

NOTAS PARA UNA LECTURA *MICRO* DEL INCONSCIENTE COLONIAL

Cristina Pósleman

 ORCID ID <https://orcid.org/0000-0002-9986-6183>

Racialización de lo *psi*

Un cierto aire de explosión de lo *psi* se viene sintiendo en la filosofía y en las humanidades¹. En su reducto propio, que es la clínica, y en la investigación académica, la psiquiatría y la psicología han atesorado categorías, pautas metodológicas y técnicas que les vienen dadas de su ortodoxia². Pero nada de esto ha permanecido solo en su lugar geográfico de origen. Contemporáneas de los procesos de

1 Aclaro que no pretendo apropiarme de categorías diagnósticas y de nomenclaturas médico-psiquiátricas-psicológicas. Me consta el perjuicio que esto implica. Por eso cabe dejar en claro que cuando uso algunas nociones que en un primer momento se asocian con estos ámbitos, lo hago asumiendo y haciendo explícita su reapropiación desde un enfoque filosófico y siempre remitiéndome a su uso por parte de autorxs debidamente aclaradxs.

2 En este trabajo me enfoco específicamente en los avatares de la psiquiatría y la psicología francesas, ya que vengo interesándome en autorxs ligados preferentemente con el contexto de Francia y de ex colonias francesas de mediados de siglo veinte. Advierto además, la fuerte impronta que estas teorías y metodologías clínicas han tenido en el contexto latinoamericano. Por ejemplo, cabe hacer notar la relación contractual directa que las agrupaciones que se disputan lo que se nombra como Campo Freudiano, tienen en nuestros países.

independencia de las colonias francesas, como de los períodos de dictadura y la instalación de gobiernos neoliberales en Latinoamérica, estas teorías y metodologías han hecho tierra en estos contextos y forjado otras historias cuyos efectos están siendo actualmente revisados³. La explosión se comprende porque las teorías de la subjetividad, tanto las relacionadas con la práctica de la salud mental como las que deben explicar y explicarse permanentemente su compromiso con la práctica –es el caso de la filosofía sobre todas las demás–, experimentan hoy la distorsión de su horizonte epistemológico por los oleajes que le vienen del postcolonialismo y de la opción decolonial. A este efecto se le suma la contundente evidencia y la constancia expresada formalmente desde el ámbito científico, de que este mundo hecho a costa de nuclearización, extractivismo y gestión de élites, puede ser el último⁴. Todo esto da acogida a la

3 Entre los trabajos más relevantes relativos al abordaje de los efectos de la psiquiatría y la psicología metropolitanas en las colonias, aludo los siguientes autores: Raymond Collignon, R (2006); Guillaume Sibertine–Blanc & Hourya Benthouhami, H. (2015); Étienne Bálibar (2995); Ranjana Khanna (2003).

4 Me refiero a las teorías sobre las consecuencias del cambio climático y sus articulaciones históricas, políticas, sociales y económicas. Sobre todo a la del Antropoceno, que refiere a una nueva era en la que la especie humana sería un activo en las transformaciones geológicas. En relación al tema, los enfoques postcoloniales se precisan en la medida en que uno de los factores fundamentales considerado entre los que constituyen las operaciones geo–intervencionistas, es el colonialismo. Lo que implica la necesidad de repensar las relaciones entre las cronologías humanas y geológicas. En relación a esta problemática, por ejemplo Chakrabarty se pregunta: “¿Cómo nos remitimos a una historia universal de la vida –esto es, al pensamiento universal– sin perder aquello que indiscutiblemente tiene valor en nuestra sospecha postcolonial de lo universal?” (2019, p. 21).

efusión de escrituras que han permanecido postergadas por las filosofías y las teorías críticas de la academia francesa colonial.

Desde las universidades metropolitanas⁵ y en situación de privilegio racial, las marcas de las trayectorias disciplinares suelen reconstruirse a expensas de la suerte corrida por la gestión del colonialismo. Voy a poner dos ejemplos, sin la jactancia de exhaustividad del muestreo que el problema exigiría, solo deseando desempolvar dos autores europeos emblemáticos de mediados del siglo veinte, que han generado una estela amplia de seguidorxs en Latinoamérica. Uno es el libro de Althusser, *Freud y Lacan*, de 1965, el otro, es *Ensayo sobre algunos problemas concernientes a lo normal y lo patológico*, de Canguilhem, publicado primeramente como ensayo académico en 1943, y luego en 1966 como *Lo normal y lo patológico*. En uno u otro sentido, ambos realizan una revisión pretendidamente situada de conceptos centrales para el escenario *psi* de mediados del siglo veinte tanto académico, clínico como militante.

