, haciendas agrícolas y ganaderas, y algunas personas permanecían en los puertos, según la

demanda de mano de obra que se tuviera. Por ejemplo, se tiene noticia de que solían venderse personas esclavizadas, entre ellas mujeres, en la Ciudad de México, en la Plaza Mayor, como lo atestigua un documento de 1618 en el que se señala que vendieron a una esclava en “el portal grande de la plaza” (Inquisición, vol. 317, exp. 18). Centros mineros como Pachuca, Guajuato, Zacatecas o Taxco, así como villas en el norte como Saltillo y Monterrey recibieron personas esclavizadas durante la época virreinal, lo mismo que haciendas de Morelos, Veracruz, Tabasco, Hidalgo, Michoacán, Oaxaca, Puebla, Campeche o Mérida y casi todos los hoy estados de la república mexicana. Además de los grandes hacendados, los y las esclavizados eran requeridos por maestros de gremios, funcionarios, clérigos, comerciantes, obreros, colegios, monjas, entre otros.

Las mujeres eran solicitadas para actividades en las haciendas agrícolas, entre ellas, las cañeras, pero sobre todo en los hogares de casas particulares, cascos de haciendas, conventos, colegios, talleres gremiales, hospitales, obrajes, entre otras. Lavaban, cocinaban, barrían, limpiaban, hacían las compras y, como expresó una de ellas en 1600, “no tenía más oficio que servir a la dicha su ama lo que le manda” (Inquisición, vol. 256, exp. 4). Por ejemplo, fue muy común que monjas de conventos solicitaran permiso para que mujeres de origen africano esclavizadas o libres fueran a vivir con ellas en clausura, como lo atestigua el caso de la religiosa Antonia de san Bernardo, del convento de Nuestra Señora de Balvanera, quien dijo necesitar

de una criada que me sirva por causa de no tener ninguna y estar sola y al presente he hallado una mulatilla llamada María de San Joseph de edad de quince a diez y seis años libre y que tiene voluntad de estar en el convento. (Bienes Nacionales, vol. 45, exp. 30, f. 92)

La libertad podía obtenerse por manumisión, es decir, a través de la voluntad de los

dueños en vida o por testamento. Otra vía por la cual muchas personas afrodescendientes novohispanas fueron libres desde principios del siglo XVII en varias regiones fueron las relaciones con otros grupos, en particular con las poblaciones indígenas. Como es bien sabido, las relaciones entre indígenas, españoles, portugueses, africanos u orientales, como en otros territorios hispánicos, no fueron prohibidas en la Nueva España. Si bien es cierto que leyes como las suscritas en la Recopilación de las Leyes de Indias recomendaban los enlaces entre los mismos grupos, la religión católica consideraba el matrimonio como un sacramento en el que los cónyuges tenían que contar con libertad de elección de su pareja; además, muchas relaciones se llevaron a cabo fuera de las uniones formales. Es cierto que los prejuicios e intereses económicos siempre estuvieron presentes a la hora de establecer un matrimonio, pero el hecho de que existiera la libertad de elegir a la pareja permitió que las relaciones fuera del matrimonio fueran frecuentes. El Concilio de Trento y varios concilios provinciales hicieron énfasis en no violentar la elección libre de los cónyuges y la vida marital; por lo tanto, los matrimonios mixtos no fueron prohibidos. Además, el hecho de que la esclavitud se heredara por el vientre materno, y considerando que las poblaciones indígenas desde 1542 solo podían ser esclavizadas por “guerra justa”, los varones esclavizados de origen africano solían preferir a mujeres indígenas para procrear hijos o hijas libres. Así, las personas conocidas como mulatas, pardas, de color quebrado, lobs o coyotas comenzaron a estar cada vez más presentes en ciudades, villas, pueblos, haciendas y centros mineros.

Con el tiempo, y hacia mediados del siglo XVII, las poblaciones afrodescendientes en la Nueva España constituían un grupo heterogéneo. Un número importante, difícil de cuantificar, continuaba siendo esclavizado, pero otros eran libres y ocupaban oficios en gremios novohispanos, eran capataces, arrieros,

comerciantes, milicianos e incluso hacendados. Como parte de los atributos y estereotipos que se les asignaron a las mujeres africanas y afrodescendientes en la Nueva España, estuvieron los dotes mágicos, sus atractivos sensuales y su carácter desafiante y orgulloso. Parecía unirse en ellas la imagen opuesta de la mujer “ideal” de la época, que debía ser recatada, sumisa, discreta y obediente. Las llamadas por Sor Juana Inés de la Cruz como “mujeres de rostros azabachados” contrastaban radicalmente con los postulados cristianos en torno a la relación cuerpo y espíritu que, como señala Margo Glantz (1995), parecía querer “vencer a la prisión corporal y aniquilar su materialidad” (p. 7), noción muy alejada de las culturas africanas, en las cuales otros criterios regían el papel de la mujer, al igual que la valoración del cuerpo y el deseo.

Oficios, costumbres y genios

Como ya se mencionó, varias actividades llevaron a cabo las mujeres de origen africano durante la época virreinal, sobre todo en los hogares. Barrer, lavar ropa, ordenar la casa, preparar y servir los alimentos fueron, como son actualmente, actividades fundamentales para la reproducción económica y social de las comunidades. Además, fue usual que africanas y afrodescendientes fueran alquiladas o utilizadas “a jornal” para vender en las calles frutas, verduras, dulces, carne o incluso objetos que los dueños realizaban, como cerámicas, o para desempeñar alguna actividad, como lavar ropa ajena o atender mesones y tiendas.

Muchas de ellas, junto con las indígenas, se encargaban de amamantar y criar a los niños de los dueños o amas. Las amas de leche, o chichihuas, desempeñaron un papel importante en la época, entre otras cosas porque la muerte en el parto era frecuente y los recién nacidos necesitaban de leche y cuidados para sobrevivir. Los lazos de cariño que se estable-



Rosana Paulino
Garça-branca (2023)

De la serie *Mangue*. Grafito, acrílico y pigmento natural, sobre lienzo, 267 x 559 cm. Colección privada. Crédito de la foto: Bruno Leão.

cían entre nodrizas y niños solían ser fuertes, y muchas veces estos niños en su edad adulta les otorgaban la libertad a las mujeres que los habían criado o les heredaban bienes, incluso casas. Por ejemplo, el historiador Tomás Dimas Arenas (2020) relata el caso del bachiller Joaquín Cayetano Díaz, quien en su testamento declaró haber heredado de su padre en Sombrete, hacia el año 1748, una mulata esclava nombrada Elena Javiera con ocho hijos, a quienes les otorgó la libertad por “haberle servido, atendido y cuidado fielmente” (p. 145). Nodrizas y amas de leche pueden encontrarse en fuentes como testamentos, pero también en algunas imágenes, como un exvoto a la Virgen de la Soledad del siglo XVIII que se encuentra en el Museo de la Soledad, en la Ciudad de Oaxaca. La imagen narra un sismo que enfrenta una familia de recursos económicos y cómo las trabajadoras del hogar, entre ellas, una de origen africano, ayudan a que las personas, y especialmente a los niños, salgan de la casa. El exvoto, presenta-

do por la mujer de origen africano cargando un niño, narra el acontecimiento y agradece a la Virgen haber salido ilesos del suceso. Es importante subrayar que la costumbre de que mujeres de origen africano amamantaran a los niños no siempre fue bien vista; por ejemplo, Gemelli Carreri (1699/1995), a fines del siglo XVII, al explicar por qué los criollos varones preferían a las mulatas, señalaba: “por esta razón, se unen con las mulatas, de quienes han mamado juntamente con la leche, las malas costumbres” (p. 45).

Los dones mágicos y los poderes para conseguir ciertas prebendas formaron parte de los atributos y estereotipos que se relacionaron con las mujeres de origen africano. Un porcentaje muy alto de denuncias por hechicería en la Inquisición se hicieron en contra de africanas y afrodescendientes. Muy frecuentemente fueron acusadas de usar polvos, bebidas y ciertos amuletos o palillos para conseguir fines como curar, conseguir el amor de un hombre, hacer daño a ciertas personas o pro-

tegerse del posible daño que alguien quisiera causarles. Debe recordarse que la Inquisición no tenía fuero sobre las poblaciones indígenas desde 1571, con el argumento de que “recién habían sido evangelizados”, y por lo tanto, las y los africanos y afrodescendientes se convirtieron, sin alguna razón muy lógica, ya que tampoco habían sido evangelizados, en los chivos expiatorios de esta institución, cuya función era velar por la que consideraban la única y verdadera fe: la cristiana. Los conocimientos de las poblaciones africanas y afrodescendientes, las costumbres, entre ellas, las formas de ejercer su sexualidad y portar su cuerpo, se enfrentaron con los valores morales de los europeos, y aunque estos saberes se recrearon en la Nueva España, siguieron a lo largo del periodo virreinal causando preocupación y desconfianza a ciertos sectores sociales.

Por ejemplo, en el siglo XVI, en 1572, ante la Inquisición se denunció a “María de Córdoba mulata muy gorda” y vecina de la Ciudad de México por ser mala cristiana, ya que usaba

hechicerías y supersticiones habidas juntándose con un indio hechicero castigado por tal y amancebándose con él y haciendo invenciones diabólicas así con palabras como con aceites y otras cosas poniendo velas encendidas en forma de altar o sal y oficio sobre una mesa o arca. (Inquisición, vol. 74, exp. 40, f. 187)

En este mismo sentido, en 1618, en la Ciudad de México fueron acusadas un grupo de mujeres; entre ellas, una negra criolla lo fue por ser la culpable de que en casas particulares se oyeran ruidos extraños; la esclavizada al parecer fue vendida varias veces por este motivo (Inquisición, vol. 317, exp. 18). En 1618, también en la Ciudad de México, una mulata llamada Ana de Pinto que vivía en el Hospital de la Misericordia fue acusada de utilizar polvos y hacer emplastos para tratar de curar a Bartolomé Ruiz, aguacil, de la siguiente forma:

algunas unturas poniéndole no sabe que cosas o unguentos encima [...] saltando un papelito tomó unos polvos que traía y los espolvoreó encima del emplasto que tenía puesto y después los bendijo todo haciendo forma de Cruz diciendo encima de la cabeza del enfermo. (Inquisición, vol. 318, exp. 9, ff. 468-471)

El declarante, Esteban Manríquez, también aguacil y de sesenta años, señaló que días después regresó para visitar a su amigo y que vio cómo en el lado del corazón el aguacil tenía cosida una bolsita de nómina, y cuando le preguntó para qué era, el enfermo y su mujer Ana Pelaez dijeron que la mulata Ana Pinto se la había puesto para remediar ciertas ansias del corazón. Entonces el Esteban decidió tomar unas tijeras y vio cómo en la parte de afuera de dicha nómina había algo de seda y unos pocos cabellos. Al parecer, se trataba de un amuleto que la mulata utilizó para la curación. Los amuletos fueron muy comunes en las culturas del norte y occidente de África, especialmente entre los mandingos, e incluso fueron conocidos como “bolsas mandingas”, y entre otras cosas fueron utilizados como una forma de protección poderosa¹. Según Cécile Fromont (2020), se desarrollaron en el África atlántica bajo las concepciones sobre el poder de la naturaleza y sus relaciones con el mundo material.

Dentro de los hogares, la cocina fue un espacio estratégico para la reunión de las trabajadoras, los niños y las mujeres que estaban al tanto de los menesteres de la preparación de alimentos. La cocina era un lugar privilegiado para la convivencia y el intercambio de conocimientos, para pláticas de asuntos íntimos, para comentar, contar congojas o buenas noticias. En cocinas de casas particulares, conventos de monjas, hospitales o colegios, las mujeres de

1. Andrea Guerrero (2021) ha mostrado el uso de amuletos en la Nueva Granada y en la Nueva España.

origen africano se encargaron de elaborar los alimentos cotidianos, entre ellos, el tan preciado chocolate que, según crónicas del periodo virreinal, se tomaba a todas horas del día.

Precisamente el chocolate, tanto en fuentes documentales como pictóricas, estuvo vinculado con las mujeres de origen africano en los oficios y la hechicería. En varias denuncias de la Inquisición se les acusa de usar ciertos “polvos” y sustancias “extrañas” en el chocolate para “atarantar” a sus amos y causarles daño (Velázquez, 2011). También en obras pictóricas, especialmente en las conocidas como cuadros de castas o de mestizaje, las vemos usualmente vinculadas con el chocolate. Esta relación llama un poco la atención, ya que el chocolate, como bien sabemos, es un producto de México, y como tal podría estar más asociado, aunque no obligatoriamente, con las mujeres indígenas. Las conocidas como *negras*, *mulatas* o *zambas*, entre otros muchos apelativos, aparecen en estas imágenes haciendo o sirviendo chocolate, y casi siempre en pareja con un español. La relación con el chocolate, tanto en las fuentes documentales como en las pictóricas, podría deberse al color de piel de las mujeres de origen africano, aunque parece una respuesta muy simple. Es más razonable pensar que esté asociada a sus actividades de hacer y servir chocolate, pero también a la idea, según algunas fuentes, de que esta bebida posibilitaba el *acceso sexual* desde épocas prehispánicas, y fue incluso prohibida su ingesta a órdenes religiosas de mujeres, como las carmelitas. El hecho de que el chocolate asociado a las mujeres de origen africano esté presente en documentos e imágenes visuales, incluso para *golpear* a su pareja española con el molinillo, revela que ciertas cualidades de esta bebida, con relación a sus atributos sexuales, fueron asociados a las africanas y sus descendientes en la sociedad novohispana como parte de los estereotipos y prejuicios que existieron alrededor de ellas desde los primeros tiempos.

Otro elemento que caracterizó a las mujeres de origen africano en la Nueva España fue el uso de una *saya de embrocar*, comúnmente de color negro, con la que aparecen en varias imágenes como biombos, pero sobre todo de cuadro de castas. Como bien se sabe, la forma de vestir fue, desde tiempos tempranos en la Nueva España, símbolo de la condición social y económica de las personas, e incluso leyes, ordenanzas y normas sociales hicieron hincapié en cómo deberían vestirse las personas de acuerdo a su calidad y, por lo tanto, su lugar en la sociedad. A pesar de ello, y de la importancia que la vestimenta tuvo en España como referente a la posición económica y social, la sociedad novohispana fue más irreverente y libre en el uso de las vestimentas, como Viera (1777/1992) lo señala en el siglo XVIII: “El hombre más decente y de la misma manera ostentosa, se presentan sus mujeres, que no se distinguen en el traje de las más señora” (p. 95). Y dice más adelante: “Es una maravilla verlas en los templos y en los paseos, de modo que muchas veces no se puede conocer cuál es la mujer del conde, ni cuál la del sastre” (p. 95).

Al parecer, se desarrollaron prendas para ciertos grupos que tuvieron demanda y fueron representativas durante mucho tiempo. Por ejemplo, la saya de embrocar que usaban algunas mujeres, entre ellas, *negras* y *mulatas*, que escandalizó a viajeros como Gemelli Carreri (1699/1995) hacia fines del siglo XVII:

las mestizas, mulatas y negras, que forman la mayor parte de la población, no pudiendo usar manto, ni vestir a la española y desdénando el traje de los indios, andan por la ciudad vestidas de un modo extravagante, pues llevan una como enagua atravesada sobre la espalda o en la cabeza a manera de manto, que las hace parecer otros tantos diablos. (p. 25)

Casi un siglo después, Ajofrín (1965) también se refirió a esta prenda que usaban las mujeres de origen africano de una manera más precisa:

El traje de las negras y mulatas es una saya de embrocar (a modo de basquiña pequeña de seda, con sus corchetes de palta, y por ruedo una buena cinta o listón), la cual traen sobre la cabeza o sobre los hombros, sacando la cabeza por lo angosto o cintura de la saya: traen sus guardapiés, que llaman enaguas, de tela de China con flecos de Holanda o encajes ricos y calzado honesto. (pp. 59-60)

La saya de embrocar de color negro y con broches de plata o listones que describe Ajofrín aparece en repetidas ocasiones en los cuadros de castas del siglo XVIII. Esta prenda pudo haber sido elaborada en la Nueva España, y su uso haberse propagado sobre todo en el siglo XVIII, posiblemente, entre otras cosas, por la ordenanza que prohibía que *mestizas*, *mulatas* o *negras* anduvieran vestidas como *indias*. No se cuenta con testimonios precisos de la forma de vestir de africanas en aquellas épocas, pero es interesante hacer notar que una capa que usan las mujeres bereberes del norte de África es muy parecida en la forma y el uso de broches de cada lado. Es posible que alguna influencia africana existiera en la confección de esta prenda; aunque es difícil comprobarlo, lo cierto es que, pese a que hay mucho que investigar, esta saya caracterizó a las mujeres de origen africano en la Nueva España y les otorgó cierta singularidad.

Finalmente, el genio, la templanza o el carácter de las mujeres de origen africano en la sociedad novohispana tuvo ciertas distinciones frente a otras mujeres. Ello, como se mencionó al principio de este texto, no solo tuvo que ver con los estereotipos y prejuicios que se tuvieron sobre ellas como mujeres “salvajes y bárbaras”, propensas a la sensualidad y la provocación, con virtudes para el sexo y las tareas “naturales”; consideradas como propias de las mujeres, como amamantar. Tuvieron que ver, sobre todo, con la ignorancia de las sociedades europeas sobre el papel de las mujeres en las culturas africanas, su importancia en la

fertilidad y reproducción social, la armonía entre cuerpo y espíritu, así como la existencia de una relación más fluida y armónica con el cuerpo, incluso en las sociedades islamizadas. Todo ello, así como su desempeño muchas veces resiliente en la Nueva España, las convirtió en mujeres con ciertas cualidades incluso reconocidas en su época.

Primero hay que hacer notar que, como atestiguan las fuentes documentales, en repetidas ocasiones se resistieron a su condición de sujeción y lucharon por sus derechos y los de sus hijos, o denunciaron ante las instancias correspondientes el maltrato o alguna vejación que sufrieran. Por ejemplo, es sabido que africanas y afrodescendientes, sobre todo esclavizadas, pero también libres, enfrentaron violaciones o acoso sexual de sus dueños, y en ciertos casos de frailes o sacerdotes. Tal es el caso de Petrona Hernández, mulata libre casada con Juan Pérez, maestro arriero, y vecina de la ciudad de Puebla, que viviendo en Tlatelolco, en 1622 decidió denunciar al fraile Domingo de Caravallo por solicitud ante la Inquisición, ya que después de “haberse persinado y después de haberse confesado, un religioso llamado Fray Domingo de Caravallo la solicitó para esos torpes y deshonestos” deseos. No se sabe si la denuncia tuvo algún efecto, pero es importante destacar que mulatas libres acudieron a esta institución cuando se sintieron ofendidas o acosadas (Inquisición, vol. 335, exp. 59, f. 256).

El orgullo y despejo de las mulatas, como la inscripción de un cuadro de castas del siglo XVIII lo enuncia, revela precisamente el “genio o templanza” de las mujeres de origen africano, que diccionarios del período consideraron como arrogancia, suficiencia o soberbia y osadía, arrojo o atrevimiento². Su actitud desafiante, que puede distinguirse en imágenes del siglo XVIII cuando discuten e incluso golpean a su pareja, así como en documentos a lo largo del

2. Ver: Covarrubias Orozco (1611/1977) y Real Academia Española (1726-1739/1963).

período virreinal, hace patente que la sujeción a la esclavitud o a la discriminación tuvo respuestas desafiantes, posiblemente relacionadas a sus culturas de origen. Estos saberes, fueron reproduciéndose y transformándose con las nuevas realidades de la sociedad novohispana, y expresándose en las actividades cotidianas que desarrollaron junto con las poblaciones indígenas y españolas. Los dones mágicos que les atribuyeron, y que muy posiblemente tuvieron que ver con sus conocimientos y saberes, las formas de vestir que las caracterizaron y las actitudes para enfrentar o negociar diversas circunstancias en la vida son testimonio de su capacidad de agencia social y también de su importancia en la conformación económica, social y cultural de la Nueva España.

Referencias

- Ajofrín, F. de (1965). *Diario de viaje que hizo a la América en el siglo XVIII* (vol. 1). Instituto Cultural Hispano Mexicano.
- Bienes Nacionales (s. f.). Archivo General de la Nación, México.
- Covarrubias Orozco, S. de (1977). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Turner. (Trabajo original publicado en 1611).
- Dimas Arenas, T. (2020). La población afrodescendiente en Sombrete durante el siglo XVIII: Dinámica demográfica y vida cotidiana. En R. Castañeda García y J. C. Ruiz Guadalajara (coord), *Africanos y afrodescendientes en la América hispánica septentrional: Espacios de convivencia, sociabilidad y conflicto* (vol. 2). El Colegio de San Luis, Red Columnaria.
- Fromont, C. (2020). Paper, ink, vodun, and the Inquisition: Tracing power, slavery and witchcraft in early modern portuguese Atlantic. *Journal of the American Academy of Religion*, 88(2), 460-504.
- Gemelli Carreri, J. F. (1995). *Viaje a la Nueva España: México a fines del siglo XVII*. Universidad Nacional Autónoma de México. (Trabajo original publicado en 1699).

- Glantz, M. (1995). La asesis y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla. En M. C. Maquívar (coord.) *La "América abundante" de Sor Juana*. INAH, Museo Nacional del Virreinato.
- Guerrero, A. (2021). Bolsas mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII. *Memorias*, 43, 69-93.
- Inquisición (s. f.). Archivo General de la Nación, México.
- Real Academia Española (1963). *Diccionario de autoridades*. Gredos. (Trabajo original publicado en 1726-1739).
- Velázquez, M. E. (2011). Comida, chocolate y otros brebajes: Africanas y afrodescendientes en el México virreinal. En C. Good Eshelman y L. E. Corona de la Peña (coord.), *Comida, cultura y modernidad en México: Perspectivas antropológicas e históricas*. Investigación/ Proa, INAH, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Viera, J. de (1992). *Breve y compendiosa narración de la ciudad de México*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora. (Trabajo original publicado en 1777).

Calibán -
RLP, 22(2),
147-153
2024

Boniface Ofogo Nkama*

Afrolatinos: Huellas, memoria y cicatrices

Entre los siglos XVI y XVIII, más de veinte millones de africanos llegaron esclavizados a distintas costas de las Américas, en un comercio que supuso la mayor humillación contra la raza humana. La mayoría de los cautivos procedían de la costa occidental de África. Los negreros tenían miedo de adentrarse en el corazón del continente, que les resultaba desconocido e inhóspito. Los esclavizados procedían de grandes imperios precoloniales, tales como el imperio Mandinga, el reino Yoruba, el reino Ashanti o el imperio Bakongo, todos ellos cunas de las civilizaciones más antiguas del continente, con la más variada e inagotable tradición oral africana.

Los africanos capturados o vendidos por sus propios hermanos llevaban consigo un rico patrimonio oral inmaterial, uno de los más volátiles que posee el ser humano. Muchos sabían cantar, contar historias, recitar epopeyas y tocar instrumentos. Formaban parte de la casta de griots. Otros, como Benkos Bioho, fundador de San Basilio de Palenque (del que hablaremos más adelante), pertenecían a la nobleza¹.

* Universidad de Lille.

1. San Basilio de Palenque es un pueblo afrocolombiano situado a 50 km de Cartagena de Indias y habitado por descendientes de los cimarrones que conquistaron su libertad en los años 1600. Declarado por la Unesco Obra Maestra del Patrimonio Oral Inmaterial de la Humanidad, ese territorio libertario recibió en muchas ocasiones la visita de Mbuyi Kabunda.

Procedían de sociedades de oralidad primaria. Al no conocer la escritura, con excepciones que confirman la regla, la transmisión de historias, leyendas, epopeyas, mitos, proverbios, conocimientos medicinales e incluso de la propia historia de sus tribus la habían recibido siglos atrás, de boca de los mayores.

Una vez en América, los esclavizados fueron condenados a perderlo todo, empezando por su propio nombre. Jóvenes guerreros o adolescentes púberes que antes se llamaban Traoré, Kouyaté, Sidibé o Mandinga eran golpeados repetidamente hasta que atendían a los apellidos de sus captores y a sus nuevos nombres. También eran forzados a renunciar a sus religiones ancestrales. Se les impuso el cristianismo como religión.

El intento de expolio y de aculturación no impidió, sin embargo, que los esclavizados siguieran realizando sus ritos ancestrales en la clandestinidad o en la oscuridad de la noche, o que se sentaran a cantar su soledad y su tragedia en los pocos momentos libres que tenían. Esos cantos melancólicos y de libertad en las plantaciones de algodón más tarde evolucionaron hacia el blues y el jazz. Asimismo, el ritmo de los tambores africanos tuvo una influencia decisiva en los actuales ritmos latinos, como el son, la guaracha, el bolero, el merengue, la samba, la cumbia, el vallenato o el mapalé. Cuando fueron teniendo hijos o cuando tenían que cuidar de los

de sus amos, las mujeres negras nunca dejaron de cantarles las nanas africanas, llenas de poesía y de ternura.

Gracias a los africanos heroicos y al legado oral que transmitieron a sus descendientes, hoy sobreviven los cuentos, las nanas, los mitos, las leyendas, las epopeyas, y también las prácticas religiosas como el vudú y la santería. Mientras los negros eran sometidos a los trabajos forzados y a la falta de libertad, el único refugio que encontraban era esa riqueza oral inmaterial que traían consigo. Gracias a su sacrificio y a su rebeldía, América tiene hoy una herencia africana viva e inagotable. Merced a la transmisión oral, América Latina se considera como el único subcontinente mestizo, étnica y culturalmente.

El valor y la fortaleza de la memoria oral de los esclavizados desafiaron con éxito obstáculos tales como el paso del tiempo, la mezcla étnica, el aislamiento social y cultural, o la pérdida paulatina del idioma original.