Editado primeramente por *La nouvelle critique*, una revista de los intelectuales del Partido Comunista francés, el texto de Althusser abre una serie de articulaciones entre psicoanálisis y marxismo que desde entonces se convertirán en la posta obligada de toda revisión de Freud a la francesa. La propuesta es allí desencubrir la crítica que el

5 Extraigo el término del texto de Zulma Palermo, en el que propone una aproximación a la problemática de la Universidad Latinoamericana desde un lugar "otro", distinto pero no excluyente del que diseñó el modelo de conocimiento y la estructura de la universidad centrooccidental desde su fundación en América Latina (Palermo, 2010, p. 44).

marxismo de la década del cuarenta realiza a Freud. Lo que significa limpiar el psicoanálisis de todas sus identificaciones metonímicas con las ciencias en boga de su época. Se trata de desembarazar al psicoanálisis de sus cruces con la psicología conductista (Dalbiez), fenomenológica (Merleau-Ponty) o existencialista (Sartre), con la bioneurología jaksoniana (Ey), con la sociología de tipo culturalista o antropológica (Kardiner, M. Mead, etc.) y con la filosofía (el existencialismo de Sartre, el *Daseins analyse* de Biswanger, etc.) (Althusser, 1970, p. 10). Cruces que para Althusser no hacen más que mostrar cómo es que aquellos que denunciaban al psicoanálisis de explotación ideológica, habían caído en los efectos de la propia ceguera respecto de la verdadera operativa de la ideología. Habían negado el valor revolucionario del psicoanálisis al pretender encorsetarlo en la misma trama que estaba atrapándolos a ellos mismos.

Para mostrar el carácter científico del propio psicoanálisis, Althusser propone seguir la indicación lacaniana, “una vuelta a Freud”, específicamente a la teoría psicoanalítica joven que corresponde según su lectura, al texto freudiano maduro. Completar así el despliegue de una triple indicación: “Es necesario pues, para volver a Freud: 1) No solamente que se rechace la capa ideológica de su explotación reaccionaria como una grosera mixtificación, 2) sino también, que se evite caer en los equívocos más sutiles, sostenidos por el prestigio de algunas disciplinas más o menos científicas del revisionismo psicoanalítico, y 3) consagrarse, finalmente, a un trabajo serio de crítica histórico-teórico para identificar y definir, en los conceptos que Freud se vio obligado a emplear, la verdadera relación

epistemológica entre estos conceptos y el contenido expresado por ellos” (Althusser, 1970, p. 11). Con estas indicaciones, el argelino radicado en la metrópolis, pretende devolver al psicoanálisis su potencial revolucionario. La urgencia va por adjudicarle la condición de ciencia para que el psicoanálisis pueda cuestionar a las corporaciones y sus intereses económicos, jurídicos y profesionales, y las desafíe con “la aparición de una disciplina singular que obliga a cada uno a interrogarse no solo sobre su propia disciplina, sino sobre sus razones para creer en ella, es decir para dudar de ella” (Althusser, 1970, p. 22).

El texto de Canguilhem y sus relaciones con las teorías *psi* se trama con las escrituras postergadas de una manera muy particular. En medio de la atmósfera de guerra de 1943, Canguilhem defiende su tesis doctoral, donde trabaja el alcance de los conceptos de lo normal y lo patológico. El contexto biográfico del interés por estos temas no parece ser, para la intelectualidad francesa que se asumirá como heredera del pensamiento de Canguilhem, una adjunción vana. Como Elizabeth Roudinesco resalta, los avatares de las relaciones de Canguilhem con la Resistencia, su compromiso militante, su renuncia a su puesto en la universidad en la era Pétain, incluso el uso del seudónimo Lafont, otorgan a la tesis sobre el alcance del concepto de lo normal y de lo patológico, una indiscutible genuinidad. Como escribe devotamente Roudinesco: “Si comenzar el estudio de la medicina permitió al filósofo Canguilhem convertirse en Lafont, eso se debió a que la Resistencia, como una forma singular de rebelión, funcionó para él como el paradigma de una discontinuidad en el orden de

la normatividad, es decir, como el momento de la adopción de una nueva norma, emitida desde la vida” (Roudinesco, 2008, p. 11). Todo está dado en las tesis del francés en función de la necesidad de restablecer una cierta supremacía de la subjetividad. Y de la versión del 43 a la del 66, es notable el énfasis que pone en la necesidad de articular las dimensiones individual y social, así como de evitar el reduccionismo biologicista⁶.