Según Agustín García Calvo (2002), la realidad es “aquello de lo que se habla” (p. 15); en el caso de los afrolatinos, la realidad histórica demuestra todo lo contrario. Al perderse la mayoría de sus idiomas, no solo no desapareció la realidad cultural en la que se habían educado, sino que, al contrario, supieron reformularla en el idioma del captor, conservando o reacomodando algunos conceptos para asegurar la transmisión cultural. El español y el portugués de Latinoamérica son idiomas mestizos. Están plagados de topónimos, nombres de plantas, comidas, instrumentos musicales y ritmos, todos ellos de procedencia africana e indígena. A través del legado oral de los primeros esclavizados, compuesto por las más variadas expresiones de la oralidad, o con la simple tipología y temática de los cuentos orales, se puede establecer la procedencia aproximada de las distintas comunidades de afrolatinos.

¿Cuáles son los mecanismos por los que se ha operado la transmisión oral entre distintas generaciones de las comunidades afrolatinas?

¿Cómo lograr cierta reparación moral que contribuya a sanar las heridas?

Dar respuesta a estas inquietudes es el objetivo de un proyecto iniciado hace varios años para realizar estudios de campo en distintas zonas de concentración de la población negra. Lo que aquí expongo no son sino las conclusiones provisionalísimas extraídas de los más de cincuenta viajes exploratorios realizados desde 2005 a Brasil, Colombia, Cuba, Ecuador, Costa Rica y Venezuela. Para empezar, haremos un repaso de algunas constantes que se pueden observar en la transmisión oral entre las distintas comunidades afrolatinas. Luego nos detendremos en el caso específico de San Basilio de Palenque, que es el paradigma del fenómeno de la transmisión oral entre los afrolatinos, un ejemplo de lucha y resistencia. Finalmente, extraeremos las conclusiones de este análisis.

1. El mito del retorno, o la idealización de África

En el campo de la transmisión oral, algunos rasgos, personajes y ritos propios de la oralidad que se pueden observar entre los afrolatinos tienen sus equivalentes en África, aunque han sido objeto de actualización, transformación y reacomodo pertinentes, debido a la cristianización forzosa, al contacto con las culturas europeas e indígenas, y al paso del tiempo.

1.1. El papel de las personas mayores en la transmisión oral: A través del “Consejo de Ancianos”

En una sociedad en la que predomina el modo oral de transmisión de la cultura, los abuelos juegan un papel troncal. Ellos encarnan la pervivencia de la memoria colectiva. Si en África un anciano que muere es una biblioteca que se quema –en palabras de Amadou Hampaté Ba (Ekoungoun, 2014)–, entre los afrolatinos esta figura mantiene su papel pese a que ellos viven en un contexto de ora-



Rosana Paulino

Parede da memória (1994-2015). Instalación; patuás en manta acrílica y tela cosida con hilos de algodón, fotocopia sobre papel y acuarela, ca. 8 x 8 x 3 cm cada una. Colección de la Pinacoteca de São Paulo. Crédito de la foto: Isabella Math.

lidad secundaria. En San Basilio de Palenque, donde la organización social se compone de grupos de edad, los *kuagros* compuestos por los mayores juegan un rol de transmisores de las costumbres, leyendas e historia del pueblo afrocolombiano.

Entre los negros de la provincia de Limón, Costa Rica, cuya memoria colectiva pierde su rastro por Jamaica, los abuelos son los que mantienen vivo el vínculo con la tradición oral africana. Llegaron a Costa Rica procedentes de Jamaica a finales del siglo XIX para construir el ferrocarril, y muchos jóvenes no son conscientes de que Jamaica no fue sino una escala en su largo éxodo y la consideran como su madre patria. Piensan que allá están sus raíces. Como forma de protesta, se niegan a hablar español y solo se comunican en inglés (como los jamaicanos), llevan apellidos ingleses, bailan calipso, comen *rice and beans*, cuentan historias de un astuto *brother Ananzy* y sueñan con Jamaica. Muchos piensan que

este tipo de cuentos tienen un origen inglés. Pero los abuelos saben que son cuentos de origen africano. Los escucharon de boca de sus progenitores, algunos de los cuales habían sido esclavos o hijos de esclavos.

En una velada de cuentos en el Black Star Line, sede del Centro Cultural Marcus Garvey, durante la cual algunas abuelas contaron cuentos del Hermano Araña, los jóvenes se quedaron atónitos al descubrir que los cuentos protagonizados por Ananzy son de origen africano, concretamente, yoruba: “¿Esto quiere decir que estos cuentos no los escribió el hombre blanco?”, preguntó un joven treintañero.

Le expliqué que seguramente algún blanco los habría recopilado, pero que son cuentos que todavía se cuentan en las veladas en Benín, en Nigeria o en Togo. Fueron sus antepasados quienes los llevaron a América. Se cuentan entre los negros de Cuba, de Salvador de Bahía y del caribe de Estados Unidos.

1.2. La importancia de la mujer en la transmisión oral

En África como en América, la mujer negra juega un papel importante en la transmisión oral, a través de los cantos, las nanas y los cuentos. El primer contacto que tiene el niño con la palabra oral es a través de las nanas de su madre. La ternura de las mujeres negras se manifiesta a través de estas nanas que cantan mientras tienen al niño atado a la espalda. Generalmente, las madres y las abuelas negras son las que cantan y cuentan cuentos a sus hijos y a sus nietos, a pesar de que existen otras figuras que cumplen esta función, como el griot.

1.3. La existencia de un personaje que encarna la sabiduría

Un babalao es un sacerdote del culto a Orula, dios orisha de la adivinación en la religión yoruba. *Babalao* significa “padre sabio”. Es una figura muy presente en Cuba, y no solo entre los negros. Muchos santeros cubanos son blancos. Su palabra es sagrada, y además es un excelente contador de leyendas (*patakis*, en yoruba). Cuando una persona va a pedirle al babalao que le lea el oráculo de Ifá, el babalao le narra una leyenda que la persona debe interpretar y aplicar a la situación que le preocupa.

En todas las zonas del África negra, este personaje existe y adopta distintos nombres, según las etnias. En Senegal y otros países de influencia islámica, son los morabitos; *modibo*, en Camerún. Estas personas, además de ser los mejores intérpretes del Corán, son mediadoras entre los mortales y Alá, y encarnan la sabiduría. En las comunidades animistas, como los Ewe de Togo, el personaje equivalente es el “brujo”, el que lo sabe todo, lo adivina todo, y también es un maestro de la palabra. Se sirve de una poderosa capacidad de narrar, y a veces utiliza amuletos, tótems y fetiches.

1.4. La existencia de un personaje que conoce y sabe transmitir las historias mejor que nadie

Griot es una palabra woloff que significa “pájaro volador”. Es un maestro de la palabra, el depositario de la memoria colectiva. Conoce a la perfección la historia del pueblo, la biografía de sus habitantes y las mejores leyendas y cuentos populares. Encarna la “biblioteca oral”. Ese personaje sigue vigente en la mayoría de las comunidades del África Occidental. Entre los afrolatinos, esta figura se fundió con otras, como el babalao.

Pero las influencias externas, como la religión, el contacto intercultural y la mezcla étnica, provocaron una evolución distinta de los dos procesos de transmisión oral. En el caso de África, fueron la colonización y la cristianización posteriores a la esclavitud las que tuvieron más impacto en la transmisión oral, que tenía que ver con las prácticas rituales.

Con la colonización, llegó el cristianismo. La principal labor evangelizadora de los misioneros consistía en erradicar la idolatría de las costumbres africanas. No lo lograron. Aunque el africano se convirtió formalmente al cristianismo, siguió practicando en secreto el culto a los ancestros y a los seres inanimados. También con la colonización llegó la escritura, aunque algunos pueblos nativos ya habían desarrollado la suya, como los etíopes o los Bamoun de Camerún. Las primeras recopilaciones de cuentos populares africanos son de autores pertenecientes al clero occidental. En ese tipo de recopilaciones, es claramente perceptible el filtro de la moral judeocristiana. A finales del siglo XIX, el etnólogo alemán Leo Frobenius publica la recopilación *El Decamerón negro* (1983). En ella, no influye la moral católica. Como buen antropólogo, y fiel a la tradición luterana, el recopilador no somete las historias al filtro de la moral. A principios del siglo XX, el poeta surrealista Blaise Cendrars descubre los cuentos africanos, queda fascinado por su estructura cubista y publica la adaptación

Cuentos negros para niños blancos (1989), que causó una verdadera sensación en los círculos culturales parisinos.

En el caso de la diáspora, además del cristianismo, la transmisión oral también se vio afectada por la represión del régimen esclavista, la falta de vida comunitaria y, posteriormente a la liberación, la desigualdad social y racial, las migraciones y el contacto con otras culturas. Por la falta de vida comunitaria, las instituciones africanas dedicadas a la oralidad, donde tradicionalmente el pueblo se reúne para parlamentar, como “el árbol de la palabra”, desaparecen.

2. San Basilio de Palenque, Patrimonio Oral Inmaterial de la Humanidad

San Basilio de Palenque es el emblema de la libertad para los afrodescendientes colombianos, e incluso para los afrodescendientes de toda Latinoamérica. Es un corregimiento de la municipalidad de Mahates, departamento de Bolívar. Allí viven unos 3500 negros, libres desde el siglo XVII, es decir, dos siglos antes de la abolición de la esclavitud.

Fue fundado por los esclavos que, hartos de soportar los malos tratos de sus captores, se fugaron a los palenques de la costa norte. En la época de la esclavitud, un palenque era cualquier territorio poblado por cimarrones. San Basilio de Palenque debe su fama a que es el único palenque que permanece intacto, y sigue librando la batalla por la preservación de sus señas de identidad.

Los palenqueros conservan una conciencia étnica que les permite entenderse como pueblo, gracias a su idioma, el palenquero, la única lengua criolla con base léxica española y africana en todo el continente americano.

Cuentan las crónicas de la época que un tal Benkos Bioho era un esclavo de origen bantú que llegó a Cartagena de Indias en 1599. Criado en África bajo el espíritu de la guerra, Benkos organizó una fuga junto con otros esclavos, con los que fundaría el Palen-

que de San Basilio. A ese propósito, escribe Fray Pedro Simón (1892):

Y en esos tiempos [1599] comenzó un alzamiento y retiro de ciertos negros cimarrones en aquella ciudad de Cartagena de Indias, cuyos primeros pasos fueron que un Juan Gómez, vecino de ella, haciendo malos tratamientos a algunos de los que tenía, había entre ellos uno que se llamaba Domingo Bioho, tan brioso, valiente y atrevido, que tuvo alientos para huírse de casa de su amo, y llevar consigo a otros cuatro negros, a su mujer y tres negras, todas de su ama, que con otros que hicieron lo mismo, esclavos de Juan de Palacios, vecinos de la misma ciudad, se retiraron, siendo todos hasta treinta, al arcabuco y ciénagas de Matuna, que están a la parte del sur. (p. 219)

Durante dos décadas, Benkos y sus compañeros organizan un batallón con el que se enfrentan a la Corona española. Sus únicas reivindicaciones se basan en la libertad, la autonomía de gobierno y la demarcación del territorio. Ante la imposibilidad de reducirlos, y debido a la dificultad del terreno y la tenacidad de los cimarrones, Benkos logró finalmente ante la Corona una serie de fueros para él y los suyos, como la libertad de circulación por toda la zona, incluida Cartagena, y el derecho a portar armas y ser tratado con dignidad dentro y fuera de su pueblo.

Fray Pedro Simón dice de él:

darles licencia para que entrasen en la ciudad y saliesen de ella con su Capitán Dominguillo, como lo hacían a todas horas, y el Bioho andaba con tanta arrogancia que además de andar bien vestido a la española con espada y daga dorada, trataba su persona como un gran caballero. (p. 223)

La paz conquistada duró veinte años. El 6 de marzo de 1621, Benkos fue capturado a

traición y condenado a la horca. En una carta dirigida al rey de España, el gobernador de Cartagena, D. García Girón, justifica esta pena capital por la creciente popularidad de Benkos:

de las cosas más dignas de remediar fue el alzamiento que había habido en una ciudad de unos negros cuyo caudillo y capitán fue un negro llamado Domingo Bioho, negro tan belicoso y valiente que con sus embustes y encantos se llevaba tras de sí a todas las naciones de Guinea que había en esta ciudad... y sin poder castigarle ni a él ni a los negros alzados que traía consigo, se tomó con él un medio muy desigual y se le consintió que viniese a poblar a veinte leguas de aquí, con todos sus soldados, los cuales todos hicieron y fundaron un pueblo que se llamó Matuna, sitio fuerte entre ciénagas, y caños de agua y fortificándose en él con muchos palenques nunca consintió Domingo Bioho que ningún español entrase armado en su pueblo. (Sucre, 1928, p. 108)

Tras un siglo de destrucción y reconstrucción de su pueblo, los palenqueros lograron la paz definitiva en 1713, con la firma de la *entente cordiale*, gracias a la mediación del obispo de Cartagena, Antonio María Cassiani.

Desde entonces, es frecuente encontrar su nombre en los relatos épicos de los abuelos, en los cuentos infantiles, en las canciones populares y, sobre todo, en la historia de Palenque contada por los palenqueros.

En Palenque se habla el palenquero, o bantú, para los mayores del pueblo. Se trata de un idioma desarrollado y transmitido oralmente, que mezcla palabras de origen africano, concretamente bantú, con una base léxica española y portuguesa. Gracias a ese idioma criollo, se ha podido establecer que los palenqueros procedían de zonas bantú. Palabras claves de las lenguas bantú, como *monasito* (niño), *moto* (hombre), *ma ngombe* (ganado), los marcadores del plural *ma* o *ba*, presentes en el palen-

quero y comunes a todos los idiomas bantú, desde el centro de Camerún hasta Sudáfrica, indican la ascendencia bantú de los palenqueros. Los pronombres posesivos, al igual que en las lenguas bantú, se posponen al nombre.

Carlos Patiño Roselli (1971) muestra en su descripción de la gramática palenquera que la lengua criolla del Palenque atestigua la impronta de muchos elementos de idiomas del Congo y Angola, en definitiva, de países reconocidos científicamente como pertenecientes al área lingüística bantú. Al mantener vivo el idioma de sus antepasados, enriqueciéndolo con los idiomas circunstanciales, los palenqueros demostraron que la conservación de un idioma no depende forzosamente de una cultura escrita, sino más bien de la transmisión oral que se opera entre los miembros del grupo.

Las costumbres, las tradiciones heredadas de los primeros esclavizados, los saberes medicinales y el idioma han sido transmitidos por vía oral. Los abuelos palenqueros, igual que ocurre en África, constituyen la columna vertebral de esta transmisión. Ellos se sienten orgullosos de la historia cimarrona de su pueblo, y transmiten a sus descendientes el sueño de África, su madre patria.

El lumbalú designa los complejos rituales fúnebres, y se celebra durante nueve días, período en el que todos los familiares y allegados del fallecido, igual que en África, interrumpen sus actividades cotidianas y, si se encuentran fuera, deben regresar al pueblo para el velorio. Al muerto se le acompaña con sonidos de tambores durante todo el ritual, y con llantos desgarradores de mujeres, porque se entiende que le facilitan el tránsito hacia el más allá.

En los últimos años, el proceso de transmisión se ha visto amenazado por la discriminación racial, la migración forzada, la aculturación y la falta de apoyo institucional.

En el año 2005, la Unesco declaró el espacio cultural de San Basilio del Palenque Obra Maestra del Patrimonio Oral Inmaterial de la Humanidad. Este reconocimiento ayudó en

la elaboración de programas educativos y de proyectos de investigación y de dinamización que están fortaleciendo la identidad cultural y los lazos que unen a los palenqueros con sus raíces africanas.

Los afrolatinos tienen derecho a la preservación de la memoria colectiva. Es una manera de sanar los traumas causados por la esclavización. También tienen derecho a conocer la realidad social y cultural de África. Es preciso establecer puentes que les permitan conocer la tierra de sus ancestros. Algunos mecanismos de intercambio han surgido del arte (entre músicos cubanos y africanos). Para el Festival de Tambores de Palenque, suelen invitar a grandes artistas de la rumba congoleña.

Deben establecerse mecanismos formales que permitan el flujo de información y de tendencias culturales entre los pueblos, de igual a igual. La oralidad de uno y otro lado del Atlántico deben reencontrarse. Los estados de ambas orillas del Atlántico deben transformar el comercio triangular de oro y de esclavos en una relación de mutuo enriquecimiento. Sería una forma eficaz de cicatrizar las heridas del alma.

En una entrevista con Marta Johnson², líder de la comunidad afrocostarricense, esta declaró:

Los negros hemos sido víctima de la peor humillación que puede sufrir un ser humano, como los judíos. Ellos han recibido un reconocimiento, una reparación, con la creación de un Estado que goza del apoyo de los países más poderosos de la Tierra. Pero los negros seguimos esperando que alguien nos ayude a curar nuestras heridas. Necesitamos que el mundo mantenga viva la memoria de lo que pasó. La verdadera esclavitud, la mental, solo terminará con el reconocimiento sincero de nuestra memoria.

2. Conversación privada con Marta Johnson, en noviembre del 2006.

Referencias

- Cendrars, B. (1989). *Cuentos negros para niños blancos*. Espasa Calpe.
- Ekoungoun, J.-F. (2014). Archives Amadou Hampâté Bâ: Vers une politique de conservation cohérente. *Continents manuscrits*, 1.
- Frobenius, L. (1983). *El Decamerón negro*. Losada.
- García Calvo, A. (2002). *Contra la realidad: Estudios de lenguas y cosas*. Lucina.
- Patiño Roselli, C. (1971). Lingüística estructural y gramática española. *Noticias Culturales*, 122.
- Pedro Simón, fray (1892). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias occidentales* (vol. 5). Medardo Rivas. <http://www.archive.org/details/tierrafrirmeindias05simbrich>
- Sucre, L. A. (1928). *Gobernadores y capitanes generales de Venezuela*. Litografía y Tipografía del Comercio.

Monolingüismo como política de inclusión/exclusión: La dignidad de la persona humana en la escuela rural angoleña

Consideraciones iniciales

La discusión contemporánea se ha centrado en la cuestión de la dignidad de la persona humana como una preocupación de los estados, pues está consagrada en las constituciones de las repúblicas. Es a través de la ley magna que se deben hacer esfuerzos para evitar atrocidades, conservando el derecho a la igualdad de cada sujeto. De este modo, los estudios sobre políticas públicas-lingüísticas y justicia social, políticas educativas y democracia lingüística, entre otras temáticas, buscan introducirse en este campo de reflexiones que involucran las ideologías coloniales y la construcción del Estado-nación, arraigadas en preceptos de homogeneización lingüística.

Lo descripto anteriormente puede ser constatado en la Constitución de la República de Angola (2010) y en la Ley de Bases del Sistema de Educación y Enseñanza (Ley 32, 2020). La Ley Magna instituyó la hegemonía lingüística al atribuir a la lengua portuguesa el estatuto de lengua oficial y de uso en todas las esferas de la vida social. Aunque la ley revela preocupación por la igualdad, la justicia y la democracia, muchas comunidades consideran que ese discurso es utópico en la medida en que la recuperación y la revalorización de las

*Instituto Superior de Ciências da Educação de Cabinda.

identidades lingüístico-culturales continúan silenciadas, reflejando el sistema y las prácticas coloniales. Esta política excluyente es observada, por ejemplo, cuando en contextos de diversidad lingüística la enseñanza es instruida únicamente en/en la lengua portuguesa, vulnerando las lenguas, las culturas y los conocimientos de esos sujetos.

El monolingüismo como bandera para la construcción del Estado-nación angoleño puede ser entendido como un ideario de inclusión/exclusión que, a través de la homogeneización lingüística, interrumpe y calla a los pueblos, las lenguas, las culturas y las prácticas. De esta manera, se cuestiona la política lingüístico-educacional en beneficio de la dignidad de la persona humana en la Angola multilingüe. De este modo, el artículo busca reflexionar sobre el modo en que las políticas lingüísticas y las políticas educativas resguardan la dignidad de la persona humana, en un escenario de diversidad lingüística, dentro de las escuelas rurales angoleñas.

Las complejidades de una política monolingüe y la dignidad de la persona humana

Discurrir sobre la política monolingüe en un contexto de diversidad lingüística exige, necesariamente, adentrarse en el proceso histórico de colonización y comprender las complejida-

des en la postindependencia de Angola. Este apartado será desarrollado con base en la dignidad de la persona humana consagrada en la Ley Magna (Constitución de la República de Angola, 2010).

Angola es un país con diversidad lingüística localizado en el África subsahariana y habitado por pueblos de origen bantú, khoi, san y el indoeuropeo; este último es el resultado de la colonización (Bernardo y Severo, 2018). El sistema colonial que explotó al país durante cerca de quinientos años implementó una política de asimilación, instrumentalización y opresión que diseminó ideologías lingüísticas y culturales portuguesas a través de la implementación de un sistema de enseñanza que obligaba a los hijos de los sobas, régulos y demás autoridades tradicionales a frecuentar la enseñanza en la capital, Luanda, y a convertirse en emisarios, dentro de su comunidad aldeana, de la lengua y cultura portuguesas como forma de callar sus identidades y visiones de mundo (Liberato, 2014). La Iglesia Católica, a través de la Santa Sede, y los portugueses alcanzaron la espiritualidad, la moral, e institucionalizaron una educación con matriz occidental, una educación enfocada en el proceso de asimilación y aculturación de los angoleños (Nkuma, 2021). Esa actitud refleja el modo en que las ideologías y la educación colonial apuntaron a “la desestructuración y la reestructuración mental y moral de los nativos africanos, a fin de hacerlos más dóciles a su proyecto de dominación, colonización y explotación de su riqueza” (Gime, 2022, p. 144).

El decreto n° 77 de 1921, promulgado por Norton de Matos, Alto Comisionado del gobierno portugués, intentó callar las lenguas nacionales al instituir la enseñanza únicamente en lengua portuguesa, alegando que las lenguas nacionales causarían problemas en el orden público, la libertad y la seguridad de los portugueses. Esta política de silenciamiento puede observarse en los siguientes artículos e incisos:

Art. 1°; incisos:

- 3) la enseñanza de la lengua portuguesa será obligatoria en cualquier misión;
- 4) Queda prohibida la enseñanza de cualquier lengua extranjera.

Art. 2° No está permitido enseñar en las escuelas de misiones lenguas indígenas.

Si por un lado se describen las acciones practicadas por el sistema colonial como una auténtica violación a los derechos del pueblo, por otro se esperaba que después de la independencia el país llegara a recuperar los valores de identidad lingüística y cultural callados, como forma de “resurrección”, pero se percibe que, en cambio, “restaurar la nación en una situación como esta es, en ausencia, soñar un ideal románticamente utópico, el cual está oculto por la realidad política” (Said, 1993/2011, p. 340).

Por eso, la Ley Magna de la República de Angola postindependencia afirma en su Art. 1° que:

Angola es una República soberana e independiente, basada en la dignidad de la persona humana y en la voluntad del pueblo angoleño, que tiene como objetivo fundamental la construcción de una sociedad libre, justa, democrática, solidaria, de paz, igualdad y progreso social. (Constitución de la República de Angola, 2010, destacado mío)

La Constitución añade, en su artículo 19, inciso 1, que “la lengua oficial de la República de Angola es el portugués”. El inciso 2 destaca que “*el Estado valora y promueve el estudio, la enseñanza y la utilización de las demás lenguas de Angola, así como de las principales lenguas de comunicación internacional*” (destacado nuestro). El monolingüismo oficializado e institucionalizado etiqueta las otras lenguas como “lenguas nacionales”, designación que

implica consecuencias de subordinación con respecto a la lengua legitimada, la lengua portuguesa (Bernardo y Severo, 2018). Sin embargo, el escenario en boga nos conduce a la cuestión de la dignidad de la persona humana vista a partir de situaciones económicas y sociales, dejando por último la reflexión sobre la política lingüística angoleña como un espacio de inclusión/exclusión.

Sarlet (2001/2015) entiende la dignidad de la persona humana como:

la cualidad intrínseca y distintiva reconocida en cada ser humano que lo hace merecedor del mismo respeto y consideración por parte del Estado y de la comunidad, conllevando, en este sentido, un complejo de derechos y deberes que aseguren a la persona tanto contra todo acto en tono degradante e inhumano como a garantizarle las condiciones existenciales mínimas para una vida sana, además de ofrecer y promover su participación activa y corresponsable en los destinos de la propia existencia y de la vida en comunión con los demás seres humanos, mediante el debido respeto a los demás seres que integran la red de la vida. (pp.70-71)

Pensamos que si la dignidad de la persona humana es una preocupación del Estado e involucra al sujeto, su respeto, ella deja de serlo cuando no se le proporcionan las condiciones necesarias para que se alcance el difundido discurso de la dignidad humana. Dicho de otra manera, por ejemplo, ignorar la diversidad lingüística del país es igual a poner en desventaja a estos sujetos con respecto a los hablantes de la lengua legitimada y oficializada. Es ese “monolingüismo ficcional” como forma de ideologías lo que “produce un ideal de hablante nativo imaginario que está muy lejos de ser nativo en el sentido literal” (Lüpke, 2016, p. 39). En estos casos, es necesario que el Estado asegure, a través de la Ley Magna y de las leyes y decretos en ella conexos, la igualdad de oportunidades,

de forma tal que cada sujeto se sienta parte de la sociedad y pueda direccionar sus destinos, y que el hecho de ser hablante de la lengua nacional no sea un impedimento para alcanzar sus objetivos. Pensar de esa manera es una forma de dejar de mirar a los sujetos como objetos, pues es a ellos a quienes se destina la dignidad de la persona humana.