No obstante todo el reconocimiento y la influencia en personajes como Foucault, Deleuze, entre muchas otras vedettes de la *intelligentsia* francesa, una pequeña nota al pie en el texto del martinqués Frantz Fanon, *Piel Negra máscaras Blancas* (1952), nos habilita la sospecha

6 Roudinesco se expresa con respecto al tema: “Desde su experiencia en la guerra, Goldstein llegó a la opinión de que cualquier teoría tenía que basarse en una “clínica” que surgiera de la observación directa del paciente (la noción “ser individual”), la única forma de construir una concepción fenomenológica del organismo que comprende la relación de este último con un entorno, un sujeto. Desde el punto de vista tanto de la psiquiatría como de la neurología, la pregunta era, pues, la misma: era necesario pensar lo normal y lo patológico juntos, para restablecer la primacía de una subjetividad, es decir, una existencia que reacciona a un entorno. Para Goldstein, como para Canguilhem, el tema es interno al ser vivo, en Minkowski es existencial, y para Lacan estaría determinado por un lenguaje. En la primera parte de *The Normal and the Pathological* Canguilhem muestra que dos concepciones de la enfermedad se basan en la idea de que el estado patológico es solo una modificación cuantitativa del estado normal. El moderno, derivado del trabajo de Pasteur, asimila la enfermedad a un agente externo (microbio o virus) extraño al cuerpo. El otro, en la tradición hipocrática, sostiene que la enfermedad interviene para alterar el equilibrio de los humores. Desde este punto de vista, el agente ya no es externo sino interno al cuerpo cuya armonía natural perturba. La primera concepción da lugar a una medicina ontológica; el segundo, a una medicina dinámica” (2008, p. 33).

epistemológica sobre cierta inconsistencia de estas tesis. Fanon está abordando las reacciones neuróticas que emergen en ciertos sectores de la llamada civilización. Como para Canguilhem, el enfoque de Fanon se centra no en el individuo aislado, sino en la relación del individuo con el medio ambiente. Pero Fanon se encargará de hacer ver esta diferencia desde la experiencia de lo que él mismo llama “herida absoluta” (2009, p. 101). Lo que mostrará Fanon es que en una sociedad racista esta relación entre individuo y medio ambiente es diferente para negros y blancos. Hasta el punto tal que hay que asumir que viven en lugares diferentes aunque relacionados recíprocamente. Transcribo el siguiente fragmento de *Piel Negra. Máscaras Blancas*, de Frantz Fanon, para ir introduciéndonos en la galaxia teórica que deseo:

... hemos preferido titular este capítulo “El negro y la psicopatología” en vista de que ni Freud, ni Adler, ni siquiera el cósmico Jung han pensado en los negros en el curso de sus investigaciones. Y tenían sus buenas razones. Se olvida a menudo que la neurosis no es constitutiva de la realidad humana. Se quiera o no, el complejo de Edipo no está cerca de ver la luz entre los negros. Se nos podría objetar, con Malinowski, que el régimen matriarcal es el único responsable de esta ausencia. Pero, aparte de que podríamos preguntarnos si los etnólogos, imbuidos de los complejos de su civilización no se han esforzado demasiado en encontrar la copia de estos en los pueblos que han estudiado, nos sería relativamente sencillo mostrar que en las Antillas francesas, el 97 por 100 de las familias son incapaces de dar a luz una

neurosis edípica. Incapacidad de la que nos felicitamos en grado sumo... (2009, p. 139).

¿En qué sentido es la interrogación althusseriana sobre las razones para creer o dudar del psicoanálisis alcanzada por el látigo de Fanon? ¿Implicaba este potencial revolucionario del psicoanálisis que le adjudica Althusser la posibilidad de asumir la postergación de la racialización de la subjetividad? ¿Podía Canguilhem advertir que en un medio ambiente segregativo el significado de normalidad es dictaminado por el opresor?