Las acciones que quebrantan la posibilidad de que un sujeto pueda aprender, ser juzgado y atendido en los hospitales en sus lenguas los transforma en sujetos vulnerables, ya que la dignidad de la persona humana como fundamento de la Ley Magna está basada en la garantía de ese derecho consagrado (Bernardo, 2021). Cabe señalar que el silencio promovido por la política lingüística angoleña promonolingüe anula el reconocimiento y la revalorización de la diversidad lingüística, y perjudica el derecho a la igualdad y a la dignidad. El rescate de la dignidad como elemento *sine qua non* a la condición humana es también uno de los fundamentos consagrados en la Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos de la Organización de la Unidad Africana (OUA) de 1981, de la cual Angola es signataria, al destacar cuestiones sobre la libertad, la igualdad, la justicia y la dignidad. La Carta Africana menciona en su artículo 5º que: “*Todo individuo tiene derecho al respeto de la dignidad inherente a la persona humana y al reconocimiento de su personalidad jurídica*” (destacado nuestro). De este modo, queda claro que:

la dignidad no puede ser renunciada o enajenada, por lo tanto, no se puede hablar de la pretensión de una persona a que se le conceda dignidad, pues ese atributo es inherente a la propia condición humana. (Sarlet, 2008, p. 16)

Resulta evidente que la política de homogeneización lingüística es una “ficción” e instala una crisis en el ejercicio de la dignidad humana en el contexto rural, lo que exige (re)

pensar políticas concretas y practicables para el futuro de la comunidad rural, ya que los discursos que insinúan que la diversidad lingüística sería causa de conflictos etnolingüísticos e instalaría el regionalismo terminan por fortalecer un sistema de enseñanza marginal, de división de clases y de antidemocracia lingüística y cultural.

La escuela rural angoleña como lugar de inclusión/exclusión

El empoderamiento de la lengua portuguesa como lengua de enseñanza en todas las escuelas del territorio nacional circunscribe el principio ideológico del Movimiento Popular de Liberación de Angola (MPLA), que buscó la homogeneización lingüística y cultural del país, dando lugar a innumerables problemas en las escuelas rurales cuya comunidad tiene sus lenguas deslegitimadas, como el de la comunicación. A este respecto, Gime (2022) indica que:

la escuela, en África, continuó siendo, en la mayoría de los casos, un subproducto, un legado del sistema colonial, lo que explica su naturaleza elitista y el hecho de servir mejor a los requisitos del modo de vida metropolitano que a los de las naciones africanas. (p. 32)

El autor añade que la escuela, mediante su ideología, se preocupa en diseminar la cultura de la élite, mientras que todo lo que no la refleja es silenciado, estableciendo un sistema de enseñanza de imposición, antidemocrático, debido a una incompatibilidad con el contexto (Gime, 2022).

La actitud que se describe anteriormente puede ser vista como un acto de exclusión de la comunidad hablante de las lenguas nacionales, una lengua sin lugar y sin tiempo dentro de la escuela. Por lo tanto, se dice que la escuela rural

representa una confrontación con un mundo ajeno presentado en una lengua ajena y según procedimientos a los que no están habituados: la compartimentación, la organización temporal, el confinamiento a un lugar cerrado (la escuela) y el contacto con alguien externo a la comunidad. (Müller, 2011, p. 38)

En nuestra opinión, el modelo y la forma de la escuela son problemáticos en correspondencia con el hecho de que no responden a los deseos de la comunidad a la que se destinan, lo que la convierte en un lugar de exclusión.

En estudios diagnósticos sobre la enseñanza en escuelas rurales, en la provincia de Bié, algunas de las personas encargadas de la educación revelaron que:

Los profesores se hartan mucho y después nuestro hijo no entiende nada al profesor, noji tampoco consigue enseñar a nuestro hijo por cuestión de la lengua. Nuestros hijos necesitan que le enseñen en nuestra lengua para noji también lo ayude. Nuestra cultura también nuestro hijo no aprende en la escuela. Nuestros niños jugaban nuestra cultura maji ahora ya no. Es umbundu que noji habla en casa siempre y no en portugués. Noji ve la tarea maji no sabe ayudar porque noji n.lo habla y n.lo sabe bien portugués. (Bernardo, 2022, p. 207)

Mientras que la familia reivindica, a nuestro juicio, un lugar de enseñanza más real y no ficticio, es decir, que la escuela se piense teniendo en cuenta el contexto para reducir las asimetrías, el abandono y la deserción escolar, en una entrevista con la directora de la escuela primaria Constantino Fragata Tchandalombua, esta nos reveló lo siguiente:

Los papás no andan preocupados si sus niños van o no a la escuela. Ellos, uno u

otro, vienen a la reunión cuando los convocamos. Algunos padres llevan a sus hijos al cultivo, porque cuando pasamos por las casas de la comunidad para saber por qué los niños no fueron más a la escuela, ellos nos dicen que la escuela no los ayudó, el material de la escuela no ayuda, ni la merienda que nos dieron solo algunas veces, y encima les enseñan en portugués que nosotros no habla y no tiene cómo ayudar en las tareas¹.

Se observa que la comunidad rural ha manifestado resistencia al modelo y a las ideologías que la escuela transmite, por lo tanto, la falta de colaboración con la escuela tiene que ver con la insatisfacción del alcance de sus objetivos. Por otro lado, llevar a los niños al cultivo es una forma de resistencia al plan de estudios adoptado, el cual no contempla las prácticas de la comunidad.

De esta manera, en relación con el escenario de la escuela en contexto rural es que destacamos una parte de nuestro diario de campo:

La escuela hecha de arena, el suelo polvoriento mostraba su desnudez. Los alumnos tenían que llevar bancos para sentarse. Los pies se convertían en el soporte para dejar el cuaderno para poder escribir. El ambiente en el aula no atraía a los alumnos, era posible observar que mientras el profesor les explicaba los contenidos a los alumnos, conversaban con sus compañeros más cercanos en umbundu. No sé exactamente de qué hablaban. El profesor, preocupado en cumplir con los objetivos de la clase. En ningún momento se detuvo para hacer silencio en el aula y pedir atención para el contenido que se es-

taba enseñando. Cuando llegó la hora del recreo, era posible notar el entusiasmo de los alumnos, en ese momento ellos conversaban en voz alta en lengua umbundu. En el momento en que el profesor decidía enseñar en lengua umbundu, observamos que los alumnos prestaban atención y sus estados de ánimo eran diferentes.

Esta vivencia en las escuelas rurales ha influenciado la institucionalización de algunos actos de exclusión, volviéndose más violentos al promover el poco dominio de los contenidos enseñados (lectura, escritura, cálculo, entre otros) y de construcción del razonamiento, ya que estos piensan en sus lenguas, y se les exige traducir a la lengua portuguesa, lengua de la cual poseen poco dominio en cuanto a su estructura (Bernardo y Severo, 2018; Bernardo, 2021). Se trata de las experiencias que la escuela rural ofrece a los educandos y que Calundungo (2020) denuncia:

del modo en que se encuentran organizados actualmente muchos de los contenidos educativos, se corre un grave riesgo de que los aprendizajes no respondan a las necesidades y expectativas de los alumnos, ya que estos fueron definidos teniendo en cuenta las capacidades, posibilidades y expectativas propias de adolescentes y niños que viven en contextos urbanos. (pp. 238-239)

A partir de lo dicho anteriormente, entendemos que la política que calla al sujeto y la participación de la familia en el proceso de enseñanza-aprendizaje de su educando, en lugar de incluir, se vuelve excluyente, y quien excluye se vuelve injusto, y quien se vuelve injusto no puede resguardar la dignidad de la persona humana. La escuela no puede perder de vista que las familias son, efectivamente, fundamentales para que el proceso de enseñanza sea eficiente y eficaz porque son ellas mismas quienes apoyan y estimulan a sus hijos en el gusto por el aprendizaje. En relación con esto,

Guebe (2019) señala que “el uso simultáneo de las dos lenguas en el proceso de escolarización de los niños evita la ruptura entre la escuela y la familia, ya que la escuela necesita adaptarse armoniosamente a las realidades de la vida de los alumnos” (p. 86).

Consideraciones finales

Reflexionar sobre temas de políticas lingüísticas en Angola nos ayuda a entender el papel que desempeña para el logro de la dignidad de la persona humana y, consecuentemente, de la inclusión de los hablantes de las lenguas no legitimadas. El impacto de la institucionalización del monolingüismo en escuelas rurales pone en entredicho la enseñanza-aprendizaje y reduce la disponibilidad del alumno de ser incluido y aprender en la lengua que mejor entienda y hable. Es un imperativo (re)pensar la escuela como un espacio de socialización del sujeto para reducir los efectos nefastos de la política lingüística en la vida de las comunidades que constituyen el mosaico sociolingüístico del país. Sin embargo, el impacto de la política lingüística en el ejercicio de la dignidad de la persona humana se consubstancia en el derecho a la igualdad de oportunidades, y eso sucede necesariamente con la adopción de políticas públicas, lingüístico-educacionales democráticas y plurales.

Referencias

- Bernardo, E. P. J. (2021). Poscolonialidade e lugares linguísticos (des)conexos no ensino em contexto rural angolano: (In)visibilidades em tela. *Revista Internacional em Língua Portuguesa*, 40, 17-33.
- Bernardo, E. P. J. (2022). Da língua e outras coisas mais na escola rural: Um diagnóstico da situação em Ngunda/Bié. En A. Cohn da Silveira y S. Rodrigues Garcia Balsalobre (org.), *Políticas linguísticas para uma educação de resistência* (vol. 1, pp. 187-218). Zarte.
- Bernardo, E. P. J. y Severo, C. G. (2018). Políticas linguística em Angola: Sobre as políticas educativas in(ex)cludentes. *Revista da Abralin*, 17(2), 210-233.
- Calundungo, S. (2020). Educação nas zonas rurais. En A. K. Nguluve, I. Paxe y M. Fernandes (org.), *A Lei de Bases do Sistema de Educação: Debates e proposições* (pp. 233-261). Literacia.
- Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos, relacionada con promover y proteger los derechos humanos y las principales libertades en el continente africano. 27 de junio de 1981. https://www.saflii.org/ao/legis/num_act/cadd-dhedp396.pdf
- Constitución de la República de Angola [Const.]. Art. 1. 21 de enero de 2010 (Angola). https://mtti.gov.ao/fotos/frontend_1/editor2/constituicao_da_republica_de_angola.pdf
- Constitución de la República de Angola [Const.]. Art. 19, inc. 2. 21 de enero de 2010 (Angola). https://mtti.gov.ao/fotos/frontend_1/editor2/constituicao_da_republica_de_angola.pdf
- Decreto 77 de 1921 [con fuerza de ley]. Promulga la prohibición de la Iglesia Católica y Protestante de enseñar las lenguas indígenas en las escuelas de misiones para africanos. 9 de diciembre de 1921. D. R. A. N° 50, 1ª Serie, 343-344.

1. Conversación mantenida con Madya, directora de la escuela primaria Constantino Fragata Tchandalombua, de la aldea de Ngunda, provincia de Bié, en Angola, durante el mes de octubre de 2021.

Descolonización del pensamiento e intelectualidad orgánica: El rol del movimiento negro de Brasil

- Gime, C. (2022). *Fundamentos filosóficos do insucesso das reformas educativas na África Bantu: O caso da RDC, da Zâmbia e de Angola*. DS.
- Guebe, A. (2019). *Educação escolar e educação tradicional: Caminhos divergentes e convergentes*. Mayamba.
- Ley 32 de 2020. Que modifica la Ley n.º 17/16, de 7 de octubre. Ley de Bases del Sistema de Educación y Enseñanza. Revoca la Ley n.º 13/01, del 31 de diciembre, y toda la legislación que contradiga lo dispuesto en la presente Ley, agrega los artículos 124.º-A, 124.º-B e 124.º-C, y promulga la referida Ley. 12 de agosto de 2020. D. A. R. N.º 123, 1ª Série, 4423.
- Liberato, E. (2014). Avanços e retrocessos da educação em Angola. *Revista Brasileira de Educação*, 19(59), 1003-1031.
- Lüpke, F. (2016). Uncovering small-scale multilingualism. *Critical Multilingualism Studies*, 4(2), 35-74.
- Müller, V. R. (2011). *Crianças dos países de língua portuguesa: História, culturas e direitos*. EDUEM.
- Nkuma, K. (2021). *Os Matumbus e o valor das suas matumbices: Os 3 eventos extraordinários da grande ventania de 61*. Nael.
- Said, E. W. (2011). *Cultura e imperialismo* (D. Bortmann, trad.). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1993).
- Sarlet, I. W. (2008). A dignidade da pessoa humana. En I. W. Sarlet, Tesis doctoral, Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro. https://www.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0613190_2008_cap_2.pdf
- Sarlet, I. W. (2015). *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. Livraria do Advogado. (Trabajo original publicado en 2001).

Traducción del portugués: Mariné Fernández Gianni

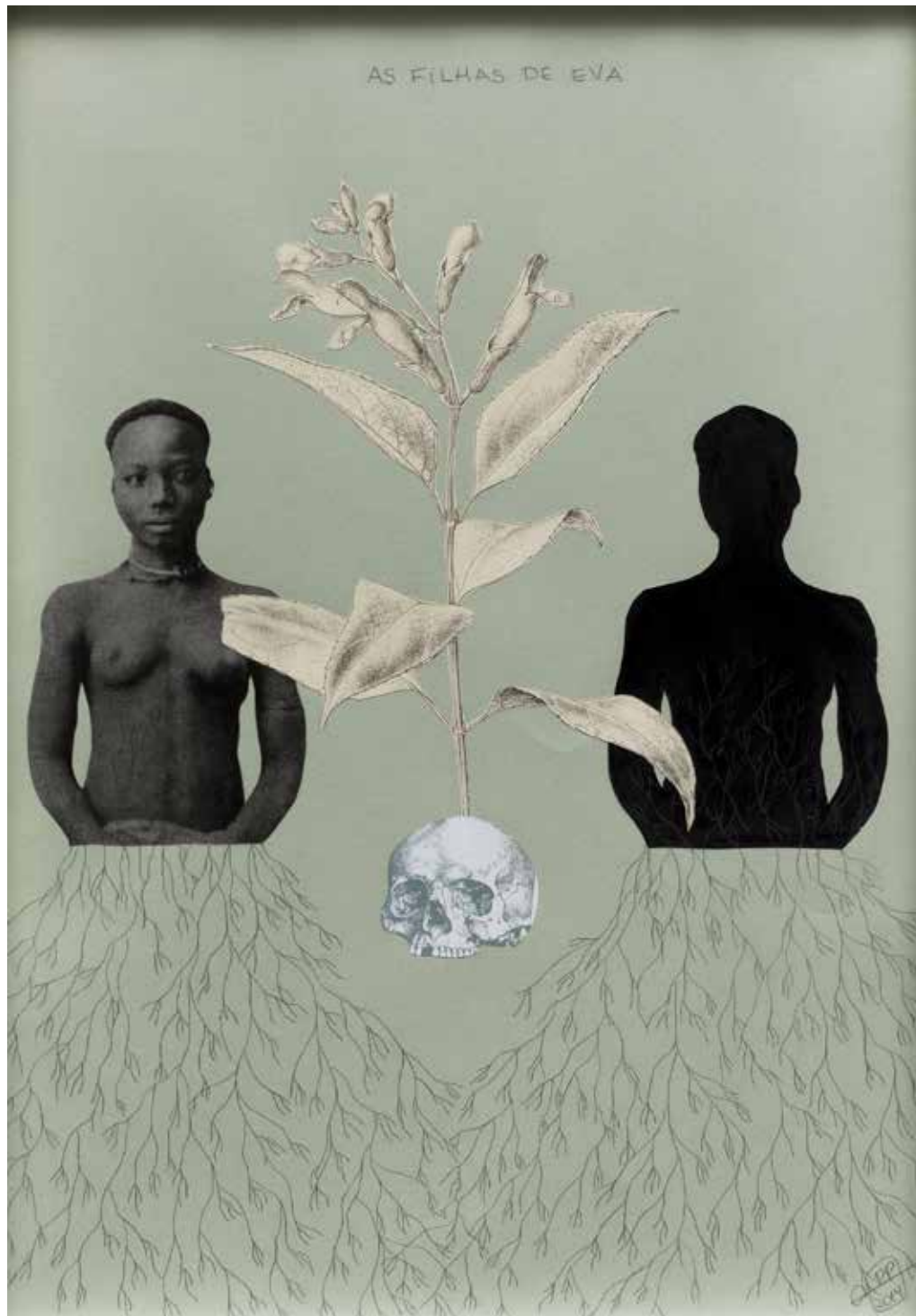
Sabemos que, en el proceso de migración forzada, un universo fue secuestrado por la violencia colonial. En la diáspora afrolatina, ese hecho convoca a la reconstrucción del conocimiento y de la ancestralidad a través de los procesos de reexistencia¹ comunitaria. Uno de los intelectuales más prominentes en el tema de la descolonización es originario de Martinica, una isla del Caribe. Sus ideas conquistaron el mundo como alternativas epistemológicas y han guiado las luchas por la liberación de los países explotados. Se trata de Frantz Omar Fanon (1925-1961), citado en tesis realizadas por grupos de diferentes regiones para ayudar a analizar las relaciones sociales que se establecen en la actualidad. África y su diáspora fueron impactadas por las consecuencias del tráfico humano y aún continúan formulando otras referencias lingüísticas, filosóficas, historiográficas o estéticas, siempre en dirección opuesta a la colonización.

* Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

1. N. de la E.: La alfabetización de la reexistencia es propuesta por la lingüista Ana Lúcia Silva Souza, y se refiere a la complejidad social e histórica que rodea las prácticas cotidianas de uso del lenguaje como factor desestabilizador de los discursos enseñados en la educación formal. Reexistir es una acción estratégica para reconstruir narrativas que fueron secuestradas por la colonialidad, actualizándolas de acuerdo con epistemologías generadas en la experiencia de la resistencia negra y las prácticas de la ancestralidad afrobrasileña. Véase: Souza, A. L. S. (2011). *Letramentos de reexistência - poesia, grafite, música, dança: hip-hop*. Parábola.

Grupos de expertos, de diferentes sectores, fueron influenciados por el pensamiento revolucionario de América Latina y el Caribe, y este fue el punto de partida para el énfasis puesto en otras formas de pertenencia. Las tesis de Frantz Fanon, Lélia González, Aníbal Quijano, Oyèronké Oyèwùmí y otras/otros intelectuales insurgentes ofrecen aportes analíticos. Fanon luchó por la liberación de pueblos dominados, en diferentes espacios como el de la medicina así como también dedicó la mayor parte de su tiempo a organizaciones y partidos implicados en la tarea de descolonización, sufriendo la persecución extrema hasta su muerte. Reconocemos el rol protagónico de Lélia González por su interpretación de Brasil, quien así creó un conjunto de conceptos por los cuales América Latina, el Caribe y África son reinterpretados con una visión afrofemenina y antirracista. Integrante de un grupo pionero en Brasil involucrado en la revisión de las narrativas producidas en el campo de los feminismos occidentales, y justamente por su teorización como feminista y como intelectual del Movimiento Negro, es que se vuelve fundamental retomar el modo de interpretar la sociedad brasileña de Lélia:

Dónde estemos ubicados determinará nuestra interpretación del doble fenómeno del racismo y el sexismo. Para nosotros, el racismo constituye el síntoma que caracteriza la neurosis cultural brasileña. En este



Rosana Paulino

As filhas de Eva (2014). Collage, grafito y acrílico, sobre papel 49,5 x 39,5 cm. Colección privada. Crédito de la foto: Isabella Matheus.

sentido, veremos que su articulación con el sexismo produce efectos violentos sobre las mujeres negras en particular. En consecuencia, el lugar desde el que hablaremos sitúa otro, el que habitualmente hemos situado en textos anteriores. Y el cambio se produjo a partir de ciertas nociones que, forzando su emergencia en nuestro discurso, nos llevaron a retomar el tema de las mujeres negras desde otra perspectiva. Estas son las nociones de mulata, sirvienta y madre negra. (González, 1984, p. 224)

Mapear las teorías producidas sobre África y su diáspora es parte de la tarea de diferentes intelectuales comprometidos con la politización de nuevas generaciones. Mujeres negras desafiaron las narrativas y confrontaron a las ciencias sociales con sus argumentos y cartografías reconocidas internacionalmente. Vale la pena confrontarnos con los discursos que heredamos sobre las personas representadas como mujeres y negras, a partir del fragmento citado antes. Intelectual negra, Lélia González cruzó las fronteras latinoamericanas y caribeñas para estudiar más de cerca los procesos descolonizadores. Logró presentar un cuadro conceptual de fuerte impacto donde “América Ladina”² fue ganando centralidad.

Algo muy similar se dio con Oyèronké Oyèwùmí (1997/2021), quien ofrece una perspectiva africana y afrodiaspórica, al reinterpretar discursos inventados en Occidente sobre poblaciones iorubás de Nigeria y sus rasgos culturales:

La contribución característica del discurso feminista a nuestra comprensión de las sociedades occidentales es que hace explíci-

ta la naturaleza generificada (y, por tanto, corporizada) y androcéntrica de todas las instituciones y discursos occidentales. La óptica feminista desnuda al hombre de las ideas para que todos lo vean. Incluso discursos como los de la ciencia, considerados objetivos, han demostrado tener un sesgo masculino tendencioso. (p. 26)

A partir de este lugar de análisis, es urgente plantearnos nuevas preguntas e investigaciones sobre los caminos invisibles que sustentaron las representaciones deshumanizantes de las sociedades dominadas por los países colonizadores.

A su vez, Aníbal Quijano (2005) formula una crítica adoptando la noción de “colonialidad del poder”, en la que problematiza la constitución de América Latina y el capitalismo colonial, moderno y eurocéntrico, como un nuevo patrón de poder mundial. Es allí, sostiene, que comienza la clasificación social de la población mundial a partir de la idea de raza, con el respectivo proceso de construcción mental que expresa las más diversas intenciones subalternizantes de la dominación colonial. Y, por eso, exige un análisis sobre las identidades coloniales (indios, negros y mestizos):

en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías [...] correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. (p. 202)

Con el cuadro analítico propuesto por Quijano, entramos en un proceso de reinscripción histórica. Y como eso no se hace solo, las organizaciones de base van cobrando importancia para aquellos que desean comprender el pensamiento crítico latinoamericano y dinamizar nuevas agendas políticas y pedagógicas. Así ha sucedido en Brasil bajo las orientaciones de diversos intelectuales.

2. N. de la E.: Expresión acuñada por Lélia Gonzales para referirse a la experiencia de resistencia de los pueblos originarios y de la diáspora, dando visibilidad a historias secularmente borradas y reiterando la importancia de valorizar las matrices socioculturales africanas como lugar de reexistencia.

Las disputas epistemológicas del Movimiento Negro Brasileño

El Movimiento Negro Brasileño gana protagonismo cuando propone caminos alternativos y elige la educación como ruta colectiva. Sus asociaciones y centros han creado tecnologías antirracistas para promover el proceso de inserción de grupos invisibilizados. Sus propuestas son visibles en espacios formales y no formales, y el movimiento ha sido responsable de planes ejemplarizantes que han sostenido incluso políticas públicas y proyectos de gran impacto en todo el país.

Podemos considerar que el Movimiento Negro Brasileño denuncia el silencio que se establece como un ritual a favor de la discriminación racial en el sistema educativo; denuncia estereotipos en los materiales didácticos; participa en la modificación de la Ley de Directrices y Bases de la Educación Nacional, (LDB) para incluir la enseñanza de la historia y la cultura africana y afrobrasileña; participa en la creación de los Lineamientos Curriculares Nacionales para la Educación de las Relaciones Étnico-Raciales; creó directrices para la educación quilombola; aboga por la inclusión de autores en los programas de estudio universitarios; produjo materiales donde la filosofía africana y afrobrasileña ganó visibilidad; ha hecho presión junto a universidades estatales y públicas en la implementación de políticas de acción afirmativa de cuotas raciales y de combate a la intolerancia religiosa; y creó Centros de Estudios Afrobrasileños (NEABs, por sus siglas en portugués) en las universidades.

El Movimiento Negro es antiguo, pero, como señala Petrônio Domingues (2007), la historiografía no incorporó el protagonismo del movimiento durante el período de la República (después de 1889-2000):

Había asociaciones formadas estrictamente por las mujeres negras, como la Sociedad Brinco de las Princesas (1925), en San Pablo, y la Sociedad de Socorros Mutuos Princesa del Sur (1908), en Pelotas. Simultáneamente, apareció lo que se denomina prensa negra: periódicos publicados por negros y elaborados para tratar sus cuestiones. Para uno de los principales líderes negros de la época, José Correia Leite, “la comunidad negra tenía necesidad de una prensa alternativa”, que transmitiera “informaciones que no podían ser obtenidas en otra parte”. (p. 104)

El autor presenta aspectos ligados a narrativas sobre la diáspora africana en Latinoamérica, pero vamos a enfocarnos aquí en el caso de Brasil, indispensable en este panorama. Sociedades enteras han aprendido que África es *un* país y que los africanos ya tenían tradición en vender personas a otros países. En la actualidad aún se escucha en la prensa oficial o en textos orales denominaciones como “los descendientes de esclavos”. La Ley Imperial n° 3353, conocida como Ley Áurea, fue promulgada el 13 de mayo del año 1888, y por medio de ella se abolió el tráfico en Brasil. Fue un proceso que comenzó con otra ley, Eusébio de Queirós, de 1850, pero el país fue el último en independizarse en la región y el último en abolir por completo la esclavitud. Es tarea colectiva reconocer la ausencia de tesis en el campo de las ciencias sociales que expliquen cómo se consiguió mantener los grupos negros, por mucho tiempo, como un campo legitimado socialmente, lo que llevó a mantener, por largo tiempo, fuera de las referencias, que han formado parte de la reconstrucción del país.