Más cerca de una lectura discontinua, o que se posiciona en ciertos puntos de inflexión donde el impulso inercial de las categorías se torna imposible, es sin duda, la de Derrida. Hay un ensayo clave, “Geopsicoanálisis ‘y el resto del mundo’” (1981), en el que cruza el texto de la carta magna de la IPA (Asociación Psicoanalítica Internacional) y el de los derechos humanos. Derrida encuentra que estos textos recortan los límites de la legitimidad de la práctica psicoanalítica, que se han mantenido intactos en el ámbito del psicoanálisis francés metropolitano y que han tergiversado, sino obviado, la singularidad de los sujetos de la clínica. El subtítulo “y el resto del mundo”, da cuenta de la condición espectral de otra internacionalidad, que implica al *dark continent*, y que muestra que esos límites operan forcluyendo lo que llama “autoinmunidades adquiridas” (Roudinesco & Derrida, 2009, p. 194).

De Derrida rescato la astucia de entender como síntoma que el psicoanálisis tenga la posibilidad de revisar el lugar que ha tenido en el ámbito de las legislaciones sobre

los actos de violencias (sobre todo en torno a las torturas), y desnudar prodigiosamente las estrategias de aplazamiento de la auto-constancia de contribuir con el propósito colonial. Pero pienso que no es del todo conveniente que las escrituras anticoloniales sean consideradas, en la línea de Derrida, como síntoma que asumido revelaría la “alegoría de la autoinmunidad” (Roudinesco y Derrida, 2009, p. 194). Prefiero considerarlas cuando funcionan desprendiendo las categorías de su uso autorizado, no sacudiendo el virus de la invencibilidad, en un expreso gesto derrideano, sino rescatándolas en la dimensión *micro* de su propagación⁷.

⁷ Considero lo *micro* a partir de la propuesta de Guattari, quien escribe: “La cuestión micropolítica —esto es, la cuestión de una analítica de las formaciones del deseo en el campo social— habla sobre el modo en cómo el nivel de las diferencias sociales más amplias (que he llamado “molar”), se cruza con aquello que he llamado “molecular”. Entre estos dos niveles no hay una oposición distintiva, que dependa de un principio lógico de contradicción. Parece difícil, pero es preciso cambiar de lógica. En la física cuántica, por ejemplo, fue necesario que en un momento dado los físicos admitiesen que la materia es corpuscular y ondulatoria al mismo tiempo. De la misma forma, las luchas sociales son, al mismo tiempo, molares y moleculares” (Rolnik y Guattari, 2006, p. 149). Además, he tenido en cuenta la propuesta de Alejandro De Oto, quien propone considerar la escritura fanoniana como micro en el sentido en que “...no quiere decir que no haya articulado una posición ética e histórica general, por el contrario, es tan evidente en toda su escritura y su militancia que no requiere de ningún esfuerzo para hacerla presente. Empero, la crítica del régimen colonial, como él lo llamaba, implicaba la desorganización de los cuerpos racializados y tal actividad llevaba al abandono de sentidos primigenios esperando a ser revelados. La tarea era multiplicar conexiones y extender los lazos a zonas inesperadas de las prácticas sociales. Es interesante notar, de todos modos, que la persistente noción trágica que su obra configura fue, paradójicamente, el modo en el que la lengua de la descolonización participó de las sagas expresivas de las revoluciones del siglo xx” (2018, p. 84).

Suely Rolnik es otra opción, esta vez latinoamericana, que atrae por su potencia irruptiva en el escenario de una clínica anquilosada, que insiste en mantenerse al margen del colonialismo. Pero me tomo al pie de la letra una confesión de Rolnik, cuando hace constar no haber leído a Frantz Fanon (2019, p. 98)⁸. Elijo hacer entrar otros sujetos al escenario del debate, que no están en el que monta Rolnik. El de la psicoanalista brasileña, está habitado por “zombies”, a los que solo les cabe malgastar su energía pulsional en aplicaciones del mandato normativo “colonial-capitalista” (2018, p. 29). Los sujetos que tengo en mente son aquellos que no pueden malgastar ni un ápice de su potencia deseante porque se les ha prohibido el cuerpo. Son sujetos que