Es notable que, en los materiales curriculares brasileños, la historia de la educación no mencione nombres clave que ratifican el liderazgo negro en los siglos pasados. Ni hay mención a la historia de la resistencia o al movimiento de lucha por la liberación de los africanos/as secuestrados. Se impide así un proce-

so de gran valor para la promoción de justicia epistemológica e historiográfica.

Además de eso, entramos en el siglo XXI con graves problemas de equidad social, sobre todo cuando el énfasis está en la educación formal. Según datos del Censo 2000 del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, s. f.), solo 2,1% de los negros (prietos y pardos) concluyeron la enseñanza superior, es decir, una quinta parte de la tasa de blancos, que es de 10%. Entre los 300.000 (0,4%) que ya concluyeron una maestría o doctorado, solo 1,8% son negros, mientras que 86,4% son blancos. En este sentido, cuando hablo de “negros” sigo la categorización del IBGE³ y me refiero a los grupos o individuos que se reconocen así por sus características corporales, como los rasgos que forman el fenotipo africano, que se destacan más por la forma del rostro, el tipo de cabello y el color de la piel, sin que haya dudas acerca de su pertenencia étnico-racial.

Los datos del Instituto de Pesquisas Económicas Aplicadas (IPEA, 2005) revelan que

las tasas de matrícula de los negros y los blancos es un excelente indicador de cómo el sistema educativo no es capaz de combatir las desigualdades raciales: la proporción de niños de 7-14 años [...] en la enseñanza primaria es del 92,7 % para los negros y el 95 % para los blancos. (p. 194)

Se revela así una trampa de inspiración colonial que propone la *no educación de los pueblos de la diáspora africana*. Eso revela la consolidación de un proyecto en el cual las leyes⁴ para garantizar el bienestar de las fa-

milias de los grupos herederos de los colonizadores europeos, y no para pensar en el bienestar de la totalidad.

En este sentido, la perspectiva educacional y pedagógica del Movimiento Negro Brasileño propone junto con el Estado acciones efectivas para la inclusión de pueblos afrobrasileños. Se trata de un esfuerzo político e intelectual. Los afrobrasileños/as han sido representados como *aliens*, aunque sean más del 50% de la población de Brasil.

El campo de estudios sobre Educación para las Relaciones Étnico-Raciales (ERER)⁵ tuvo una fase de grandes conquistas en las dos primeras décadas del siglo XXI, cuando los gobiernos de izquierda ocupaban la máquina burocrática. Se consolidó enfrentando muchos obstáculos, especialmente la ideología de la democracia racial⁶, creada para distinguir a Brasil como paraíso racial en la diáspora africana.

De acuerdo con los resultados de la investigación presentados en el documento *Retratos da desigualdade* (IPEA, 2006), uno de los momentos importantes de la vida de las personas en los que la discriminación está presente es el momento de la socialización por la inserción escolar.

5. N. de la E.: Educación para las Relaciones Étnico-Raciales se refiere a ciertas directrices para los currículos de enseñanza que incluyen la enseñanza de la historia y cultura afrobrasileña y africana como reconocimiento de los repertorios identitarios, socio-históricos y culturales de las poblaciones negras, de forma ecuánime en relación con los otros grupos étnico-raciales que componen la sociedad brasileña, junto con las poblaciones indígenas, europeas y asiáticas.

6. N. de la E.: La democracia racial es una narrativa que cobró fuerza en la década de 1930 a través del pensamiento del sociólogo Gilberto Freyre. Se basa en la idea de que existía armonía entre amos y esclavos, y que el mestizaje racial hacía de la nación brasileña una mezcla de matrices étnicas, lo que proporcionaba relaciones y condiciones democráticamente igualitarias, creando un mito sobre la ausencia de racismo en Brasil.

3. En Brasil, los movimientos sociales y también los/as intelectuales negros/as utilizan, en la mayoría de las referencias, esta misma categorización en los estudios de las relaciones raciales.

4. La Ley de Tierras es un ejemplo de esta vocación del Estado patrimonialista en Brasil. Sobre eso, consultar Andreino Campos (2010).

Los establecimientos escolares, junto con las familias, son los espacios privilegiados para la reproducción (y, por lo tanto, también para la destrucción) de estereotipos, la segregación y la visualización de los efectos perversos que estos fenómenos tienen sobre los individuos. (p. 13)

En la década de 1990, algunos estudios sobre la situación de la educación superior han llamado mi atención por las comparaciones con otros países de Latinoamérica.

La preocupación por la educación formal aparece en el punto más alto de la agenda colectiva. El 3^{er} Congreso Brasileño de Investigadores Negros, cuyo tema fue “Investigación social y políticas de acciones afirmativas para los afrodescendientes”, en septiembre de 2004, ya reflejaba los cambios teóricos y filosóficos, incluyendo una gran cantidad de trabajos académicos sobre esos procesos de reexistencia. El evento reunió a más de seiscientos investigadores, incluyendo los que actuaban en la esfera gubernamental y que son grandes referencias en las universidades públicas por sus trabajos. Los jóvenes estudiantes de grado y posgrado también están involucrados con la agenda y con la lucha que se desarrolla en todo el territorio nacional. En 2017, el tema fue “Nuevas fronteras de la intolerancia racial: Viejas prácticas de discriminación y nuevos espacios”. Con tantos desafíos aprendemos que los espacios de formación de ideas cumplen el papel de imponerse en los espacios de enseñanza como espacios del colectivo (movimientos y dinámicas insurgentes), trayendo un modo propio de observación de los diferentes saberes y conocimientos legitimados como científicos.

Muniz Sodré (2012) en su trabajo sobre decolonialidad, redes y educación deconstruye y expone la persistencia de la monocultura del saber producido por el ideal hegemónico moderno, universal y occidental de la verdad del conocimiento científico sobre los otros conocimientos oriundos de las tradiciones cultu-

rales que fueron reducidos al *status* de mito en las sociedades colonizadas. Las poblaciones racializadas viven un cotidiano de violencias de todo tipo, e incluye en estos desafíos la deconstrucción de estereotipos.

Como hemos visto, la idea de descolonización del pensamiento se hace presente en las apuestas hechas por el Movimiento Negro, y el énfasis está en la percepción de la existencia de una discusión colectiva sobre formas de luchar. A partir de este punto de reflexión, se puede concluir que la historia de la educación negra es también una historia en la que la lucha física y retórica permanecen como obstáculos.

Las políticas de la blanquitud⁷ se estructuraron desde un conjunto de acciones que garantizaron la “no penetración” de un diseño definido por la presencia física, por la *performance* estética y lingüística. Es decir, a partir de un conjunto de expresiones dejadas de lado con la intención colonizadora de las culturas clandestinas no europeas. Es indispensable rever la responsabilidad de las ciencias sociales en la creación de tesis que han deshumanizado África y su diáspora.

Pensar decolonialmente ayudó entonces a intelectuales-activistas negros a confrontar la agenda en la que la lucha de clases continuaba siendo el horizonte de la izquierda. Por otra parte, a partir de la ética de Fanon es posible considerar una traducción de las posibilidades de pertenencia, señaladas por el Movimiento Negro en el ámbito general. En la historia de los negros, es imprescindible volver al lugar de origen, y así encontramos sentido en lo que ha señalado Muniz Sodré (1988/2005): “negros

7. N. de la E.: Las políticas de blanquitud son las ventajas estructurales, los privilegios sociales, económicos, políticos y subjetivos de las personas blancas en sociedades estructuradas por el racismo, perpetuándolo. La psicóloga Cida Bento propone el término “pacto narcisista de blanquitud”, en referencia al compromiso de mantener la estructura racial de privilegio. Ver: Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.

de varias etnias (nagôs, haussás y otras) participaron de la famosa Revuelta dos Malês en 1835” (p. 55). Estos son algunos ejemplos de lo que no está en la memoria social hegemónica de Brasil y tampoco en otros lugares donde se encuentran sujetos diaspóricos. La idea de *descolonización del pensamiento* aludida en la ética de Fanon resulta atractiva para la perspectiva que entrecruza el planteamiento de las narrativas sobre el otro colonial y su desplazamiento en las relaciones establecidas a partir de estas inspiraciones.

En ese sentido, el *dispositivo de blanquitud* (Castro-Gómez, 2010) marca estos contextos a través de procesos coloniales y orientan culturalmente las estructuras sociales así como las formas de definir el conocimiento que en ellas se produce. El camino de crítica y después de diálogo con el Estado fue, en el caso de Brasil, en mi opinión, una propuesta de creación de un espacio de negociación.

Notas finales

Por lo tanto, incluso manteniendo la actividad de grupos de intelectuales en sus respectivas organizaciones, sigue siendo un desafío construir un sentido de pertenencia, ya que tenemos la racialización como legado. Los grupos formados por sujetos reconocidamente “blancos”, personas no racializadas, mantienen ventajas relacionadas con su *posición colonial heredada*. Reciben miradas de reconocimiento que expresan tales formas de identificación. A lo largo de los siglos se fue construyendo un *ethos* y formas de concebir la sociedad en las que la exclusión ya no causa malestar. La sordoceguera es un recurso fundamental para proteger y mantener la autoidentificación del poder colonial con la blanquitud, en el sentido adoptado por Santiago Castro-Gómez (2010). Pero el papel de los grupos que integran los movimientos sociales gana importancia. Continuamos denunciando el brutalismo que sirvió para exterminar a la juventud afrobrasileña, los pueblos Yanomami, y aun sirve para

dejar a las trabajadoras domésticas encerradas como esclavas. Localizar los instrumentos que permiten la eliminación del otro es tarea *sine qua non* en el siglo XXI.

Referencias

- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA] (2005). *Políticas sociais: Acompanhamento e análise*. IPEA.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [IPEA] (2006). *Retratos da desigualdade*. IPEA, UNIFEM.
- Campos, A. (2010). *Do quilombo à favela: A produção do espaço criminalizado no Rio de Janeiro*. Bertrand.
- Castro-Gómez, S. (2010). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en La Nueva Granada*. Pensar.
- Domingues, P. (2007). Movimento negro brasileiro: Alguns apontamentos históricos. *Tempo*, 12(23), 100-122.
- González, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje, Anpocs*, 223-244.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (s. f.). Censo 2000. *ibge.gov.br*. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/administracao-publica-e-participacao-politica/9663-censo-demografico-2000.html>
- Oyèwùmí, O. (2021). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. *Bazar do Tempo*. (Trabajo original publicado en 1997).
- Sodré, M. (2005). *A verdade seduzida*. DP&A. (Trabajo original publicado en 1988).
- Sodré, M. (2012). *Reinventando a educação: Diversidade, descolonização e redes*. Vozes.
- Quijano, A. (2005). Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. *Estudos Avançados*, 19(55), 9-31.

Nací del carbón

Nací en un barrio humilde, en uno de los suburbios de la capital mozambiqueña, en las profundidades de mi Madre África. Nací del carbón. Nací en una época en la que mi Mozambique ni siquiera era una patria. Mi tierra no era más que una provincia de ultramar de quienes, siglos antes, habían obligado a generaciones y generaciones de mozambiqueños a embarcarse en barcos negreros que cruzaban el Atlántico en viajes sin retorno.

Nací del alma, de la creencia, de la fuerza y de la savia africana. África circula por mi sangre. Estoy hecho del *tambor*, de la *marimba* y de la *xipalapala*, la flauta africana. A cada paso que doy, siento que la planta de mis pies pisa la tierra arenosa mozambiqueña donde están mis raíces. Existe una fuerte armonía entre mi mente, mi corazón, mi alma, mi sangre y el suelo que piso.

Nací de padres a los que les enseñaron a negar su propia identidad. Les enseñaron a condenar al ostracismo su propia lengua, cultura e historia centenaria. La matriz europea dominante les impuso un modelo de comportamiento que proclamaba la superioridad de una raza sobre la otra. Así era en la escuela, en el hospital, en el transporte público y en todas las dimensiones de la sociedad. Era parte del método: ¡controlar las mentes!

A mis padres les enseñaron que el prototipo de ser humano era el de origen europeo. Los demás, como mis padres, eran meros indígenas, es decir, ciudadanos de segunda cla-

se, relegados a la insignificancia de sus barrios humildes, llenos de todo tipo de privaciones, incluida la de pasear por las calles de su propia ciudad sin un permiso firmado por un patrón blanco.

Esta generación de hombres y mujeres no se quedó de brazos cruzados. En la clandestinidad circularon actitudes rebeldes que dieron voz, en las ciudades, a la saga liberadora que se gestaba en el campo. La independencia nacional se hizo inevitable.

Mi infancia estuvo envuelta en la agitación propia de esa epopeya revolucionaria. Caía el sistema colonial y nacía una nueva patria. El mayor reto de los libertadores fue definir los criterios de identidad en una sociedad mestiza. Mayoría negra, sí, pero con un remanente de personas de origen europeo y asiático.

Este mestizaje no era solo racial, sino también étnico. Mi Mozambique abarca, de norte a sur, una gran extensión territorial, con pueblos de origen bantú que hablan lenguas diferentes y que tienen distintos hábitos culturales. Más de treinta etnias comparten un sur patrilineal y un norte predominantemente matrilineal. Hay muchos *Mozambiques* dentro de un único Mozambique.

En medio de esa efervescencia, a pesar de mi corta edad, me convertí en un gran vencedor. Conseguí algo que mis progenitores y abuelos nunca tuvieron. Algo nuevo en cada mozambiqueño. Algo con sabor a miel. Con sabor a futuro: una patria y una bandera.

Crecí viendo una sociedad que luchaba para construir los cimientos que sustenta-



Rosana Paulino
Sin título (1997)
De la serie *Backstage*. Fotocopia transferida a tela, bastidor de madera e hilo de coser, 30 cm (diámetro). Colección privada. Crédito de la foto: Isabella Matheus.

rían esa patria. Cimientos culturales, políticos y económicos. Hablo de la conciencia de ser parte de algo que les pertenecía a todos los mozambiqueños. Fueran de color oscuro o claro. De la etnia *changane*, *ndau*, *macua* o *yao*. Simplemente mozambiqueños.

Me enseñaron a pensar diferente a mis padres. Me enseñaron a creer que cada ser humano no era más que un ser humano. Sin importar que fuese negro, blanco, mestizo o indio. *Bitonga*, *sena*, *nyungwe* o *maconde*. Era un ser humano. Todos iguales. Todos mozambiqueños.

Me enseñaron a creer que lo que la mente y las manos blancas podían hacer, la mente y las manos negras también podían. Lo que la men-

te negra necesitaba eran oportunidades educativas para aprender a crecer. Para aprender a ver el mundo con otros ojos. Para desafiarse a sí misma. Para desarrollarse.

Los políticos entonces abrazaron diferentes opciones en un intento de promover el ansiado desarrollo. A veces compartiendo ideales de izquierda, y otras, sobre todo en las últimas décadas, volcándose cada vez más al neoliberalismo de derecha.

Independientemente de los caminos elegidos, lo más importante es que siempre quise respirar el aire puro de mi tierra. Pisar mi suelo todos los días y, sobre todo, ¡tener una bandera propia! La bandera de un Mozambique

* Escritor mozambiqueño.

que se integraba en el colorido mosaico de mi bella y libre Madre África.

Fue en la escuela, en el cine y a través de la literatura donde aprendí que había muchos hermanos y hermanas, con raíces y sangre tan africana como la mía, esparcidos por toda América. Desde Latinoamérica hasta América del Norte. No emigraron en busca de un trabajo o de mejores condiciones de vida. Son hombres y mujeres descendientes de las víctimas de la historia. Descendientes de aquellos que fueron arrancados de la Madre África para ser esclavizados. Los que fueron arrojados sin piedad al otro lado del Atlántico y obligados a usar su fuerza de trabajo con fines ajenos a sus intereses africanos, y a cambio de nada.

Negros como yo, estos hombres y mujeres nacieron del carbón como yo. Por sus venas circula la misma África que la mía. Están tan hechos de *xigubo*, nuestra danza guerrera, como yo. Aman a nuestra Madre África tanto como yo. Lo que nos diferencia es la geografía. Es una generación nacida al ritmo festivo de Latinoamérica o empapada de la fría palidez de las tierras norteamericanas. Yo, diariamente, sigo respirando el aire puro de las sabanas africanas. Cada mañana sigo escuchando el ritmo tropical de un tambor que me convoca a disfrutar de la alegría de ser africano.

Con el supuesto progreso, aunque esté en esta empobrecida Madre África, se equivoca quien piense que vivo en madrigueras esquivando diariamente peligrosos encuentros con elefantes y leones. Nada de eso. Para ver jirafas y búfalos también voy al zoológico o a reservas de vida salvaje. Vivo en una ciudad, en un departamento ubicado en un edificio alto de muchos pisos. Conduzco mi automóvil todas las mañanas para ir al trabajo. Con la globalización, también me refresco la garganta con una burbujeante y helada Coca-Cola en mi vaso y disfruto de una hamburguesa de McDonald's o de un pollo de KFC siempre que puedo.

Además, tengo un refugio para escapar de la globalización. Cuando quiero, huyo del ruido de la ciudad y me aislo en un rincón rural de Chibuto-Maivene, la remota aldea donde descansan mis antepasados directos. Allí puedo caminar descalzo, pisando el mágico suelo de esta tierra africana que me conecta conmigo mismo y con la esencia de mi ser.

Sin energía eléctrica, con el agua extraída de pozos subterráneos, en Chibuto-Maivene duermo en chozas de barro y junco con techo de hierba. Ahí, el sueño es siempre profundo. Me reencuentro con los míos. Consigo una fuerte paz interior que relaja mi alma y mi mente, preparándome mejor para el ajetreo cotidiano de la ciudad.

Pero es obvio que no todo en esta Madre África es un mundo de maravillas. Aún queda mucho por hacer. ¿Tenemos guerras? ¡Muchas! ¿Desempleo, pobreza y hambre? Sí. Entonces, ¿qué pide a gritos nuestra África? Muchas cosas: falta cohesión y estrategias de desarrollo más asertivas. Tenemos que acabar con las guerras, la corrupción y otros males sociales. Necesitamos crecer. Debemos vencer a la pobreza y dar pasos firmes hacia el progreso económico y social.

Pero permítanme agregar algo más. Creo que construir un puente también sería útil para ayudar a la Madre África a crecer. Un puente que atraviese toda la extensión del Atlántico y establezca una comunión entre ella y sus hijos perdidos en la diáspora. Si yo fuera arquitecto, diseñaría este puente con tres carriles.

Primero, un carril social: nosotros, los hombres y las mujeres comunes; tanto los que viven aquí en África como los afrodescendientes de la diáspora, necesitamos establecer conexiones directas. Tenemos que conocernos mejor, convivir y establecer sinergias. Tenemos que abrazarnos y reforzar los fuertes lazos que nos unen. Se debe incentivar la unión entre ciudades, escuelas, barrios y otras formas de organización social. No nos olvidemos de que por nuestras venas corre la misma sangre.

Tenemos las mismas raíces. Nacimos del mismo carbón enterrado en lo más profundo de nuestra Madre África.

Los hermanos y hermanas que están esparcidos por toda América necesitan venir a África, pisar el suelo de su tierra. Necesitan sudar en el calor africano, escuchar el canto del gallo por la mañana y llenarse los tímpanos con la alegría de una paloma africana saltando de rama en rama. Necesitan reencontrarse con los suyos. Con sus raíces. ¿Quizá un día en Chibuto-Maivene? ¡Que revigoriza la mente y el alma, no hay duda de que sí! ¡Háganlo al menos una vez en la vida!

Segundo, un carril cultural: África es la cuna de la humanidad. Es un pozo sin fondo de diversidad cultural. Las marcas de esta diversidad permanecen hasta hoy en el conjunto de creencias, valores y, sobre todo, en la expresión artística y cultural de los afrodescendientes en la diáspora.

No basta que Brasil exporte a África sus bellas telenovelas, que a menudo solo muestran una cara de la moneda. Hace falta más. ¡Mucho más! Brasil y toda la diáspora africana necesitan volver a la madre tierra para beber de sus raíces. Es necesario rejuvenecer la savia africana que corre por sus venas.

Sin embargo, juntos tenemos que luchar para que este tránsito cultural fluya en ambas direcciones. De esta manera ganamos todos. Los productos de arte africano (música, libros, películas, etc.) necesitan encontrar un lugar en América, especialmente dentro de las comunidades afrodescendientes. Esa es una de las formas de que África permanezca unida. Los hijos de África deben seguir conectados con sus orígenes y aprender lo mucho que hay de nuestra historia y cultura africana. Las editoriales, las compañías de teatro y los grupos de música deben promover un movimiento inusual en este carril, alimentando ambos lados del puente.

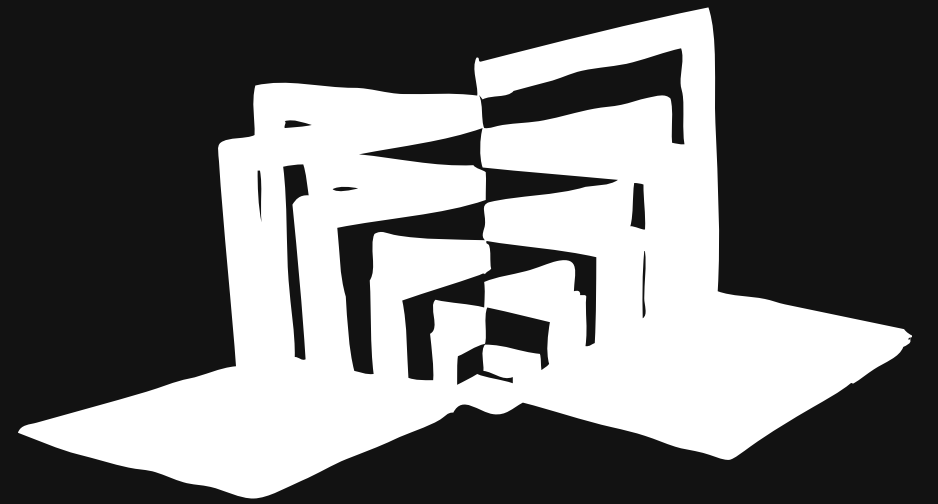
Tercero, un carril económico: si los dos primeros carriles tienen un buen flujo, el tránsito en este tercer carril se producirá de forma natu-

ral. Tenemos que pensar en positivo y creer que la Madre África sigue siendo un terreno fértil para la inversión. No me refiero solamente a iniciativas filantrópicas. Me refiero a inversiones en áreas de negocio con un enorme potencial para generar beneficios y catapultar la propia África hacia la senda del desarrollo.

África es un paraíso por explorar. Un diamante por cortar. Cada día que pasa, europeos y asiáticos se disputan el espacio, reposicionándose en nuestras zonas de producción y extendiendo nuevas garras que no harán más que perpetuar los lazos desiguales establecidos a lo largo de nuestra historia secular. Nosotros, los africanos y afrodescendientes, continuamos sentados cómodamente viendo el saqueo de los recursos de nuestra Madre África.

Una última pregunta para cerrar: ¿Quién podría construir los tres carriles de este puente? ¿Europa? ¿Norteamérica? ¿Asia? De ninguna manera. La historia nos enseña que nadie lo hará por nosotros. Tú y yo, hermano mío en la diáspora, tenemos que vencer las barreras mentales, superar la estigmatización y la martirización. Juntos podemos luchar por nosotros mismos y por nuestra Madre África. África no es solo de los que están de este lado del Atlántico. ¡Nos pertenece a todos!

Traducción del portugués: Mariné Fernández Gianni



Textual



Bret Hartman- TED Global Talk. Vancouver

Coordenadas

Una conversación: en la primavera madrileña, alterna un momento virtual con uno de cuerpo presente. La persona a la que recibo ha salido de la pantalla, y nos encontramos a hacer lo único que –según decía el poeta Joseph Brodsky– podemos hacer por un hombre mejor: seguir la conversación.

Una artista: Angelica Dass, nombre que designa tanto como encubre, como todos los nombres. Nacida en Río de Janeiro, emigrada a Madrid. Nómada e ilocalizable, como suelen ser los artistas.

Una obra: un gigantesco *work in progress*, un mapa con el que cartografía el territorio de los colores cambiantes de la especie humana. Lejos de cualquier clasificación esquemática como la que ha formateado nuestros modos cromáticos de mirar –blanco, negro, amarillo–, *Humanae* indaga en los matices, en lo único y lo coyuntural de la piel que habitamos.

Una filiación: Bispo do Rosário y el catálogo del mundo acometido con restos, Cristina de Middel y el guiño de sus afonautas, Claudia Andújar y sus Yanomami marcados. Puede dibujarse una serie tras los retratos color piel –¿qué es el color piel?–, una filiación desde la cual un trabajo emerge, recortándose.

Un modo de hablar: dislocado, efecto de una migración, aparece el castellano en tanto lengua adoptiva que conserva las marcas de una sintaxis contrahecha, tan reveladora como encantadora. Y que por eso merece ser conservada en la transcripción.

Un tema: el racismo, su urgencia, la salida que nos debemos del *closet* bienpensante, la obligación de denunciarlo menos en los otros que en nosotros.

Mariano Horenstein

Calibán -
RLP, 22(2),
174-185
2024

Celebración del color

Una conversación con Angelica Dass*

¿Tienes alguna relación con el psicoanálisis?

Con el psicoanálisis, no, pero hago terapia hace muchos años. Para poder tener el trabajo que tengo, es fundamental cuidarme mentalmente. Una, para poder entender de dónde ha venido, debe conciliarse con cosas que le han pasado, con la propia historia. Es obvio que he elegido la belleza y la celebración, pero –en especial cuando estoy hablando de *Humanae*– es un trabajo que nace del dolor, y he tenido que trabajar mucho este dolor para llegar al nivel de paz y celebración que tengo frente a esto.