8 Presento acá la versión en español de la misma cita, que aparece en la edición de Tinta Limón: “Hace una década propuse la noción de “inconsciente colonial-capitalístico” para designar el régimen de inconsciente propio del sistema en el poder en Occidente hace cinco siglos (hoy en el poder en el conjunto del planeta). Recientemente me di cuenta de que tal noción tiene sus antecedentes en dos autores, cuyas obras están entre los campos donde encuentro más resonancia con lo que busco elaborar desde siempre. El primero es Frantz Fanon, quien ya hablaba de “inconsciente colonial” en 1950 –confieso, no sin una cierta vergüenza, solo haber leído hace poco la indispensable obra de este autor, aunque él formara parte de mi imaginario desde los años ‘70, como uno de los personajes centrales de la revolución psiquiátrica y psicoanalítica que tuvo lugar en aquellos años, más especialmente aún en París donde yo vivía en la época. El segundo, es Félix Guattari, quien hablaba del “inconsciente capitalístico” desde inicios de la década de 1980. La noción aparece incluso en *Micropolítica: Cartografías del deseo* (Petrópolis: Editora Voces, 1996), libro que escribimos en coautoría –cosa que, obviamente, yo sabía, ya que me dediqué a la escritura de este libro durante casi cuatro años, de 1982 a 1986, fecha de su primera publicación; pero aquí también tengo que confesar, en este caso sin el menor pudor, que lo había olvidado–”. (2019, p. 98).

ni siquiera tienen la posibilidad ni mucho menos el tiempo de ilusionar con el mandato. Que no se les ha otorgado el derecho a singularizar energía pulsional alguna. Y que por todo ello, no les cabe otro mandato que el de la fuga.

No me debato frente a Rolnik, solo ensayo la condición de precisión de sendos textos. Quizás esta “liberación” del “inconsciente colonial cafisheístico” (2009, p. 32), presentada mayormente en términos de una clínica esquizoanalítica, alcance niveles inusitados de fuerza descolonizadora en cruce con los de Fanon, cuyo abordaje trastoca no solo el alcance funcional de la categoría de inconsciente –y por ende de la clínica misma–, sino además lo que se considera como anticolonial.

Doblegar la inercia del búmeran colonialista

Replicando en paralelo a Bernasconi, quien se cuestiona sobre la posibilidad del uso de los conceptos de lo normal y lo patológico sin permanecer bajo la influencia de un cierto racismo sistémico (2005, p. 198), me pregunto qué significa hoy emplear conceptos como el de inconsciente sin tener en cuenta su condición racial constitutiva. Procuro investigar el rol funcional que tiene esta categoría, cruzando escrituras vinculadas por lo que en otros trabajos hemos llamado con Alejandro De Oto, una relación de precisión recíproca⁹. En este caso, produciendo el encuentro entre las escrituras de Fanon y de Deleuze y Guattari estimo

⁹ Me refiero al artículo de Alejandro De Oto y Cristina Pöseman “Variaciones sobre el deseo. Colonialismo, zona de no ser y plano de inmanencia” (2018).

posible interrumpir la inercia que mueve ciertas lógicas de aplicación propias de contextos de investigación mejor ponderados en la academia metropolitana.

En el cruce de estas escrituras aparece el inconsciente arrinconando a ciertas teorías sobre la subjetividad. Como categoría litigante, lo hace desnudando la modalidad de búmeran según la que está planteada su funcionalidad, en el sentido de seguir una trayectoria que tiene como fin alimentar un cierto narcisismo epistemológico. Una lectura diacrónica tibia, la que persiste en enfoques selectivos y postergadores como los que he hecho constar en las primeras líneas, le adjudica ser propiedad del psicoanálisis freudiano/laciano y tener como objetivo destituir el monopolio ontológico y epistemológico de la conciencia cartesiana. El inconsciente, en este sentido, tendría el mérito de haber dejado al descubierto este objetivo, y despejado el terreno para la construcción de una teoría de la subjetividad, e incluso de la subjetivación –en su versión más logradamente *micro*¹⁰. Teoría que pretendería desafiar la efectividad del yo auto-percibido, subsidiario de una ontología universalista. Pero luego, y atisbando ya el “efecto fanoniano”¹¹, puede ser que además de desafiar ese límite