¿La terapia ha sido un espacio para trabajar en esas cosas?

Claro. De rever de dónde vengo, porque mi trabajo viene de una historia familiar, personal, de años, cosas que eran malas sobre mí. ¿Cómo hablas tú del personaje este? Estaba encajada en estereotipos negativos. Entender que el problema no soy yo, sino los otros, es un proceso complejo. Lo afrodescendiente, cualquier minoría étnica, tiene una parte de autoodio potente. Intentar alcanzar lo que no eres y nunca vas a ser. Poder entender esas cosas implica un proceso.

¿Hoy me ves en trenzas, no? Porque estoy trabajando muchísimo y no tengo tiempo para lavarme, desenredarme y el cuidado que me exige mi pelo, pero normalmente

* Entrevista realizada en Madrid, en formato tanto virtual como presencial, entre el 28 de marzo y el 1 de abril de 2024.

lo que la gente conoce soy yo con un gran afro, ¡mi corona! Pero mi madre me desrizó el pelo cuando tenía seis años, y yo estuve hasta los veintisiete, cuando vine a España, sin mirarme al espejo y saber de verdad quién era porque mantenía este pelo desrizado a base de soda cáustica, de una manera muy agresiva. Te quema el cuero cabelludo. Mi madre hacía eso porque me amaba. Porque quería que yo encajase. Pero yo he mantenido eso; con veintisiete años, podría haberlo dejado hace mucho tiempo. En España tuve que cortarme el pelo y descubrí de repente el pelo precioso que tenía. Pero durante mucho tiempo cuestionaba si estaba bien o no. Recuerdo yendo a casa con pelo rizado; mi madre decía “¿Pero tú no tienes dinero?”. Ven aquí, te llevo a la peluquería. Imagina todo el trabajo que uno tiene para poder –hablo desde de un punto de vista que uso en el arte, pero también terapéutico– mirarte al espejo y reconocer quién eres. La terapia sirvió para eso: para reconocer, entender y celebrar quién era yo.

¿No tiene nada que ver tu terapia con un psicoanálisis?

Puede tener un pie en el psicoanálisis, pero no es psicoanálisis tradicional, cuando tú estás sentado por un lado y el psicoanalista no te mira a la cara (mi terapeuta sí me mira a la cara). Tuve mucha dificultad para encontrar una terapeuta. ¿Cómo vas a hablar de deshumanización, racismo y conseguir alguien que logre ser ese espejo? Tiene que tener una historia para poder entender de lo que yo estoy hablando. Mi terapeuta tiene una historia familiar de refugiados, su padre estuvo en un campo de concentración de Mussolini en Italia, es italiana, una inmigrante en España. Ella hasta contó un poco de su historia para que yo pudiera entender que ella entendía lo que yo estaba contando. **Cuando hablas con alguien que viene de una posición de privilegio, hay cierta dificultad para empatizar.** Pasé por muchos terapeutas antes de llegar a esta persona, y estoy con ella desde 2019.

Y lo que dices no es desde un punto de vista teórico, sino por tu experiencia... Te costó encontrar alguien que pueda empatizar...

¡Claro! Con quien pueda contar esta historia y no cuestione **si estás exagerando o no, de si es racismo o no, o la complejidad de esta familia, una complejidad que pasa en torno a los lugares. Nacer en una familia afrodescendiente en Brasil es complejo, tiene muchas capas, cosas mezcladas, incluso cosas que justifican un pasado difícil de entender, pero uno lo consigue.** Había quienes no conseguían entender en profundidad algunas de las historias que yo contaba, donde era difícil definir quién era el bueno y el malo.

Vienen sucediendo muchas cosas en el psicoanálisis latinoamericano, y particularmente en el psicoanálisis brasileño... Lo que dices resuena con lo que está pasando: un proceso para empezar a hacer visible el racismo estructural en Brasil, un país con mayoría de población negra o mestiza, y sin embargo donde en las instituciones psicoanalíticas hay muy pocos analistas negros...

Y añadido una capa en eso que estás hablando, porque también fui a terapia en Brasil. Yo tenía una terapia que era comportamental...

Eso sí no tiene nada que ver con el psicoanálisis.

Ya sé que no, lo sé perfectamente, pero las dos psicólogas que he tenido cuando me vine de Brasil con la intención de reconocer que había cosas que estaban equivocadas en mí y que quería trabajar normalmente eran todas blancas, eran un universo que era y es blanco, y hay matices donde no se puede. Mi psicóloga ahora es blanca, pero tiene matices en su historia que hacen que pueda entender la deshumanización. Tengo amigos brasileños que viven en Portugal y jamás habían experimentado ser tratados como menos humanos, con menos valor. En el caso del inmigrante, deshumanización es tener menos derechos, ser un ser humano de segunda categoría. Mis amigos brasileños jamás habían experimentado en Brasil algún tipo de deshumanización desde su lugar de privilegio de clase media blanca. Hasta que cayeron en la posición de inmigrante en Portugal. Y tú no puedes imaginar las hostias que se llevan, una tras otra. Yo he experimentado eso sin salir, literalmente, del barrio donde vivía en Rio de Janeiro. Ellos jamás habían visto que en su propio país había gente que literalmente experimentaba lo mismo. Y es así; entonces, es salir de esta posición cómoda. La blanquitud de una manera general en Brasil es incapaz de percibir muchas cosas que pasan literalmente a su alrededor.

Y te puedo decir otros matices, hablando de la migración. Yo tenía una profesora maravillosa, una persona que me apoyó durante muchos años en Brasil cuando yo ni estaba en el mundo del arte, trabajaba en moda; siempre me vio como una alumna brillante y siempre me ha impulsado. Pero ella siempre ha creído en la meritocracia, en que yo habría llegado a donde habré llegado por el mérito, y que esos discursos que hablaban de deshumanización, de discriminación, pues eran un poco lo clásico brasileño, *mimimimi*, ¡todos ustedes se están quejando!

¿Mimimi?

Mimimimi es como una manera peyorativa de hablar sobre las quejas. Hasta que ha tenido dos nietas, mira cómo es el destino, con discapacidad intelectual, y literalmente le han dicho “¡Nonono!, es que no podemos mantener estas niñas en la escuela. Es que las tienes que mandar a otra porque no las queremos aquí”, y recién cuando tuvo que escuchar cosas como estas, ha visto que no importa el poder adquisitivo que tengas, que una de tus nietas vaya al Colegio Alemán, no importa, porque hay momentos en los que nosotros, humanos, somos tratados como menos humanos. En mi caso es por el color; en otros es por migración, y hay otros que están por diferentes discapacidades. Por eso en *Humanae*, en una primera capa, visual, obviamente hablo sobre color, pero de lo que estoy hablando es sobre deshumanizar.

Me toca lo que dices. El psicoanálisis fue un invento de refugiados, originariamente, básicamente judíos emigrados escapados del nazismo, pero después en muchas sociedades se ha instalado como si fuera una profesión más, con todos los claroscuros de las profesiones liberales. Y en un país como Brasil, mayoritariamente accesible a los blancos, hay muy pocos –te decía– psicoanalistas negros en Brasil, y por suerte los que hay ahora son audibles, escriben, publican, nos dirigen. Estamos hoy en una tarea de reflexión y crítica, de pensar si se puede ejercitar un oficio como el de psicoanalista desde un lugar identificado con el poder o si el

oficio de psicoanalista tiene más que ver con un margen, más con el lugar del inmigrante, con el lugar del negro, con el lugar del judío, con el lugar de alguien rechazado al que te referías... Hay toda una discusión teórica en torno a eso.

Porque ha pasado muchas veces. La apropiación, la seguridad y –lo siento por citar la palabra– la blanquitud del poder, que se apropia de muchas capas, de muchas cosas que han pertenecido a diferentes minorías. Las exprime y amplifica borrando por completo su origen. Y eso puede pasar en tantos aspectos de nuestra vida. Mira, tengo una amiga que es cantante de *country*, y todo el mundo ve el banjo como un instrumento blanco estadounidense, y tú piensas en la cosa más paleta cateta estadounidense que es el *country*. Es de origen senegalés, ¿sabes? El banjo es de origen senegalés, y ahora está todo el mundo loco con Beyonce cantando *country*, pero tiene un origen negro. Yo estoy dando ese ejemplo que es ahora pop, tú estás dando del psicoanálisis, y se pueden dar miles de cosas que tenemos en el planeta que vivimos. Las dinámicas son siempre así. El opresor va y recoge. ¿Cuánta gente ha intentado robar *Humanae*? Así funcionan las dinámicas de poder. El banjo, mi historia, la historia del psicoanálisis; es una dinámica de nuestra sociedad.

Con las imágenes hay un acento especial, el modo en que se nombra, “sacar” una fotografía, “tomar” una fotografía, en algunos países es “quitar” una fotografía... Siempre hay algo de sustracción de algo del otro cuando se le toma una foto...

Exactamente. Las apropiaciones de mis imágenes pueden pasar porque he tenido una seguridad de que nada iba a pasar; imagina, yo soy el todopoderoso, yo puedo siempre. Yo soy el que cuenta incluso tu historia, soy yo que voy a decir. Y porque yo ponga un nombre ahí ya es suficiente, y eso que estás diciendo del psicoanálisis, que tiene una historia que viene de mucho dolor y es ahora ejercida por personas que están en una posición de poder y que literalmente borran esa historia que viene detrás.

Bueno, no es uniforme el campo analítico...

No, pero son cosas que siguen pasando en el día de hoy, y son dinámicas presentes en nuestra sociedad en diferentes campos.

¿Y eso está en el origen de *Humanae*?

Mira, eso está en una reflexión que voy haciendo mientras voy haciendo *Humanae*, que es un *work in progress* porque soy la primera que va cambiando con el proyecto, voy escuchando, leyendo, aprendiendo de las personas, todo eso va creciendo como va creciendo el trabajo. Yo no tenía la base intelectual que tengo ahora cuando empecé a hacer mis primeras fotos; todo va creciendo junto con el proyecto.

Tú venías del mundo de la moda, ¿como fotógrafa?

No, yo soy diseñadora; mi primera formación es diseño de moda. Hice un bachillerato técnico y mecánica porque en mi casa había que trabajar pronto; hice una de las me-

jores clases de Río de Janeiro, una escuela pública, federal, que era la élite; había que hacer una prueba con trece años para entrar como si fuese una universidad. Esa es mi primera profesión. La segunda, yo fui a estudiar moda porque era una manera de tener un trabajo creativo que era también muy técnico, estudié en una escuela de creatividad que se materializaba en una profesión. El ganar dinero, tener un trabajo. Yo seguía sintiendo la necesidad de ser creativa, de pensar. Estudiar bellas artes es lujo, es que no precisas poder comer de la mesa mañana. Ahí empiezan algunos de los privilegios que he tenido durante toda la vida; yo fui a estudiar bellas artes, escenografía y vestuario en la Universidad Federal de Río de Janeiro, vine a hacer prácticas en el Museo del Traje en Madrid, me casé con un español.

¿Por eso estás aquí en España?

Bueno, es la razón por la que he venido. Yo podría haber vuelto a casa hace mucho tiempo; he vuelto a muchos lugares, vivido en muchos lugares, pero esa es la razón por la que volví a España. Y la fotografía no era una idea profesional; con lo que llegué aquí, con el trabajo que tenía de moda en Brasil, ya no tenía los contactos, entonces empecé trabajando en una tienda, de dependienta, y me acordé de una cosa que yo hacía muy bien: fotos. Sin ser una profesión, la fotografía era algo que yo tenía en mi casa desde muy pequeña. En la cesárea, cuando yo salía de la tripa de mi madre, mi pobre madre ahí en el quirófano, mi padre estaba ahí con una cámara analógica, tengo fotos de mi parto que puedo enseñarte. Y yo he tenido ese aparato en mi vida durante toda mi existencia, yo he sabido operar este aparato; otro privilegio, porque tenía algo que no todo el mundo tenía.

¿Tu padre de qué trabajaba?

Mi padre es electricista, pero siempre le gustó la fotografía, documentar su existencia. Yo tengo muchas fotos de mi familia porque para él era importante esa documentación de que él existía. Ese es un punto importante; yo no sabía que era importante, pero alguien tiene la historia que tiene y quiso documentar su existencia: ¡hay algo interesante allí! Entonces me acordé, en ese momento, como dependienta. Hacía muy bien fotos y también sabía sobre moda, entonces lo que hice fue escribir a editores de muchas revistas brasileñas. Todo el mundo me dijo que no estaban interesados en tener a alguien en Europa, pero yo cogí un billete y fui a París e hice fotos *streetstyle*, moda en la calle, que estaba empezando. Hice fotos de exposiciones en museos, que París toda respira moda durante la Semana de la Moda, entonces yo fui para esa semana. Entonces, a una de las revistas, muy pequeña pero cuya editora fue amable en su “no”, le mandé las fotos y le dije “Mira, esto es lo que yo hice”, y me preguntó “¿Tú puedes contar una historia?”, y yo dije “Sí”. Conté historias, y ella me compró las fotos. Eso fue en 2009. Entonces ella me compró, y *Marie Claire* dijo “¡Opa! ¿Por qué ella no está en mi revista?”. Entonces ahí empecé a trabajar en *Marie Claire Brasil*, conseguí acreditarme en la Semana de la Moda en España, empecé a trabajar *freelance* haciendo fotos para revistas como *Vogue* y *Glamour*. Entonces yo iba y hacía muchas fotos, y ahí separaba conforme quién era el cliente, y de ahí me llamaron para un proyecto llamado “Hola Fashion”, donde eran unas sesiones *online* y estaban haciendo cosas para aquellos que necesitan un poco la revista. Ahí fue que yo empecé a trabajar con

ellos, ahí es que voy a entrar a ser fotógrafa y hacer arte. Yo estaba un poco frustrada en mi trabajo con moda porque nunca me vi en las fotos que yo estaba haciendo, tenía la sensación de que estaba alimentando estereotipos, y me meto a una sesión de fotografía para pensar. Ahí, como proyecto final de este máster de fotografía, nace *Humanae* en 2012. Desde ahí al principio llego a compaginar un poco lo que es arte con seguir trabajando comercialmente, cada vez menos en moda, y en 2015 dejo de hacer proyectos comerciales. Aparte porque me escriben de TED diciendo que querían que diese una conferencia en el principal evento que ellos tienen. Entonces yo sabía que tenía que decir que sí... Y a ti te puedo decir esto porque no estoy siendo cretina, pero yo, que soy muy inteligente, sabía que solo tenía una oportunidad, que tenía que ser un francotirador, que no podía ir con la metralleta, que tenía que hacer una TED impecable, y lo hice. Y a partir de ahí hay un antes y un después en ese proyecto. Yo ya había hecho exposiciones importantes, ya había trabajado con la ONU, ya había estado en bienales, pero sabía que con esta TED iba a conseguir provocar esta conversación en los espacios que quería, que no era este cubo blanco que es el mundo del arte, que iba a ser meterlo literalmente en la calle. Yo creo que lo que te estoy contando resumidamente es una historia que tiene muchas capas y complejidades, pero entiendes cómo salí de la moda o una fotografía más impersonal hasta llegar a la narrativa de *Humanae*, mi proyecto más grande.

***Humanae* tiene que ver con mostrar la diversidad y salirse de esa dicotomía blanco/negro, mostrar que nadie es puro de nada, y nada bueno ha salido de la pureza en la historia humana...**

Como especie vivimos en esa contradicción: cada uno de nosotros pertenece a este grupo, y a la vez cada uno de nosotros es único. Son exactamente esas cosas de las que estás hablando, esa diversidad es una escena compleja con muchas capas, y es eso lo que nos hace especiales.

Me gusta mucho el nombre *Humanae*. Al ser una palabra en latín tiene opacidad, misterio... Permite que sea leído de muchas formas. Pero te escuchaba hablar de la “especie humana”; la palabra “raza” en realidad es un absurdo...

¡No se aplica a la especie humana, ¿no?!

A eso iba, es que raza hay una sola...

Es que ni siquiera, no hay una raza... Voy a ser más específica y más biológica: el ser humano comparte 99,9 % el mismo código genético; este 0,01 % es tan semejante que no podemos como especie tener la subclasificación de raza. Esto funciona para otras especies o para los perros, gatos, donde genéticamente hay más diferencia entre uno y otro que entre nosotros. ¡Eso es brutal!

Estoy absolutamente en sintonía con lo que estás diciendo...

Insisto, muchas veces yo digo así: lo siento, ¿es que no tienes que estar en sintonía ni estar de acuerdo conmigo, biológicamente es así que funcionamos, puedes contar lo que quieras para justificar, pero debes saber que lo que estás hablando, cualquier existencia de raza, es lo mismo que decir que la Tierra es plana!

Bueno, convengamos que en este momento hay mucha gente que lo dice, en Estados Unidos hay un movimiento terraplanista...

Es que el concepto de raza existe como construcción social y me recorta todos los días. Es una mentira usada para deshumanizar a otros seres humanos todos los días, por eso existe, no porque biológicamente se aplique a la especie humana.

Pero en *Humanae* hay un intento de cartografiar la especie humana en función del color. ¿Coincides con eso? Como si uno pudiera mapearla, mostrar la inmensa variedad y singularidad de los colores, de los miembros...

Mira, hay un gran fallo en mi trabajo, que es que yo nunca voy a poder retratar los ocho mil millones de habitantes en el planeta. Es que, si paras a pensar, esta tentativa de cartografiar muchas veces sale del espectador, y más que nada del espectador que es intelectualizado, porque las veces que estoy hablando con alguien que es muy sencillo en la favela de Río, dice: “¡Ya entiendo lo que estás diciendo! ¡Si corta aquí va a salir rojo para todo el mundo!”. Exactamente, muchas veces quien tiene la necesidad de intelectualizar y desprenderse de esa capa son exactamente personas que quieren estudiar sobre el tema. Cuando la gente me pregunta cuántos colores tengo, contesto “No tengo ni idea”; lo que sé es que nadie es blanco y negro, y que hablamos así porque hay una razón para esto. Yo quiero provocar ese pensamiento ¿Por qué con esto que estás viendo nos estamos limitando de esta manera?

La pregunta que yo quería hacer no tiene tanto que ver con las imágenes que produces, sino con el código de Pantone que les das abajo. Tú deliberadamente le pones un código a cada foto, eliges de una paleta de colores.

¿Sabes por qué? Porque dentro de la escala Pantone hay un montón de números diferentes para el color negro, porque hay muchos matices y muchos tonos de negro, de blanco. Yo no he conseguido hasta el día de hoy encontrar un ser humano que entrase en esas clasificaciones, entonces por eso pongo este número, porque yo lo que estoy diciendo es que esa persona es un no-blanco o un no-negro, y es este color solamente en el momento que yo hice la foto, porque si yo hago la foto en verano o invierno, si hago la foto cuando la persona está enferma, si hago la foto a una persona que acaba de emocionarse y llorar en el estudio, el color va a ser diferente. El color que sale en la foto es el color del día en que nos encontramos y hablamos sobre quiénes éramos, porque eso es lo que pasa en el estudio, yo no sé quién va a entrar, las personas son voluntarias, yo no estoy eligiendo de qué color quiero hacer la foto; en cambio, esa persona viene hasta mí, hablamos de porque ella quiere ser parte de este proyecto. ¿Qué le conecta?

Y las personas me cuentan; a veces tiene que ver con el color, y otras veces no. Yo hago esta foto, lo materializo y es eso lo que saco para afuera.

Hay una relación con cada uno de los fotografiados, es como una obra en colaboración...

Es por esto que yo digo que *Humanae* está construido por el deseo de esas personas.

Hablemos más acerca del racismo...

Yo no hablo de eso del racismo para entretener.

Incluso un discurso sobre el racismo puede ocupar ese lugar.

Pues, algunas veces, pero eso pasa con todas las luchas sociales, en cualquier movimiento social, en cualquiera, en el feminismo, en los separatismos (como aquí en España), siempre hay una parte, que puede ser muy pequeña, dentro de esos movimientos, que no quiere que el problema de verdad se solucione porque sigue viviendo de esto. Que el día que el problema tenga una solución, mira, yo siempre digo, estaría encantada de no tener que hacer más fotos de *Humanae*, que nunca más tenga que hablar de racismo, no lo quiero, voy a estar feliz el día que no sea necesario. Yo sigo porque es necesario, tú no me vas a decir que no.

Es un *work in progress*, pero ¿cuándo termina ese proyecto?

Hasta que yo sienta que no soy más deshumanizada por mi color de piel, y fue eso lo que yo puse el día que todo el mundo puso un cuadradito negro por George Floyd en Instagram. Tal vez ahora la gente entienda por qué estoy cansada de *Humanae*, por qué estoy cansada, con 41 años, de ser deshumanizada por el color de mi piel. ¿Por qué es esto? Yo, mientras sienta que tengo que hablar esto... Aparte de esto, yo creo que **las dinámicas del mundo del arte que quieren cosas nuevas... ¡No voy a hacer nada nuevo! ¡He encontrado mi manera de expresarlo! Lo voy a seguir haciendo así y lo voy a hacer así**, mira, te voy a decir, **es bueno y es eficiente**. Yo te puedo decir que hay niños en escuelas que mirando esas imágenes han parado para reflexionar sobre eso y han tenido un cambio en el comportamiento porque han tenido contacto con esas imágenes, y lo sé porque mi preocupación no es solo tener impacto en una pared blanca de un museo y que la gente vaya pensando. Yo voy detrás de buscar el resultado, yo pregunto, mando formulario a la profesora, pido *feedbacks* y pregunto: “¿Qué ha pasado?”, y ella me contesta: “Hay un antes y un después en tu clase, sí que lo hay”. En mi clase, si los alumnos hablan de lápiz de color carne, son los otros alumnos los que corrigen; en clase ya no se hacen chistes sobre las otras nacionalidades porque saben que les hacen daño. Yo he encontrado una manera de utilizar el arte, proponerme algo real donde puede ser que haya cambios, porque yo no puedo decir que ese cambio en ese niño es un cambio permanente, porque para eso hay que seguir ahí todos los días, y es por eso que yo sigo todos los días. ¿Cuándo vas a terminar? Cuando el mundo no sea más una mierda y no sea necesario hacer esto. De momento, yo sigo.

Es una especie de manifiesto, ¿no?

Sí, y por eso han ganado tantas capas; no son solo estar colgado en la pared, porque yo podría haberme quedado, mira, mi vida iba a ser mucho más fácil si me hubiese quedado con la opción de la pared, hacer un proyectito nuevo, hablar sobre diversidad y racismo y dolor a cada año, venderlo, y ya está. Yo hubiese estado, en muchos aspectos, especialmente económicos, mucho mejor, pero elegí otro camino porque he visto que no era coherente con lo que sentía; no iba a ser coherente, de verdad.

Conoces el trabajo de Claudia Andújar, del proyecto con los Yanomami, donde aparecen retratos con números, y el número venía de una campaña de vacunación, era un número para identificarlos. Al mismo tiempo, Claudia Andújar venía de una familia sobreviviente del Holocausto, a ella le evocaba los números tatuados... El número del Pantone que agregas a cada foto, en un trabajo que resalta la singularidad absoluta de cada uno... Cuéntame más sobre tu necesidad de ponerle un número de Pantone a cada foto...

No, mira, las dos primeras fotos son mía y de mi marido, y una de las cosas que me pasaba, porque esta reflexión de este trabajo empieza dentro de casa... Entonces, **las dos primeras fotos somos nosotros dos porque la gente me preguntaba mucho de qué color iba a ser mi hijo**, entonces las dos primeras fotos son nuestras. Eso empieza así, *Humanae* empieza así, porque yo sabía que podía ser entre esos dos colores, yo era un marrón #7522E y él era un #99-7C.

Tú identificaste los números...

Él era un color rosa y yo era un marrón; el color del hijo iba a ser un color entre los dos, yo no sabía cuál, pero podía ser uno entre esos dos, entonces somos las dos primeras fotos, literalmente.

Y ahí entiendes de dónde viene para poder seguir. Mira, tal vez el color de este hijo va a estar en casa, yo tenía que ir a Brasil, trabajar para alguien que iba a ir a Brasil, y quería un fotógrafo para el documental y que hablase portugués. Yo era la persona perfecta, y aproveché este viaje para hacer las fotos de mi familia porque yo he dicho: “Tal vez esos colores estén entre los de mi casa”. Pero lo más curioso es que cada foto que yo hacía, y yo contaba lo que estaba haciendo, esa persona interactuaba sencillamente con la idea de una manera que yo no esperaba, porque, uno, yo les pensaba y les encajaba en un grupo étnico y en un color, y ellos no necesariamente se encajaban en la misma cosa que yo les estaba definiendo en la cabeza, ¿no?, porque es así que funcionamos, con los estereotipos y construcciones sociales, incluso, ¿no? Segundo: yo empecé a ver literalmente todos los matices de colores que tenía porque yo sabía que todo el mundo... pero, cuando paras para hacer un retrato y lo repites de esa misma manera, y recoges el color del mismo lugar y eso, empiezas a ver que hay pequeños matices, pequeños, en todo esto, que algunas veces me parecían igual, o lo que era diferente no era tan diferente o no era tan diferente cuando lo mirabas uno al lado del otro. Yo vuelvo con esas fotos a España, donde tengo a mi marido y buena parte de mi familia política, e hice fotos de mis suegros, mi cuñada, y obviamente las conversaciones fueron completamente diferentes, sobre quiénes eran, de por qué lo estaba haciendo, qué importancia tenía esto. Yo ahí dije no, porque creo que **lo más importante de ese**

proyecto no es ni siquiera la imagen, es todo lo que estoy hablando con esta gente y que la gente me está contando, por eso es un *work in progress*, porque la primera que fui aprendiendo con esta historia fui yo, y a la vez que estoy de alguna manera intercambiando y enseñando con el otro.

Ahí, después de esto yo hice una convocatoria pública, tenía una amiga con un estudio que estaba al lado de mi casa, y yo puse en Facebook: mira, estoy intentando probar, eso que aprendí del blanco-negro no se corresponde con la realidad, ¿quién quiere?, es solo venir al estudio. Y tú no te lo puedes imaginar, un montón de gente que yo no conocía empezó a venir al estudio de la nada, a participar, y ahí hice lo mismo en una galería en Barcelona, y fueron las primeras fotos que hice para el proyecto.

Entonces el objetivo es que mucha gente piense que yo quiero descubrir tu color, y yo lo que quiero probar es que no eres blanco ni negro, eso definitivamente no conseguí encontrar. **Lo que yo te entrego en ese momento es el color del día que nos hemos encontrado para poder hablar sobre esta temática**, que es lo más importante.

Es el color de una conversación.

Es la materialización de este momento, porque yo te puedo llamar para tomar un café conmigo y hablar sobre quién eres, qué historia tiene tu familia, blablablá, pero yo puedo hacer esto y decir “Mira esto en vez de hacer un *selfie*”, que es lo que todo el mundo pide al final de la sesión: “Ay, puedo hacer una foto contigo”, como representativo de este encuentro en que hablamos sobre la humanidad que teníamos en común, porque no es solo sobre color, el trabajo ya fue más allá de esto. Yo lo que te entrego es esto porque para mí no deja de ser un autorretrato, la primera foto de este proyecto soy yo, lo que te estoy entregando es tu foto-mi foto al mismo tiempo.

De ahí sale la idea de trabajar con Pantone, porque vengo del diseño. Era una de las cosas que más loca me dejaba cuando estaba casada, y yo a veces pienso, y he hablado mucho de eso con mi terapeuta, porque congelé óvulos, de verdad yo a veces creo que no he tenido el valor de tener hijos porque haber conocido tanta gente me ha enseñado un montón de cosas bonitas, pero también una mierda del mundo que vivimos y la mierda que es ser afrodescendiente en este mundo. Tantas veces yo –que no es de manera inconsciente, no lo pongo como la excusa para no tener hijos– tengo un pavor de hacer que mi hijo experimente todo esto que va a tener que experimentar viniendo a un mundo como español afrodescendiente, que toda la gente le pregunte “¿Tú de dónde eres? No de aquí. ¿De dónde eres?”, porque van a querer saber quién soy yo, o ver muchas historias que yo escucho de familias que tienen hijos racializados o adoptados, o de gente que tiene historias que son de no pertenencia total, de soledad y de dolor; yo creo que esa es otra cosa que he trabajado como parte del trabajo y como parte de terapia y parte de quien soy, porque muchas veces yo hablo de que el principio de este trabajo está muy conectado con la idea “¿De qué color vas a tener a tu hijo?”, y fui incapaz de tener cojones después de hacer un trabajo como este... No sé si me explico.

Perfectamente... Tienes los óvulos congelados, así que ¿quién sabe?

Bueno, no creo más.

¿Cómo saber?

No sé, lo veo difícil.

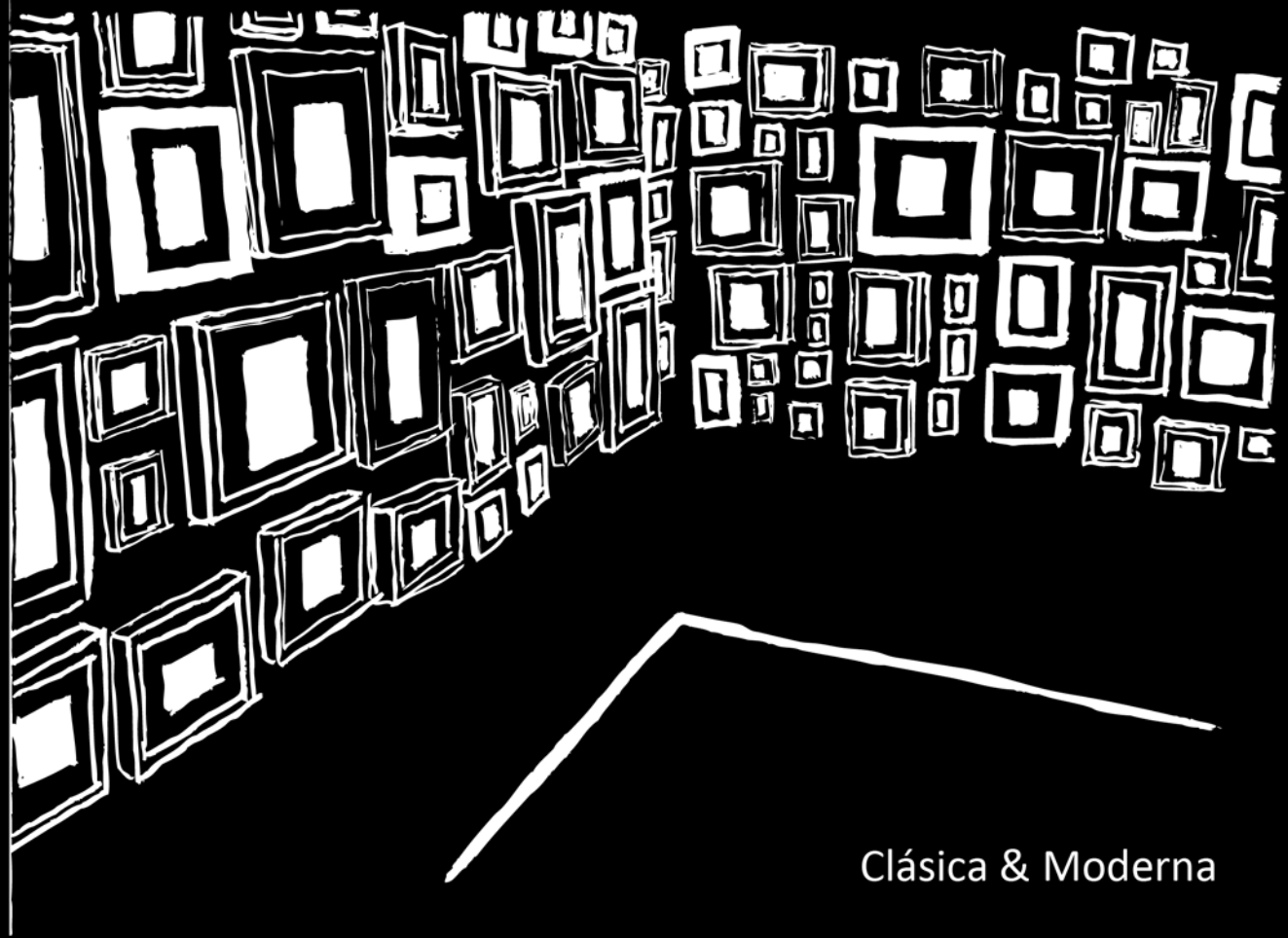
Bueno, haces muchas otras cosas, tu fertilidad va por muchísimos otros lados.

Exactamente, no soy una persona traumatizada con esto, lo tengo claro, pues, si se puede, se podía, y si no, no pasa nada, y tengo muchos hijos por el mundo.

Eso también es algo que hay que dejar atrás, esa idea de que una mujer solo se realiza siendo madre, que también es un anacronismo en el peor de los sentidos.

Otro estereotipo, otra condición social de que una no es mujer si no eres madre.

Angelica Dass (Río de Janeiro, 1979) es una fotógrafa brasileña reconocida internacionalmente por su proyecto *Humanae*, en el que explora la diversidad de tonos de piel como forma de cuestionar prejuicios raciales. Su trabajo ha sido expuesto en el Museo de Arte Moderno (MoMA) de Nueva York, el Museo del Barrio y en importantes instituciones culturales de todo el mundo. Ha recibido premios como el Innovators Under 35 de MIT Technology Review y el Premio PHotoESPAÑA Descubrimientos. Dass es reconocida por su impacto en el arte contemporáneo y el diálogo social sobre identidad y racismo. Tiene otros proyectos, como *De pies a cabeza* (2011), *Desenredo* (2012), *Yo soy somos* (2017) y *280 chibatadas* (2018).



Clásica & Moderna

Virgínia Leone Bicudo: Estudios raciales, la institucionalización y la difusión del psicoanálisis en Brasil

Introducción

La trayectoria de Virgínia Leone Bicudo es la biografía de una mujer dotada de profunda sensibilidad para comprender la complejidad de la condición humana y sus aflicciones. Su vida estuvo marcada por una capacidad singular e intensa de transformar experiencias personales en actividades, acciones y la producción de conocimiento. Recorrer su biografía y su vasta obra es reconocer aspectos que la hacen significativa en la historia del psicoanálisis brasileño y latinoamericano, así como también en la comprensión de la dinámica de la sociedad brasileña contemporánea (Abrão, 2010; Frausino, 2018).

Además de ejercer el *oficio* de psicoanalista, fue educadora sanitaria, visitadora psiquiátrica, socióloga, docente universitaria, divulgadora científica y protagonista de diversas iniciativas respecto a la institucionalización, la divulgación y la interiorización del psicoanálisis en Brasil. Una carrera profesional con varios vértices, actividades que se fueron complementando a lo largo de los años, y en casi todas fue *pionera*. Fue socióloga cuando la profesión se estaba institucionalizando y psicoanalista cuando el oficio estaba en sus inicios en Brasil.

No obstante, si bien por un lado su potencial emprendedor –en la divulgación, la promoción y, sobre todo, el desarrollo del psicoanálisis y de la sociología en Brasil– fue tardíamente reconocido y es hoy ampliamente debatido, por otro no podemos decir lo mismo respecto a la poca atención y difusión que se ha dado a su vigorosa y amplia producción científica y a su pensamiento teórico-clínico.

Al mirar el nombre de Virgínia Leone Bicudo, observamos que representa la convergencia de diferentes orígenes, culturas y vivencias, tejiendo una narrativa que trasciende generaciones y refleja la compleja formación de la identidad brasileña. Es hija de una inmigrante italiana con el hijo de una esclava, que migraron a un gran centro urbano, San Pablo. En otras palabras, los nombres de cierto modo están alineados y dispuestos en una

* Sociedade de Psicanálise de Brasília.



Angelica Dass
Humanae. 16 de febrero - 15 de mayo, 2022. París, Francia.
Foto: David Paquin.

línea de tiempo civilizatoria: de esclava *Virgínia* al ciudadano *Bicudo*, teniendo como lazo el inmigrante *Leone* (Gomes, 2013).

Virgínia nació en 1910 y falleció en 2003, en la ciudad de San Pablo, capital del estado de San Pablo.

En 1938, fue la única mujer entre ocho graduados del curso de sociología en la Escuela Libre de Sociología y Política de San Pablo (ELSP), donde asumió, en 1940, la docencia del curso Higiene Mental y Psicoanálisis. En 1945, en dicha institución, defendió su disertación de maestría *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo [Actitudes raciales de negros y mulatos en San Pablo]*, convirtiéndose en una de las primeras magísteres en sociología en Brasil. Este trabajo fue el resultado de una profunda investigación acerca de las relaciones sociales en la ciudad de San Pablo, por medio de la intersección entre sociología, antropología y psicología social. En el Proyecto Unesco, Bicudo (1955) anticipa metodológicamente la interseccionalidad como herramienta y tecnología para comprender la complejidad de las experiencias subjetivas y raciales. Es solo en 1989 cuando Kimberlé Crenshaw acuñará el término *interseccionalidad* (Amendoeira, 2020a).

Una de sus acciones pioneras está plasmada en su disertación de maestría, que promueve una ruptura epistemológica en el estudio de las relaciones sociales en Brasil. Hasta la primera mitad del siglo XX, los trabajos académicos de las ciencias sociales en el

país provenían de hombres, blancos y negros, y de pocas mujeres, pero ninguna negra –a excepción de Virgínia (Gomes, 2013)–. Sin embargo, la disertación de 1945 solo obtendrá el debido reconocimiento de la academia y de la sociedad brasileña en las primeras décadas de este siglo.

La disertación demuestra la necesidad de reconocer la existencia de un *prejuicio de color*, en un período en el que el ideario de la democracia y de la armonía racial brasileña era hegemónico en el escenario nacional e internacional, mientras que la población negra constituía una mayoría significativa, tal como se podía ver en los hospitales psiquiátricos y cárceles de la época.

Brasil era considerado un ejemplo de éxito respecto a la capacidad de convivencia y mezcla pacífica de las diferencias sociales y las razas. De este modo, la conclusión de su investigación confronta la visión tradicional de la época, que, además de hacer hincapié en la armonía racial, interpretaba el prejuicio de color como parte integrante y secundaria del prejuicio de clase. La fantasía de la democracia y de la armonía racial en Brasil, como siempre, es un recurso eficiente para evitar el dolor psíquico provocado por la integración en la conciencia y el reconocimiento del daño social que el racismo produce (Amendoeira, 2020b; Maio, 2010).

En 1950 es invitada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) a realizar la investigación “Actitudes de los alumnos de grupos escolares en relación con el color de sus compañeros” (Bicudo, 1955). El trabajo es como un afloramiento que hace surgir en la corteza un velo de cristal. Evidencia los mecanismos de defensa y los sentimientos presentes en las *actitudes raciales* entre los estudiantes, así como la influencia de las relaciones intrafamiliares en el desarrollo de dichas actitudes (Amendoeira, 2020b).

En 1937, aún cursando sociología, Bicudo comienza su análisis con la psicoanalista Adelheid Lucy Koch, recién llegada a Brasil. Virgínia y Durval Marcondes, uno de los pioneros en la introducción del psicoanálisis en Brasil, integran el grupo que dio origen a la trayectoria de la edificación de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), que, junto con la Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ), la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ) y la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA), se consolidan como referentes del psicoanálisis brasileño y polos de difusión del saber psicoanalítico para otras regiones del país (Eizirik, 2018; Frausino, 2022; N. L. Pieczanski y A. Pieczanski, 2017).

Es simbólico que la primera persona que se recostó en el diván para comenzar la formación psicoanalítica de la IPA, en Brasil y en América Latina, haya sido una mujer, negra, no médica, docente del Departamento de Educación del Estado de San Pablo, hija de padre negro y madre inmigrante italiana. Principalmente si agregamos una perspectiva material-histórica y pensamos que en aquella época no era nada común que personas negras llegaran a la universidad. Fueron pocos. ¿Cuántas generaciones, tras la llegada de los africanos esclavizados y de la liberación de la esclavitud, fueron necesarias para que una mujer negra y periférica llegara a la facultad y se recostara en un diván?

En 2024, tras ocho décadas del registro de esa escena, el psicoanálisis se está dispersando e interiorizando en Brasil. La presencia de las mujeres es una marca en nuestras sociedades, en los institutos y en la dirección de nuestras instituciones. La formación psicoanalítica de legos –no médicos y no psicólogos–, rasgo distintivo del instituto de la

Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb) –fundado por Virgínia– y de otros, pasó a ser discutida por la comunidad psicoanalítica y aceptada por otras sociedades en Brasil y América Latina. No obstante, la cuestión racial es algo que atraviesa nuestras instituciones, con una baja presencia de negros (Frausino, 2020a), hecho que compulsivamente nos indaga: ¿hasta cuándo?

Bicudo también se dedicó a la difusión del psicoanálisis en el ambiente cultural. En la década de 1950, lideró un programa de radio en San Pablo, escribió una serie de artículos semanales en un diario de gran circulación y editó el libro *Nosso mundo mental [Nuestro mundo mental]* (Bicudo, 1956), que reúne parte de los artículos publicados en el periódico.

Entre 1955 y 1960, siendo analista didacta, vivió en Londres, participó de actividades en la Clínica Tavistock y en el Instituto de Psicoanálisis de Londres, tuvo estrecho contacto con el grupo kleiniano, con W. R. Bion y Melanie Klein, y con ecos de las controversias y de las ideas y obras del Grupo de Bloomsbury.

Al regresar de Londres, estuvo al frente del instituto de la SBPSP por catorce años, difundiendo y consolidando el modelo londinense de transmisión y formación psicoanalítica, de inspiración kleiniana. De forma indirecta, influyó en la formación de varias generaciones de psicoanalistas brasileños a través de la difusión del modelo del instituto de la SBPSP a otros institutos. La temática de la transmisión, de la formación y de la enseñanza del psicoanálisis fue una de sus preocupaciones a lo largo de la vida institucional, lo que justifica sus varios artículos y entrevistas sobre el tema, y su larga permanencia al frente del instituto. En otras palabras, la preocupación por la transmisión y la adquisición del conocimiento estuvo siempre presente en la vida de Bicudo: comenzó en la escuela normal, pasó por la docencia en la universidad y continuó en la dirección del instituto.

Bicudo también promovió la introducción y la divulgación de las ideas kleinianas y de las obras de Bion en Brasil, y fue una de las pioneras en el desarrollo del psicoanálisis de niños en el país. Luego del período londinense, además de a la dirección del instituto, se dedicó con ahínco a la producción de artículos teóricos y clínicos, trabajos acerca de la formación y transmisión del psicoanálisis, y reflexiones sobre la interacción del psicoanálisis con la cultura, característica que mantuvo a lo largo de su trayectoria psicoanalítica.

En el campo de la divulgación del psicoanálisis, en 1966 promovió el lanzamiento del *Jornal de Psicanálise*, con el objetivo de divulgar el trabajo de analistas en formación y analistas del instituto de la SBPSP, y en 1967 incentivó el relanzamiento de la *Revista Brasileira de Psicanálise*.

En 1970, Bicudo vivía en Brasília, capital de Brasil, localizada en la región central del país. Comenzó allí la formación del primer grupo de candidatos de Brasília, que dará origen a la futura sociedad. La fundación de la SPBsb fue otro de sus legados institucionales. Fue un vector de la interiorización y difusión del psicoanálisis en Brasil, país de dimensiones continentales en el que las instituciones psicoanalíticas se concentraron históricamente en tres centros urbanos del Sur y del Sudeste –Porto Alegre, San Pablo y Río de Janeiro–, pero que actualmente están presentes en otras localidades (Frausino, 2020b).

Su preocupación hacia la divulgación del psicoanálisis persistió en Brasília, donde creó la revista *Alter*. El primer número fue lanzado en octubre de 1970, y la publicación continúa en la actualidad, como vehículo de difusión de la producción de miembros y analistas en formación de la SPBsb y de la comunidad psicoanalítica.

Nise da Silveira y el enigma de la locura

Virgínia Bicudo entrelazó todo lo que vivió, sintió, experimentó, sufrió e hizo. Estudió las relaciones del hombre con la cultura, las relaciones interpersonales e intrapsíquicas, y vivió y estudió, como pocos, una cuota de las singularidades de la constitución de la sociedad brasileña: los no silenciosos prejuicios de clase, género, color y raza. Entre la sociología y el psicoanálisis, señaló e hizo emerger el pensar libremente, la complejidad y la multiplicidad de factores que implican los perjuicios, los impactos y despliegues de la violencia, de la opresión y del contexto histórico, social y cultural en la constitución de la identidad de los individuos y de su mundo interno

Referencias

- Abrão, J. L. F. (2010). *Virgínia Bicudo: A trajetória de uma psicanalista brasileira*. Fapesp; Arte e Ciência.
- Amendoeira, P. (2020a). Olhares negros nos importam: O paradigma Virgínia Leone Bicudo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 54(2), 241-249.
- Amendoeira, P. (2020b). Virgínia Leone Bicudo: Semente crioula na América Latina. *Calibán*, 18(2), 131-133.
- Bicudo, V. L. (1955). Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas. En R. Bastide y F. Fernandes (ed.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo* (pp. 227-310). Anhembi.
- Bicudo, V. L. (1956). *Nosso mundo mental*. Instituição Brasileira de Difusão Cultural.
- Bicudo, V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. Sociologia e Política. (Trabajo original publicado en 1945).
- Eizirik, C. L. (2018). Una visión panorámica del psicoanálisis brasileño contemporáneo. En F. Martín Gómez y J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (vol. 1, pp. 1235-1252). APA.
- Frausino, C. C. M. (2018). Virgínia Leone Bicudo: Um capítulo da história da psicanálise brasileira. *Calibán*, 16(2), 178-188.
- Frausino, C. C. M. (2020a). Um olhar sobre Virgínia Leone Bicudo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 54(3), 226-236.
- Frausino, C. C. M. (2020b). Somos filhos de Dona Virgínia. *Associação Livre: Jornal da Sociedade de Psicanálise de Brasília*, 9(10), 14-19.
- Frausino, C. C. M. (2022). Falácias psicanalíticas: O bacharelado em psicanálise. *Cult*, 283, 29-31.
- Gomes, J. D. (2013). *Os segredos de Virgínia: Estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)* [tesis de doctorado]. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- Maio, M. C. (2010). Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virgínia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu*, 35, 309-355.
- Pieczanski, N. L. y Pieczanski, A. (2017). *Los pioneros del psicoanálisis sudamericano: Una guía esencial*. Karnac. (Trabajo original publicado en 2014).

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti

La locura siempre ha acompañado al hombre y, al mismo tiempo, siempre ha sido un enigma. Cada pueblo le da un nombre: por momentos, la celebra como algo divino; por otros, la repele hacia los suburbios de la ciudad y la cultura. Así ha ocurrido en nuestra civilización occidental. A nosotros, psicoanalistas, la locura nos remite al bello texto freudiano *Lo ominoso* (Freud, 1919/1976b), en el que se describe algo que es, al mismo tiempo, familiar y extraño. A excepción del famoso caso Schreber, Freud (1911/1976a) nos quedó debiendo un escrito sobre ese fenómeno que nos acompaña como un espectro. Recordemos a Jacques Derrida (1993/1994), que para discutir la persistencia del marxismo retoma el inicio del *Manifiesto comunista* (“Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”) y lo acerca al inicio de *Hamlet*, en que el espectro del padre asesinado indica que “algo huele a podrido en el reino de Dinamarca”. La inmortal presencia de Nise da Silveira (1905-1999) permanece llamando nuestra atención: la locura no puede ser ignorada, es parte de la condición humana. Veo con alegría la elección de Nise por la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) –junto con otra heroína, Virgínia Bicudo– como una de nuestras homenajeadas.

Nise tuvo el coraje y la humanidad de escuchar lo que la locura le decía. Escuchó, respetó y convivió con los más excluidos de los excluidos.

Vayamos a la historia de Nise, nuestro personaje, espectro y musa, aunque desde la incompetencia de quien la conoció superficialmente, pero vivió intensamente su lucha por la dignidad del loco, por el respeto al otro y por el sueño de un país muy diferente del que encontramos hoy.

Los orígenes

Nise nació en Alagoas, un pequeño estado del nordeste brasileño, bello por naturaleza y cultura popular, pero lleno de contrastes. Tierra de los generales –dado el gran número que dio

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

a nuestra Primera República (1889-1930)–, pero, al mismo tiempo, del Quilombo¹ dos Palmares (la mayor resistencia a la opresión de la esclavitud), así como de grandes pensadores y artistas (Graciliano Ramos, Jorge de Lima, Alberto Passos Guimarães, Octávio Brandão, Luiz Cerqueira, Cacá Diegues, entre otros), junto con representantes del latifundio y la oligarquía típicos del nordeste brasileño. Desde siempre, Nise ha experimentado el contraste permanente entre la creatividad de un pueblo y su naturaleza, y el conservadurismo retrógrado, que ofrece violenta resistencia a cualquier cambio que le quite sus privilegios.

Nise nació en Maceió, en 1905, hija única de una madre pianista y un padre profesor de matemática y periodista, intelectuales comprometidos con los cambios sociales. Su nombre, Nise, recuerda a la musa del poeta *inconfidente* Cláudio Manuel da Costa². A los dieciséis años, decidió estudiar Medicina en Salvador, Bahía. Aunque su familia esperaba otra decisión –pianista era la que preferían–, sus padres acogieron la elección, y el padre la acompañó a comenzar el curso en una clase de 157 hombres, siendo ella la única mujer. Tal tenacidad será una marca del carácter de Nise. Felizmente, algunos coterráneos formaron parte de su clase –como Arthur Ramos, luego reconocido como nuestro gran antropólogo– y, entre ellos, su primo Mário Magalhães da Silveira, con quien se casará; él también se destacará como uno de nuestros mayores sanitaristas.

Poco después de terminar el curso, fallece su padre, y Nise, nuevamente tenaz, decide trasladarse a Río de Janeiro, en ese entonces, capital de la República. Vive en Santa Teresa, barrio de jóvenes intelectuales, llenos de proyectos y carentes de recursos materiales, donde conoce a la pareja Octávio y Laura Brandão, a Manuel Bandeira, Di Cavalcanti, Castro Rabelo, Carlos Drummond de Andrade, y es presentada al movimiento comunista y su literatura. Sin embargo, no hay referencias a que haya pertenecido al Partido Comunista Brasileño (en ese entonces, llamado “del Brasil”), pero sus verdugos tenían razón en considerarla comunista, en el sentido más profundo del término: dulce, pacífica; siempre decidida, en cualquier circunstancia, a defender el derecho de los excluidos y a luchar por un mundo fraterno e igualitario. De hecho, un peligro para una sociedad recién salida del régimen esclavista, cuyas clases dominantes eran oriundas de familias de latifundistas que mantenían sus vicios de arrogancia e impunidad. Considero, no obstante, que los orígenes del “comunismo” de Nise son varios: el Nordeste (sin dudas), los nuevos amigos, las lecturas, pero sobre todo el contacto con el sufrimiento humano que la real práctica de la medicina ofrece y enseña a los que pueden aprender.

En este sentido, incluyo su trabajo con enfermos mentales, los locos, aquellos que entonces –y aún hoy, bajo otras formas– eran excluidos de la convivencia con los “normales”. Nise fue pasante en el antiguo Hospício³ da Praia Vermelha –con el mismo brillo revelado por su tesis final de grado de Medicina, *Ensayo sobre la criminalidad de la mujer en Brasil*–, donde fue presa, denunciada por una enfermera por su biblioteca particular marxista. Un

episodio significativo acompaña esta detención: una paciente que aparentaba indiferencia en relación con el ambiente, al saber del encarcelamiento de la doctora Nise, que la trataba con todo el respeto que merecía, propinó una formidable golpiza a la enfermera denunciante. En aquella época, Nise ya observaba o sentía que, bajo los síntomas descritos en los compendios, había una vida mucho más rica, porque inconsciente, pero que podría emerger, como fue el caso..., pero de formas menos dramáticas.

La infamia de la cárcel

Nise fue presa en su lugar de trabajo, en presencia de sus pacientes, el 26 de marzo de 1936 y, sin proceso judicial, permaneció en prisión hasta junio de 1937. Esa prisión arbitraria fue consecuencia de que, en setiembre de 1935, haya habido una sublevación comunista, a partir de algunos regimientos del ejército, movimiento que en pocas semanas fue dominado y sus líderes, detenidos. Recordemos que, en esa época, Hitler estaba en el poder en Alemania y Mussolini en Italia. Poco tiempo después, con la derrota de los republicanos, la España de Franco compuso junto con el Portugal de Salazar el conjunto nazifascista que precedió a la Segunda Guerra Mundial. En Brasil, enseguida después de la sublevación comunista, comenzó una cacería de intelectuales, médicos y políticos de izquierda, aunque no tuvieran vínculo con dicha sublevación.

En prisión, Nise tuvo fuertes experiencias –de amistad, compañerismo, sufrimiento y rebelión–, las cuales, según uno de sus biógrafos (Calaça, 2001), marcaron profundamente su vida. Lo mismo puede ser constatado en uno de los clásicos de nuestra literatura, *Memórias do cárcere [Memorias de la cárcel]*, en el que Graciliano Ramos (1953), coterráneo y detenido en las mismas condiciones, describe magistralmente, con su sencillez, la vida que prometedores intelectuales, médicos e incluso militares llevaban entre presos comunes, desde homicidas hasta simples ladrones, todos excluidos de una sociedad hipócrita y fascista. Sus personajes, Nise entre ellos, presenciaron también uno de los mayores crímenes de la historia: la extradición de Elisa Berger y Olga Benario Prestes (en ese entonces, embarazada de Anita, hija de Luiz Carlos Prestes, actualmente historiadora, salvada gracias a una campaña internacional iniciada por el abogado católico Sobral Pinto, cuya integridad alimentó la esperanza de muchos)⁴ a la Alemania nazi, a un campo de concentración, donde morirían. La vida de Nise tras su liberación estuvo marcada por la amenaza constante de volver a ser detenida. Su reintegración a la función pública solo se produjo con la amnistía de 1944. Además, su marido estaba bajo vigilancia como presunto miembro del Partido Comunista, y tuvo que trabajar discretamente en Amazonas, adonde Nise lo acompañó. Así, fueron años de semiclandestinidad y vagabundeo por Brasil, según sus biógrafos (Calaça, 2001; Sant’ana, 2001).

1. Los quilombos fueron comunidades alejadas de las ciudades, donde los negros esclavizados fugitivos se agrupaban para vivir con dignidad. Algunos duraron más de cien años. Alagoas albergó a la más importante, liderada por Zumbi.

2. La Conspiración Minera [N. de la T.: En portugués, Inconfidência Mineira, motivo por el cual sus integrantes eran llamados inconfidentes] fue un movimiento por la independencia de Brasil, denunciado en 1789, liderado por Joaquim José da Silva Xavier (Tiradentes), del que algunos intelectuales también fueron partícipes, como el poeta citado, que murió en la cárcel, probablemente asesinado.

3. N. de la T.: “Manicomio” en portugués.

4. Luiz Carlos Prestes, el mayor dirigente comunista brasileño de la época, fue detenido junto con Olga, una judía comunista alemana. Elisa Berger, también alemana, estaba casada con Harry Berger, militante comunista e internacionalista que enloqueció durante las torturas.



Angelica Dass
Humanae. 16 de febrero - 15 de mayo, 2022. París, Francia.
 Foto: David Paquin.

Spinoza y Jung

La inquieta Nise aprovechó este tiempo forzosamente ocioso para profundizar sus estudios en la obra del filósofo holandés Spinoza, con quien se identificó desde la juventud, tal vez por la independencia y el coraje de llevar a cabo aquello en lo que creían. Su filosofía y su ética estaban plasmadas en la biografía propia, al igual que las de nuestra entonces joven psiquiatra. Su descubrimiento de Jung se dará luego de su vuelta a la legalidad, ya en el Centro Psiquiátrico Pedro II, Engenho de Dentro (nombre del barrio que popularizó el hospital), por donde pasaron nuestros mejores psiquiatras, que mucho más tarde pudieron llevar adelante la reforma psiquiátrica, extinguiendo los grandes manicomios. Reacia a las prácticas terapéuticas tradicionales (electroshock, choques de insulina o cardiazol), Nise se refugió en el abandonado sector de la terapia ocupacional, creado con la genialidad de Juliano Moreira y de otros pocos pioneros que veían en la producción artística, en el trabajo y en la actividad un evento terapéutico ignorado por la tradición atada a la cura de síntomas, a descubrimientos psicofarmacológicos que pudiesen curar la enfermedad,

pero no al enfermo –como solía decir nuestro antiguo maestro Portella Nunes–, y desde allí hizo sus notables especulaciones. La primera: *hay una vida interior rica y permanente, incluso en los pacientes más alejados de la realidad, pero inconsciente*. De dicha constatación, aparentemente simple, al estudio de Freud, hubo un salto, pero no fue suficiente para la inquieta Nise. Consideraba a Freud un genio, aunque atado a un intento de racionalizar las manifestaciones inconscientes. Nise observa que sus pacientes producen formas circulares, algunas simples, irregulares, otras sofisticadas, complejas y armoniosas. Basándose en ese dato, pregunta a Jung si se trata de *mandalas* –dibujos circulares encontrados en varias culturas, desde los indígenas norteamericanos hasta los templos budistas e hindúes, siempre vinculados a métodos curativos–; el sabio suizo está de acuerdo, y un diálogo se establece, conduciendo a la inquieta y curiosa Nise a largos estudios sobre mitología, historia de las religiones y temáticas que la acercarán a la psicología analítica junguiana e incluso la llevarán a analizarse con la doctora Marie-Louise von Franz en Zurich. Con esta consistente base teórico-clínica, se embarca con determinación en varios proyectos: Casa das Palmeiras, Museo del Inconsciente, Grupo de Estudios Carl Gustav Jung. Junto con esas iniciativas, publica el resultado de su trabajo y sus conjeturas: *Terapia ocupacional: Teoría y práctica* (1979), *Imagens do inconsciente* (1981), *Casa das Palmeiras* (1986), *Cartas a Spinoza* (1995), *Gatos: A emoção de lidar* (1998).

Aislamiento y reconocimiento

Con el paso del tiempo, el incipiente servicio de terapia ocupacional creció y llegó a tener diecisiete sectores de diferentes actividades. Pero no fue hasta 1954 cuando el sector fue reglamentado por orden del director del centro psiquiátrico, el doctor Paulo Elejalde, que hacía mucho era un entusiasta de su obra. Se comenzaba a vencer resistencias. Mário Pedrosa, crítico de arte de renombre, fue uno de los primeros en reconocer el valor estético de las obras de los pacientes de Nise: Adelina, Carlos, Emygdio, José, Kleber, Lucio, Raphael... nombres sin apellidos, pero que a través de exposiciones nacionales e internacionales pasaron a desempeñar el rol de reconocidos artistas plásticos, superando la gran polémica que se había iniciado sobre el “arte de los psicóticos”. No obstante, el reconocimiento vino más de intelectuales que del ambiente psiquiátrico, el cual, incapaz de contestar el éxito de la propuesta terapéutica de Nise –pacientes con decenas de años de internación comenzaban a participar de las actividades y de la vida hospitalaria–, mantenía un silencio significativo y una distancia, negándose a siquiera discutir su compleja y sofisticada propuesta⁵. A esto se añadía el temor de que la terapia, por medio de actividades (artísticas y sociales), estimulara el movimiento que surgía –en Brasil, por otro alagoano ya mencionado, Luiz Cerqueira (1965)– de transformar los viejos manicomios en ambientes terapéuticos, con internaciones breves, y el desarrollo de una amplia reforma psiquiátrica, lo que solo sucedería –o, mejor dicho, tendría su inicio– a fines del siglo

5. Una rara excepción a este desconocimiento es la tesis doctoral *A expressão artística e a esquizofrenia: O caso de Adelina Gomes por meio de imagens*, de la psicoanalista y psiquiatra Maria Cristina Reis Amendoeira (2008), que utiliza el historial y el material plástico de una de las pacientes de Nise.

pasado con el movimiento antimanicomial. La dictadura de 1964 a 1985 fue otro elemento de retraso en este proceso, pues cualquier actividad grupal era vista como una amenaza al régimen. Las entonces recién creadas comunidades terapéuticas e incluso la atención psicoanalítica en grupo (en entes públicos) fueron extinguidas.

Presencia de Nise

La inclusión social de cualquier naturaleza es siempre vista por las clases dominantes como amenazante. Por clases dominantes entendemos también el *establishment* científico psiquiátrico psicoanalítico. Se trata de una cuestión que nos interesa profundamente, pues las explicaciones políticas, económicas e históricas dejan siempre que desear. Sabemos que toda exclusión es empobrecedora.

Pensadores del psicoanálisis, desde Freud, Klein, Winnicott, Bion, hasta los más actuales, como Green y Roussillon, siempre han prestado atención al valor epistemológico del arte o a la necesidad de que desarrollemos una *capacidad negativa* –tolerar movernos entre incertezas y misterios sin buscar irritantemente razones–, como, según Keats (citado por Bion, 1970/2006), Shakespeare muy bien representaba como un hombre de éxito.

Así veo la inmortal *presencia de Nise*, aquella que tuvo el coraje de escuchar lo que la locura y la muerte tienen para decirnos (Kierkegaard, 1849/1986). Creemos que los enigmas no están para que los resolvamos, sino para servir de estímulo a nuestra investigación con respeto a todo aquel que los trae.

Presencia y actualidad, en un momento en el que los estados primordiales de la mente son objeto de atención y estudio de innúmeros psicoanalistas, tanto en individuos como en grupos. Pensemos en nuestras limitaciones respecto al acercamiento a la locura o, mejor, a los *locos*; del mismo modo, en las manifestaciones grupales irracionales, cuyo mejor ejemplo serían las guerras actuales, en pleno siglo XXI.

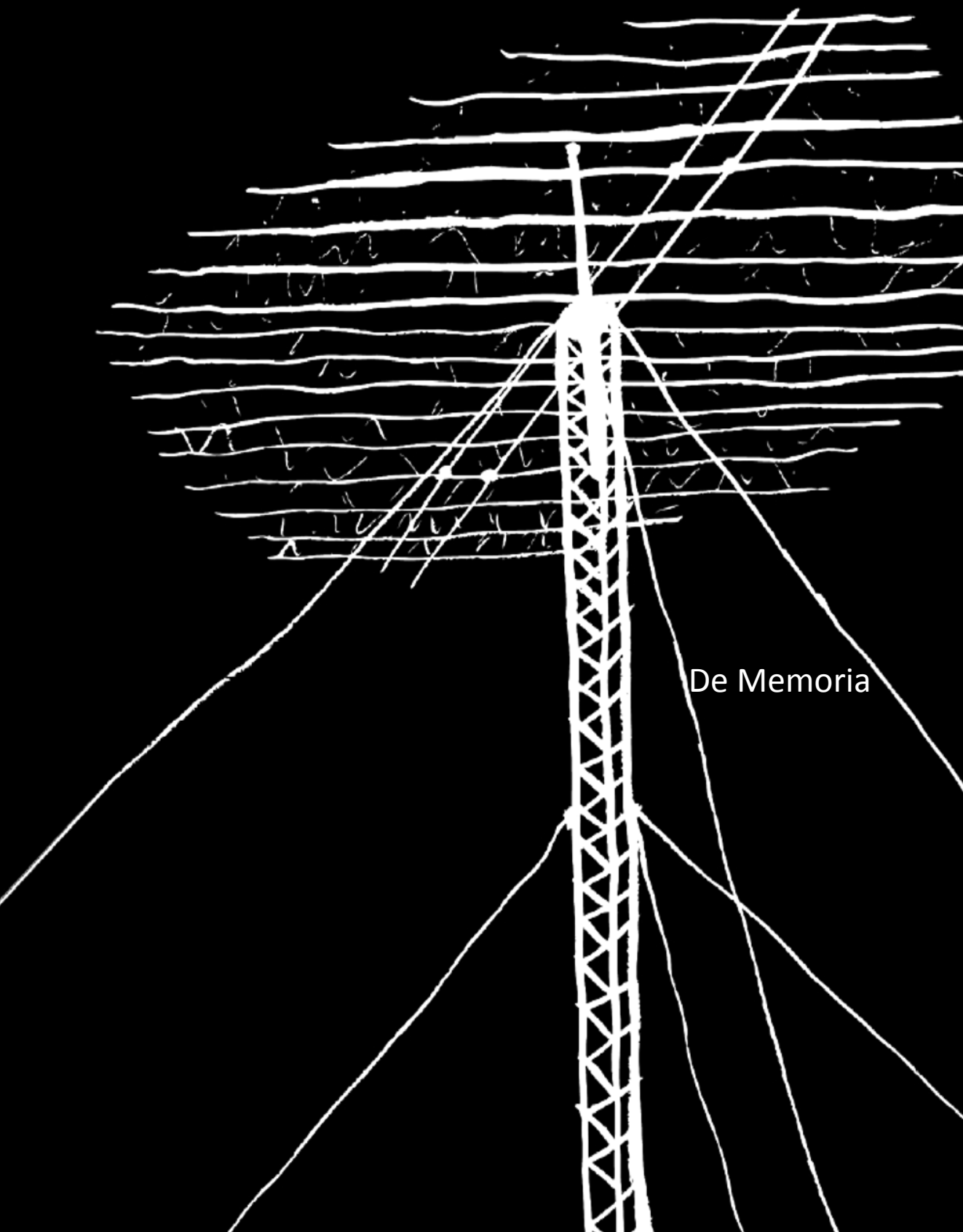
Escuchemos lo que dice Luiz Carlos (citado por Calaça, 2001), un paciente de Nise, cuando esta introduce el trabajo con lana, pelos, gatos y perros en su propuesta.

*Gato, simplemente Angora del monte,
Azul ojos nariz gris
Gato marrón
Oreja castaño macho
Ahora rapidez
Emoción de lidiar (p. 201)*

Referencias

- Amendoeira, M. C. R. (2008). *A expressão artística e a esquizofrenia: O caso de Adelina Gomes por meio de imagens* [tesis de doctorado]. Instituto de Psiquiatria, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Bion, W. R. (2006). *Atenção e interpretação* (P. C. Sandler, trad.). Imago. (Trabajo original publicado en 1970).
- Calaça, A. (2001). Nise da Silveira: Esboço biográfico. *Quaternio: Revista do Grupo de Estudos C. G. Jung*, 8, 201-206.
- Cerqueira, L. (1965). *Pela reabilitação em psiquiatria: Da praxiterapia à comunidade terapêutica*. Universidade do Brasil.
- Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx* (A. Skinner, trad.). Relume-Dumará. (Trabajo original publicado en 1993).
- Freud, S. (1976a). Notas psicanalíticas sobre um relato autobiográfico de um caso de paranoia (*dementia paranoides*). En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 12, pp. 15-78). Imago. (Trabajo original publicado en 1911).
- Freud, S. (1976b). O estranho. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 17, pp. 375-214). Imago. (Trabajo original publicado en 1919).
- Kierkegaard, S. (1986). *Desespero: A doença mortal* (A. Keil, trad.). Rés. (Trabajo original publicado en 1849).
- Ramos, G. (1953). *Memórias do cárcere*. José Olympio.
- Sant'ana, M. M. (2001). Nise da Silveira, a reinvenção da psiquiatria. *Quaternio: Revista do Grupo de Estudos C. G. Jung*, 8, 207-217.
- Silveira, N. da (1979). *Terapia ocupacional: Teoria y prática*. Casa das Palmeiras.
- Silveira, N. da (1981). *Imagens do inconsciente*. Alhambra.
- Silveira, N. da (1986). *Casa das Palmeiras: A emoção de lidar. Uma experiência em psiquiatria*. Alhambra.
- Silveira, N. da (1995). *Cartas a Spinoza*. Francisco Alves.
- Silveira, N. da (1998). *Gatos: A emoção de lidar*. Léo Christiano.

Traducción del portugués: Luisa Marques Berrutti



De Memoria



Calibán -
RLP, 22(2),
202-203
2024

Max Hernández Camarero*

Déjame que te cuente...

A Saúl Peña

Es necesario que empiece por decir que mi vieja amistad con Saúl inspira lo que les voy a contar. Una amistad iniciada en el barrio y labrada en la universidad y en el Departamento de Psiquiatría del Hospital Obrero que dirigía el maestro, nuestro maestro, Carlos Alberto Seguí. Vínculo reafirmado cuando, luego de su incursión pionera y la de Carlos Crisanto,

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

viajé a Londres para hacer el *training* psicoanalítico –la circunspección británica designa así a lo que nosotros llamamos “formación”–, y compartimos inquietudes en los años en que estuvimos ahí.

Las conversaciones en el Maudsley Hospital, los borschts en el Bloom, las supervisiones con Henri Rey, nuestro aprecio por la obra de Winnicott y la manera como Masud Khan se adentraba en la complejidad esquizoide, el apasionante relato del intrincado periplo que lo llevó a Buenos Aires que nos regaló Don Ángel Garma una larga noche en Paestum, las discusiones luego de las reuniones científicas de la British Psychoanalytical Society, los cafés interminables cuando Jaime Heresi visitaba Londres, las conversas sobre la psicoterapia de grupo con Carlos Crisanto y Moisés Lemlij, la reuniones en Edimburgo con G. M. Carstairs, presidente de la World Mental Health Organization, las mil ocurrencias durante un apretado viaje en auto para el Congreso de Roma. Son tantos y tan importantes los momentos que guardo de esos años que, como dijo alguna vez nuestro admirado Gardel, al recordarlos “se me pianta un lagrimón”.

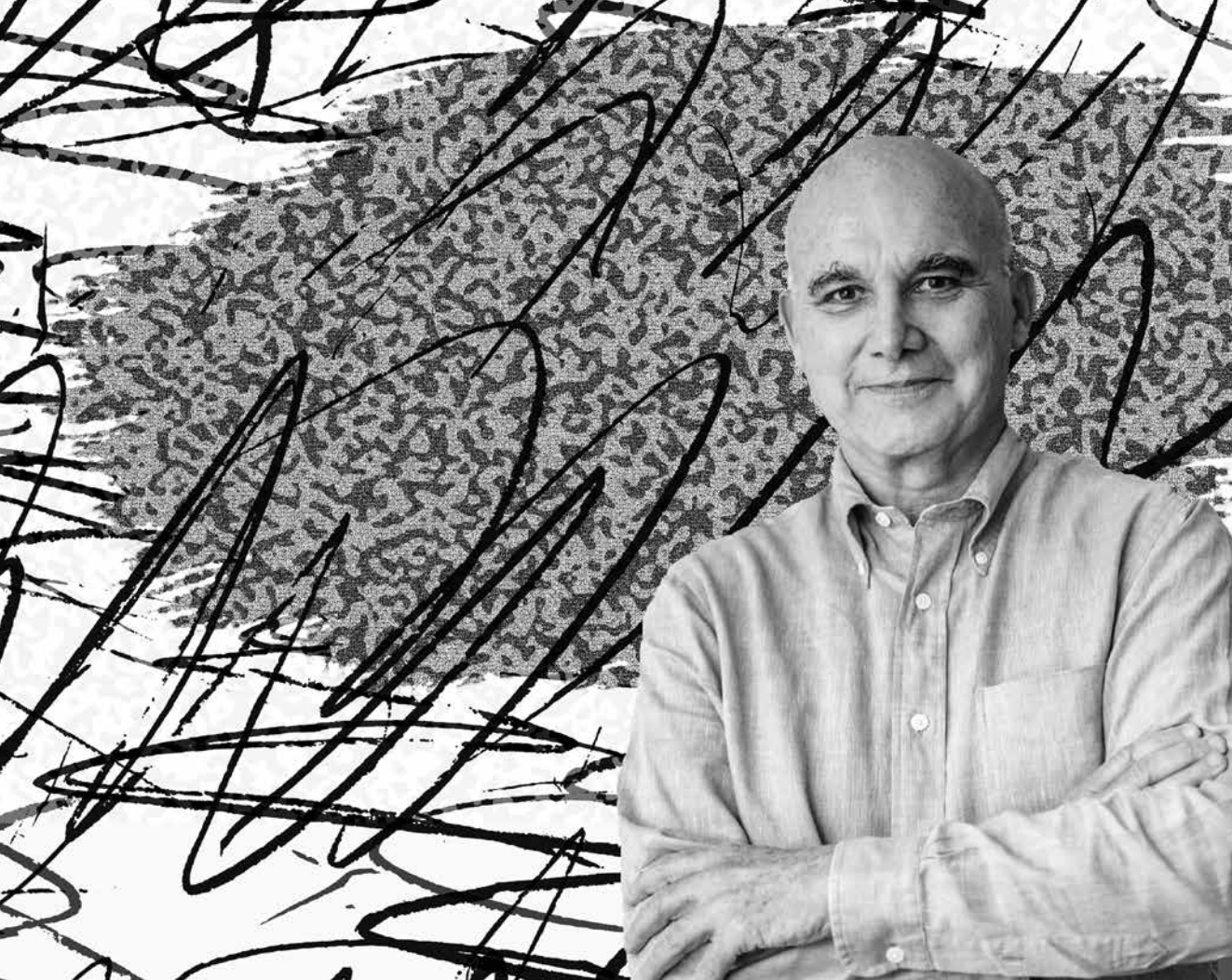
No es posible enumerar todo lo que hizo Saúl al volver a estas tierras. Basta con decir que, tras muchas noches de reuniones de los tres analistas “londinenses”, gracias a su entusiasmo y tesón, el Centro para el Desarrollo del Psicoanálisis pasó a ser un grupo preparatorio de estudios y, por fin, sociedad componente de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API). Pionero del psicoanálisis, en el Perú jamás descuidó los vínculos societarios con la Asociación Psiquiátrica Peruana (APP) y la Academia Nacional de Medicina. Latinoamericanista de ley, presidió la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal).

Incansable en sus actividades clínicas y docentes, comunicó su entusiasmo a cuantos lo conocieron y dejó su impronta personal en cada una de las instituciones en las que participó. Entre los numerosos artículos sobre teoría y técnica psicoanalíticas que publicó en revistas nacionales e internacionales, destacan aquellos referidos a la mutualidad interpretativa entre analista y paciente, y a la función de la agresión del analista en el *setting* (“tánatos terapéutico”), cuyo uso le permitió navegar la tormentosa dialéctica de las emociones con sus pacientes.

No puedo dejar de referirme a su permanente lucha contra el racismo y la corrupción, lacra que analizó en libros y artículos, y enfrentó en apariciones en los medios. También introdujo a la reflexión nacional el concepto de la integridad comprometida propuesto por Leo Rangell cuando estudió los antecedentes, las consecuencias y el impacto negativo y corruptor en la sociedad norteamericana puesto de manifiesto tras el escándalo de Watergate.

Tal vez por ser un cosmopolita orgulloso de haber nacido en Jauja era capaz de elaborar –“translaborar”, hubiese dicho Seguí– conflictos que para otros parecían antagónicos. Su actitud asertiva, su carisma y bonhomía iban a la par con una generosidad desbordante de la que dan cuenta sus innumerables discípulos. Apasionado y polémico, podía sentarse a la mesa con tirios y troyanos, y deambular entre Eros y Tánatos.

Querido Saúl, ahora que estás allá “donde moran lineales los siempre, lineales los jamases”, te doy un gran abrazo desde este aquí y ahora evanescentes.



Calibán -
RLP, 22(2),
204-207
2024

María Pía Costa Santolalla*

Eduardo Gastelumendi: Entre el aquí y el allá

Eduardo Gastelumendi fue un hombre amable: era imposible sustraerse a su encanto. Tenía una mente inteligente y era fundamentalmente bueno. Lo acompañaba una grata sonrisa y tenía una extraordinaria disposición para escuchar. Escuchaba con ojos dispuestos y con oídos abiertos, de manera que daba la impresión de que lo que uno le decía tenía sentido. Asociaba con facilidad, y sus vastas lecturas y reflexiones generaban diálogos interminables. Todo esto hacía de él un gran conversador.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Estaba atado a la vida y a sus placeres, pero con un ala en el más allá. Tenía una inagotable curiosidad por lo místico, en el sentido más amplio del término. Lo guiaba una búsqueda por todos aquellos aspectos que salían de la realidad más concreta para adentrarse en las profundidades de la existencia. Y eso le daba un aura: parecía que, más que caminar, iba suspendido a unos milímetros del suelo que pisaba. Su mente buscaba otra dimensión. No tenía, sin embargo, un pelo de etéreo, pues su intelecto hacía conexiones siempre interesantes entre el aquí y el allá.

Esta búsqueda existencial encontró resonancias en los trabajos de Jung, en quien se inspiró, incorporando a su exploración psicoanalítica una conexión espontánea con el universo. La música, una de sus pasiones, era también para él una manera de trascender: tocaba percusión, guitarra, piano y flauta, entregándose al disfrute de las melodías de una manera que era evidente que le llenaban el alma.

Lo conocí cuando él tendría unos ocho años y yo seis. Yo estaba en casa de una prima, una cálida mañana, cuando nos anunciaron que vendrían de visita los hermanos Gastelumendi, que pasarían la tarde con nosotras, pues había muerto su padre y ese día era el entierro. Aparecieron tres niños vestidos con trajecitos de marinero, de color azul con ribetes blancos, muy bien peinados los tres y muy *bien portados*. Jugamos toda la tarde en el jardín. Eduardo me decía que no recordaba nada de esta historia. Pero es así como yo guardo el recuerdo de nuestro primer encuentro, en el que se condensa su existencia con el dramatismo de su orfandad.

Inició sus estudios de medicina en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y luego viajó a Brasil para seguir su formación como psiquiatra en la Fundação Universidade do Rio Grande do Sul. Ahí conoció y se enamoró radicalmente y para toda la vida de Guida. De regreso a Lima, se formó como psicoanalista en el Instituto de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP).

Su curiosidad por las profundidades de la existencia lo llevó muy tempranamente, y gracias a su paso por el Departamento de Psiquiatría del Hospital Guillermo Almenara en Lima –donde se inspiró en la “psiquiatría folklórica” desarrollada por Seguí y Chiappe–, a adentrarse en experimentos sobre los estados alterados de la conciencia.

Mario Chiappe lo invitó a una experiencia con LSD, en dosis bastante altas, con el fin de investigar sus efectos y poderlos aplicar en pacientes psiquiátricos. Eduardo dio cuenta de este ensayo anunciando: “la experiencia fue tremenda, de una riqueza impresionante” (Gastelumendi, 2023, p. 138), y culminó diciendo: “siento que no volví a ser la misma persona después de ello (y quizá de algún modo fui mejor)” (p. 140). A partir de esta experiencia, plantearon que la ayahuasca sería el símil peruano del LSD, pero siendo un brebaje ritual, de uso propio de las culturas ancestrales, requería ser ingerida bajo la guía de un chamán.

Es así como Eduardo se adentró en la exploración de los efectos terapéuticos de la ayahuasca, siempre con una comprensión psicoanalítica:

Durante una experiencia intensa con ayahuasca los límites del self se hacen aún más permeables y la vivencia del self más profunda. La describiría como estando sumergido en el propio soma, en el reino del Ello. Además se tiene la sensación de estar en contacto con vivencias muy antiguas, con emociones antes vividas y olvidadas. (Gastelumendi, 2013, p. 101)

Nuestra amistad se gestó cuando, a mi regreso de una larga estadía fuera del Perú, coincidimos en una misma clínica para adicciones. Rápidamente se convirtió para mí en un interlocutor privilegiado sobre psicoanálisis, sobre la vida, sobre la ayahuasca, sobre cine, lecturas y política. Intercambios ricos, discusiones clínicas y agradables encuentros amicales sellaron una cercanía que se extendió a Guida, su compañera adorada.

Luego compartimos tareas directivas de nuestra institución gracias a la convocatoria de Jorge Kantor, otro querido amigo que sigo echando de menos. Cuando asumió la presidencia de nuestra Sociedad, esta atravesaba un momento de confrontación en el que se habían instalado divisiones que preocupaban. Eduardo, siempre en la búsqueda del equilibrio, tuvo el don de dar cabida a los distintos argumentos y conciliar, gracias a su profundo respeto por las personas. Le devolvió a la SPP tranquilidad y concordia.

Fui su vicepresidente y formamos una dupla de trabajo llena de iniciativas.

Era una sorpresa trabajar con alguien que, lejos de buscar el control, estimulaba la acción y la autonomía; antes que expresar reparos, incitaba a la osadía, aun cuando él era más bien sosegado y privilegiaba el balance. Generoso y considerado, el otro ocupaba un lugar privilegiado para él.

Estas cualidades imprimieron su sello cuando fue presidente de la Asociación Psiquiátrica Peruana; cuando asumió el cargo de tesorero de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), logrando ordenar las finanzas de la federación; cuando asumió cargos en la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) como *chair* para América Latina del 51° Congreso en Londres, *co-chair* para América Latina del Comité de Profesiones Afines, miembro por Latinoamérica del *Board* y, finalmente, *co-chair* para América Latina del Comité de Aplicación de Sociedades.

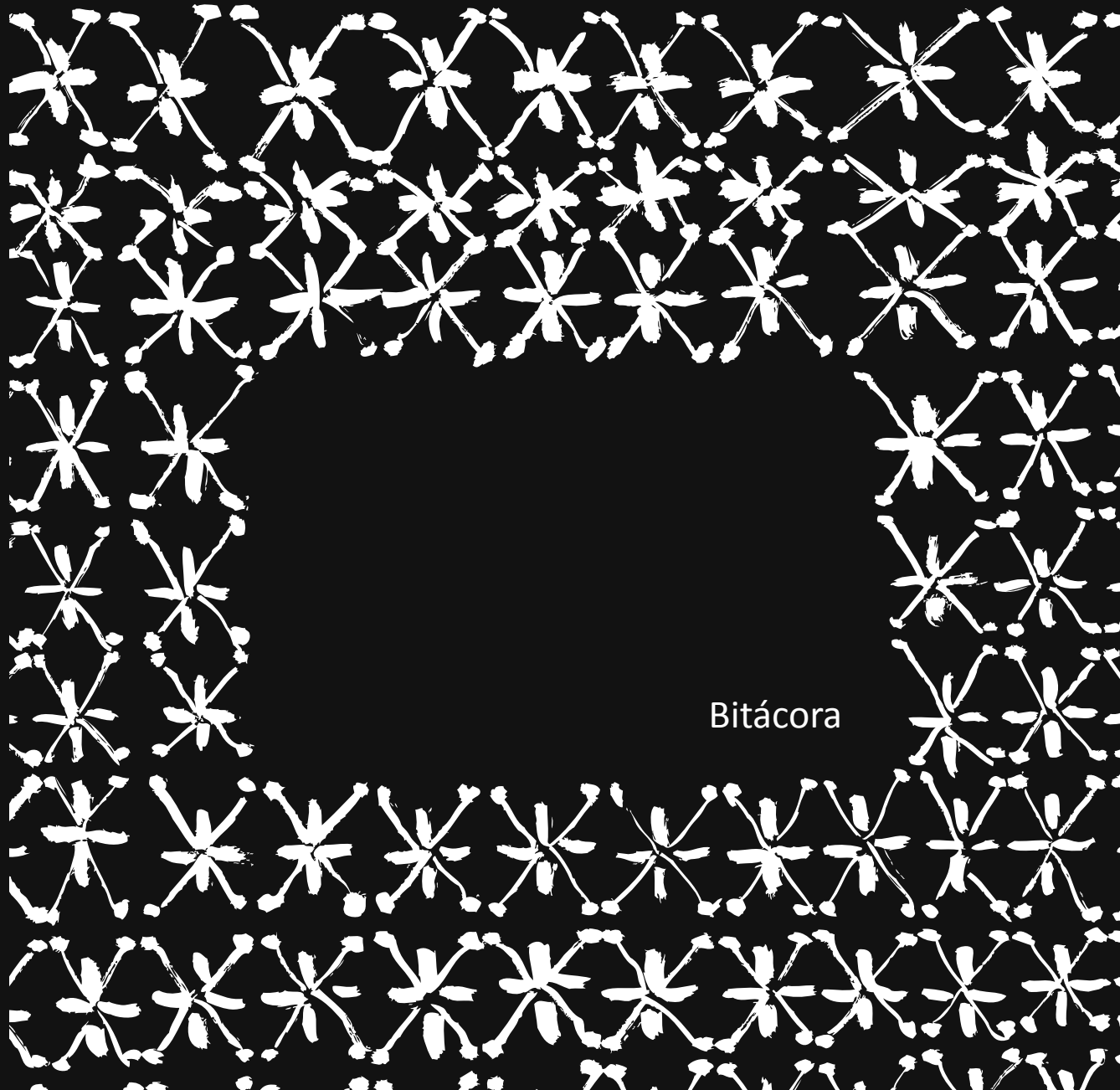
Ya con la enfermedad a cuestas y con la inquietud de dejar su legado en un tema tan audaz como el uso terapéutico de la ayahuasca, dedicó los últimos meses de su vida a escribir *El reino fuera del Yo, del Ello: Psicoanálisis y ayahuasca* (2023).

Vivió su enfermedad con la intensidad del que está dispuesto a experimentar todo lo que la vida le deparaba, aunque incluyera el dolor. La muerte fue para él una trayectoria que casi podríamos decir que “saboreó”. Con gran valentía enfrentó su circunstancia y hasta el último momento quiso mantener la conciencia de su experiencia. Recuerdo una tarde en la que nos encontramos en su consultorio, un bello lugar lleno de todo lo que le gustaba: plantas, piedras, libros, fotos; ahí estaba también su flauta con un hermoso atril para las partituras. Ya no estaba viendo bien y necesita más luz, de manera que había decidido cambiar la enorme puerta de madera por otra de vidrio para aclarar el ambiente. “Qué atrevido, ¿te das cuenta? Toda una inversión... para lo que me queda de vida”. Él seguía aprovechando cada instante que le quedaba. Conversamos sobre el privilegio de mirar, con los ojos bien abiertos, la muerte, y con la esperanza de encontrar finalmente las respuestas ante tantas preguntas sobre la existencia; esa luz que todavía buscaba.

Su partida está reclamando aún un proceso doloroso en mí y no logro despejar el malestar del silencio que me dejó. Tal vez se requiere tiempo para asumir el desconsuelo. Pero escribir estas líneas me ha permitido recordar al extraordinario ser humano que fue y sopesar el enorme regalo que fue compartir con él parte de su trayecto, tenerlo cerca y aprender de él.

Referencias

- Gastelumendi, E. (2013). Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca. *Psicoanálisis*, 12, 91-110.
- Gastelumendi, E. (2023). *El reino fuera del Yo, del Ello: Psicoanálisis y ayahuasca*. Sociedad Peruana de Psicoanálisis.



Bitácora

Simone Wenkert Rothstein*

¿Qué nos une en igualdad y qué nos pluraliza? Sobre los impactos de la obra de Rosana Paulino



Comienzo mi segundo día de visita a la Bienal de Venecia de 2022, y en las primeras salas del Arsenale soy capturada por los dibujos de cuerpos de mujeres negras que se funden con la naturaleza. Son cuerpos-árboles, cuerpos

en carne viva. Con trazos delicados y suaves, y usando tonos terrosos, la artista lanza líneas que arraigan y hacen brotar, que transbordan en llanto, que enredan, que sorprenden por su fuerza –que me envuelven–.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

En medio de tantas obras geniales, me engancho con las líneas potentes de los dibujos de Rosana Paulino. Aún bajo su impacto, me acuerdo del cuadro *El origen del mundo*, de Gustave Courbet (1866), en el que son retratados explícitamente los genitales femeninos, dando a la interioridad del cuerpo femenino tanto crédito. ¡Conmovedor!

La fuerza del trabajo de la artista plástica Rosana Paulino hizo resonar en mí el poema de otra gran artista, maestra de las palabras, la poeta Elisa Lucinda (2022). En “El poema del semejante”, la escritora enlaza la experiencia de la soledad a la de la multitud, forjando el borde entre lo que es singular y lo que es común:

*Todo el mundo besa
Todo el mundo desea
Todo el mundo anhela
Todo el mundo llora
(p. 76)*

Pero allá vamos. Entre *todo el mundo y nosotros*, está Rosana Paulino. Volvamos a ella y a su trabajo. Paulino aborda lo colectivo, pero está siempre mostrando lo que es de lo íntimo, de la maternidad, de la identidad, de lo que transborda y de lo que arraiga.

Nacida en 1967 en San Pablo, donde vive y trabaja, Rosana Paulino es licenciada y doctora en artes plásticas por la Escuela de Comunicaciones y Artes de la Universidad de San Pablo (ECA-USP), con especialización en grabado por el London Print Studio, de Londres. Usando diferentes técnicas y materiales, la artista –que tiene como *leitmotiv* las cuestiones sociales, étnicas y de género–, retrata, representa, recrea y remienda la experiencia de las mujeres negras de la sociedad brasileña, abordando los distintos tipos de violencia sufridos por esa población, fruto en gran parte de la esclavitud y del racismo.

Por medio de *collages* intrincados y de representaciones simbólicas, Paulino desafía a los espectadores a confrontar las sombras del pasado y a reconocer la intersección entre lo personal y lo político. Sus obras provocan un cuestionamiento profundo sobre las estructuras de poder y los sistemas de creencias que perpetúan la intolerancia y el fanatismo. Al sumergirnos en las realidades de los sujetos representados en sus piezas, somos confrontados con la complejidad de la condición humana y con la urgencia de un análisis crítico de las dinámicas sociales.

Con una trayectoria consistente, Paulino tiene obras en museos como la Pinacoteca, el Museo de Arte Moderno (MAM), el Museo de Arte de San Pablo (Masp) y el Museo Afro Brasil, en San Pablo, Brasil; el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (Malba), en Argentina; y el Museo de Arte de la Universidad de Nuevo México, en Estados Unidos. Ha participado en exposiciones tanto en Brasil como en el exterior. Entre las exposiciones individuales, citamos: *Amefricanas*, Malba, Argentina (2024); *Nascituras*, Mendes Wood DM, Brasil (2023); *O tempo das coisas*, Mendes Wood DM, Bélgica (2022). Participó también en significativas exposiciones colectivas, como: *Coreografias do impossível*, 35ª Bienal de San Pablo (2023); *Dos Brasis: Arte e pensamento negro*, Sesc Belenzinho, San Pablo (2023); *Expression(s) decoloniale(s)*, Château des Ducs de Bretagne, Nantes (2023); *Quilombo: Vida, problemas e aspirações do negro*, Inhotim, Minas Gerais (2022); *Histórias brasileiras*, Masp, San Pablo (2022); *Desvairar*, Sesc Pinheiros, San Pablo (2022); e *Il latte dei sogni [O leite dos sonhos]*, 59ª Bienal de Venecia (2022).

Hecha esta breve presentación de la artista, retomo mis costuras. Siguiendo la sugerencia de Freud, escuchemos a los poetas; en nuestro caso, la poeta:

Fue este Dios que dio destino a mis versos
 Fue él quien les arrancó la ropa de individuo
 Y les dio otra de individuo aun mayor
 Aunque más justa
 Me asusta y calma
 Ser portadora de varias almas
 De un solo sonido común eco
 Ser reverberante
 Espejo, semejante
 Ser la boca
 Ser la dueña de la palabra sin dueño
 De tantos dueños que ella tiene
 Ese Dios sabe que la palabra "alguien"
 Es apenas el singular de la palabra
 ["multitud"]
 (Lucinda, 2022, p. 75)

Como dice Lucinda, me siento el singular de la palabra *multitud*. Me identifico con las mujeres representadas por ella y por Paulino. Su dolor, su soledad, su búsqueda de raíces, de espacio de expresión, de placer y de afirmación son de ellas y míos también.

Tanto la obra de Paulino como el poema de Lucinda apuntan a lo que es propio de una trayectoria singular, de una población, de una cultura. Hablan de lo que es peculiar, pero inmediatamente nos remiten a lo que nos hace comunes. Somos de la misma especie, de la misma humanidad, de la misma "par-esencia". Las artistas nos ofrecen recursos para pensar o cuestionar lo que llamamos defensas narcisistas y considerar el fanatismo y la intolerancia como el contrario de la "par-esencia".

En *El porvenir de una ilusión*, Freud (1927/1996) escribe que, ante un sentimiento de impotencia exacerbado, el ser humano tiende no solo a la fe fervorosa, sino también a la intolerancia en relación con los que no comparten las mismas creencias. En resumen, podemos decir que, para protegerse de una angustia intensa y primitiva, la angustia de muerte, y de la amenaza que ella representa, el "mal" es proyectado en el Otro, que necesita entonces ser aniquilado concretamente o a través de una retórica fanática. En este caso, el Otro –el extranjero, "mensajero de la muerte"– no puede ser visto como semejante.

Esto es de lo que se trata: el antídoto contra el fanatismo se encuentra en la posibilidad de ponerse en la piel del otro, en la posibilidad de empatizar, de identificarse con lo que se tiene en común y con la radical diferencia.

Tú en la piel del otro, las palabras de ellas en mi voz:

*Mira, si no fuera la inteligencia de la semejanza
 Sería solo mi amor
 Sería solo mi dolor
 Bobita y sin bonanza
 Sería solita mi esperanza*
 (Lucinda, 2022, p. 77)

Referencias

- Courbet, G. (1866). *A origem do mundo* [pintura]. Museu d'Orsay, Paris, Francia.
- Freud, S. (1996). O futuro de uma ilusão. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 11-64). Imago. (Trabajo original publicado en 1927).
- Lucinda, E. (2022). *Parem de falar mal da rotina*. Record.

Rosana Paulino

Parede da memória (1994-2015)

Instalación; patuás en manta acrílica y tela cosida con hilos de algodón, fotocopia sobre papel y acuarela, ca. 8 x 8 x 3 cm cada una. Colección de la Pinacoteca de São Paulo. Crédito de la foto: Isabella Math.



Autores en este número

Larissa Albertino

Psicóloga y psicoanalista en formación de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ).

larissa.albertino@gmail.com

Paola Amendoeira

Psicóloga y psicoanalista de la International Psychoanalytical Association (IPA). Psicoanalista de la Sociedade Psicanalítica de Brasília (SPBsb) y miembro docente del Instituto Virgínia Leone Bicudo de la SPB/Br. Es especialista en salud mental de niños y de adolescentes. En IPA es *co-chair* del Comité para las Naciones Unidas y miembro del *Steering Committee*.

paolamendoeira@gmail.com

María Julia Ardito

Psicoanalista. Miembro de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Magister en Escritura Creativa por la Universidad de Salamanca. Sexóloga clínica y educadora sexual. Terapeuta familiar. Especialista en asesoramiento psicológico de orientación dinámica. Trabaja en consultorio y en cárcel de mujeres de máxima seguridad.

mjardito@gmail.com

Bento Baloi

Nacido en 1968, en Maputo, inició su carrera escribiendo para el teatro a principios de los años noventa. Tiene tres libros publicados: *Recados da alma* (2016; novela), *Arca de não é* (2021, crónicas) y *No verso da cica-*

triz (2021; novela). Premio Mia Couto de mejor novela mozambicana publicada en 2021/2022.

bento.baloi@gmail.com

Marisol Bedoya

Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica de Asunción (APdeA).

marisol_bedoya@hotmail.com

Ezequiel Pedro José Bernardo

Asistente del Instituto Superior de Ciências da Educação (ISCED) de Cabinda; jefe de Sección de Investigación Científica y Postgrado. Doctor en Lingüística por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

bindumuka@hotmail.com

Roosevelt Cassorla

Miembro titular y didacta de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) y de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de Campinas (SBP-Camp). Profesor titular de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp). Miembro del Consejo Editorial de las revistas de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM), entre otras. Exmiembro del *Board* del *International Journal of Psychoanalysis* (IJP). Coordinador del *working party* *Microscopia da Sessão Analítica*. Recibió el *Sigourney Award* 2017.

rcassorla@uol.com.br

María Pía Costa Santolalla

Psicoanalista con función didáctica y expresidente de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Fundadora y actual presidente de la Asociación Psicólogos Contigo, proyecto con el que ganó el Premio de la Presidencia IPA en la Comunidad 2018. Profesora del Instituto de la SPP. Actualmente, directora del Consejo Profesional de Fepal.

mariapiacosta.s@gmail.com

María Luisa Gastal

Psicoanalista de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Profesora asistente del Instituto de Psicoanálisis Virginia Leone Bicudo. Miembro del comité de Clima de la International Psychoanalytical Association (IPA). Bióloga, doctora en Ecología por la Universidade de Brasília (UnB). Profesora retirada de la UnB.

malugastal@gmail.com

Marta Gerez Ambertin

Doctora en Psicología. Posdoctora en Psicología Clínica. Exdirectora y docente del Doctorado en Psicología de la Universidad Nacional de Tucumán (UNT). Libros (publicados por Letra Viva): *Las voces del superyó; Imperativos del superyó; Entre deudas y culpas: Sacrificios; Venganza y culpa*.

martagerezambertin@gmail.com

Luis Grieco

Psicoanalista. Miembro de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Magister en Psi-

cología y Educación por la Facultad de Psicología, Universidad de la República (Udelar). Exprofesor adjunto (Grado 3) de la Facultad de Psicología de la Udelar.

luisgrieco23@gmail.com

Max Hernández

Ha sido vicepresidente de la International Psychoanalytical Association (IPA) y presidente de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP), de la que es miembro fundador. Ha recibido el Premio Internacional de Psicoanálisis Mary S. Sigourney. Es secretario ejecutivo del Acuerdo Nacional del Perú.

maxhercam@gmail.com

Ruggero Levy

Miembro de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Psicoanalista; miembro efectivo y analista didacta de la SPPA.

ruggerolevy@gmail.com

Adrián Liberman

Psicoanalista y miembro titular en función didáctica de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC). Director del instituto de psicoanálisis de la SPC. Miembro de la International Psychoanalytical Association (IPA), la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) y el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILAP). Autor de numerosos artículos y profesor de postgrado. Desde 2016, reside en Miami, Estados Unidos.

adrianliberman@gmail.com

Ney Marinho

Psiquiatra, psicoanalista; miembro efectivo con funciones específicas en la la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Expresidente y director del Instituto de la SBPRJ; director científico de la de la Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Primer coordinador de la Comisión de Intercambio SBRPJ - Comunidad de Países de Lengua Portuguesa (CPLP). Áreas de trabajo: psicoanálisis y filosofía, psicosis, historia del pensamiento psicoanalítico.

neymarinho2943@gmail.com

Carlos César Marques

Frausino

Psicoanalista, miembro de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb). Magister por la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Exdiretor de la Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). Exeditor de la revista *Alter*, de la SPBsb.

carlosfrausino@gmail.com

Claudia Miranda

Posdoctora en Psicología de Comunidades por la Universidad Federal de Río de Janeiro (UFRJ). Profesora en la Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) y en el curso de postgrado de Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños. Profesora e investigadora del Black and Indigenous Libera-

tion Movement. Profesora de la Escuela Internacional Más Allá del Decenio Afrodescendiente y coordinadora de investigación del Centro de Estudios Afrodescendiente e Indígena.

mirandaunirio@gmail.com

Boniface Ofogo Nkama

Doctor en Filología Hispánica por la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Profesor asociado en la Universidad de Lille; investigador sobre oralitura. Autor de varios libros de literatura infantil, entre ellos, *El elefante que perdió su ojo*.

boniface_ofogo@yahoo.es

Diego Singer

Profesor de Filosofía. Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Coordina grupos de estudio de filosofía y es profesor en la UBA y la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM). Es autor del libro *Poéticas del discurso: Intervenciones filosóficas en la escuela*.

diegosinger@gmail.com

Beverly J. Stoute

Psiquiatra y psicoanalista de niños, adolescentes y adultos. Analista de formación y supervisora en el Emory University Psychoanalytic Institute. Conferenciante, educadora, autora, clínica, consultora y líder en este campo, reconocida internacionalmente; es profesora en múltiples programas de formación y ejerce en Atlanta, Georgia.

beverlystoutemd@gmail.com

Juan Telles

Psicólogo. Magister en Psicología Clínica por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Psicoanalista en formación en la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ).

juan-telles@hotmail.com

María Elisa Velázquez Gutiérrez

Investigadora en el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura. Directora de la Dirección de Etnohistoria del mismo instituto. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores y del Consorcio Universitario en Estudios Afrolatinoamericanos, y del Afro-Latin American Research Institute, Harvard University.

maelisavelazquez@gmail.com

Marcelo Viñar

Médico. Miembro de honor de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Autor de artículos vinculados a la identidad y la adolescencia. Exprofesor agregado del Departamento de Educación Médica de la Facultad de Medicina de la Universidad de la República (Udelar). Últimos libros publicados: *Fracturas de memoria* (1993), *Mundos adolescentes y vértigo civilizatorio* (2013) y *Experiencias psicoanalíticas en la actualidad sociocultural* (2018).

marcelo.vignar@gmail.com

Analía Wald

Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Especialista en niños y adolescentes. Doctora en Psicología por la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde es profesora, investigadora y directora de un programa asistencial. Profesora en la Maestría en Psicoanálisis APA-Universidad del Salvador y en universidades argentinas y extranjeras.

awald1963@gmail.com

Simone Wenkert Rothstein

Psicoanalista. Miembro asociado de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Especialista en Atención integral y Salud materno-infantil por la Universidad Federal de Río de Janeiro (Maternidade-escola/UFRJ).

simonewr@rotx.com.br



Lineamientos para los autores **Calibán**

Revista Latinoamericana de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor/los autores tomarán las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de

las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación. El Comité Editor se reserva el derecho de no hacer público los informes y conceptos de evaluación de los trabajos recibidos. El Equipo Editor tendrá la decisión final acerca de la publicación o no de un trabajo, a partir del criterioso análisis de las evaluaciones.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revistacaliban.rlp@gmail.com en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor/autores, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 45 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 5.500 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto.

Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>

7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo redactado en tercera persona y de aproximadamente 100 palabras, junto con su traducción al inglés.

8. Deberán agregarse descriptores del listado alfabético de términos del Tesoro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, en el idioma original del artículo y en inglés, que está disponible en <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>.

En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.

Una vez aprobado el artículo para su publicación, el autor tendrá un plazo de 30 días para enviar su traducción al inglés en caso de que tenga interés en participar en la versión *online* del número en inglés.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Argumentos: ***Intolerancias***

El Extranjero

Vórtice:

Indiferencia

Dossier: **Africamérica**

Textual:

Una conversación con **Angelica Dass**

Clásica & Moderna

Artista:

Rosana Paulino



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