10 Por ejemplo el texto de Jacques Rancière *Política, identificación y subjetivación* (2000).

11 En otros trabajos he comenzado a trabajar una modulación entre la teorización de Fanon y la de Deleuze y Guattari, en relación al inconsciente. Advertí que ambas escrituras performan una cierta reivindicación, no de un contenido representacional adecuado, sino de un derecho al inconsciente. Me centré en dos ejes complementarios para explicar este derecho: por un lado, considero que Fanon es a quien Deleuze y Guattari apelan para la rearticulación entre lo psi y lo político, ya que el pensamiento fanoniano muestra los límites de una clínica endogámica

post-cartesiano con Freud y Lacan, la de inconsciente sea una de las categorías que una vez rescatadas de la filosofía metropolitana, ya no implica cualquier límite, uno más entre los que podrían presentarse en su ejercicio endogámico. Se trataría en este caso de un límite discontinuo que no significa un salto dialéctico, ni una crítica a la reducción fenomenológica, sino un azote dirigido a la dicotomización entre las esferas de lo *psi* y lo político, y asimismo dirigido a la oclusión de la diferenciación jerárquica entre opresorxs y oprimidxs. Funciones, éstas, que han permanecido barridas fuera del alcance de las teorizaciones y de las aplicaciones clínicas y militantes de su contexto de emergencia.

¿Cómo se efectúan estas modulaciones?, ¿cuál es el efecto que se espera obtener? Primeramente esto tiene que ver con detectar zonas epistemológicas producidas

que bifurca y racializa el inconsciente; por otro lado, que Fanon allana a Deleuze y Guattari el camino para una reescritura del Edipo como Edipo colonial y despeja asimismo una vía para la reconfiguración de los límites de lo político y lo social. O, en otros términos, abona una teoría en torno al contrato social como una crítica/clínica de la condición colonial de la axiomática capitalista. Mientras que este doble rasero con el que se lleva a cabo la reescritura del inconsciente en el texto fanoniano se asume en términos de una ruptura de las construcciones pantallas que gestionan el narcisismo racista, en el de Deleuze y Guattari hay un corrimiento desde las teorías del inconsciente neurótico al esquizo, o de la función compensadora del inconsciente a la de productora, la que funciona efectuando los cortes “extrafamiliares”, “subfamiliares” y des-sedimentando las identificaciones sociales bifurcadas (Pösléman, Cristina (2019) *De la risa de Djamilia Bouhired y la prohibición del inconsciente*. En: Red Estudios Latinoamericanos Deleuze y Guattari (REED&G) para el desarrollo Interdisciplinario de conocimiento en filosofía, estética y política, II Coloquio Internacional Red Latinoamericana Estudios Deleuze y Guattari. ¿Qué es lo que puede un cuerpo?, Universidad de Playa Ancha, Valparaíso.

por extrapolaciones categoriales violentas o tortuosas, por trasplantes de teorías planteados para preservar su dominio. Uno de los cruces que me ha parecido más efectivo a la hora de vértosla con los efectos de estos trasplantes teórico metodológicos, es el que se produce entre la categoría de “zona de no ser”, de Fanon y la de “cuerpo sin órganos” de Deleuze y Guattari. Fanon se refiere al lugar más abyecto de la experiencia colonial, donde los cuerpos son imposibilitados de cualquier ontología y donde no hay política de reconocimiento en juego. (2009, p. 49). Mientras que con el “cuerpos sin órganos”, Deleuze y Guattari se refieren a una cierta lucha frente al aprisionamiento de los órganos (2002, p. 156). En esta línea, raza, superioridad/inferioridad cultural, disponibilidad o estatus de recurso, sexo, constituyen los órganos del cuerpo deshumanizado.

Una vez debatiéndonos entre la zona de no ser y el cuerpo sin órganos es posible desentrañar las lógicas de inmovilización epistemológica de la axiomática colonial, cuya operatividad se cumple a través de la aplicación de tácticas paradójales extremas, tanto a nivel del individuo como de la comunidad. “Absurdos”, llamándole como Fanon (1965, p. 59; 2009, p. 57). Éstas están destinadas a bumeranizar los efectos de la axiomática, de manera tal que, por ejemplo, el itinerario colonial de la categoría de inconsciente, que parte de la pretensión de romper con la conciencia yoica y de dejar libre las potencias subjetivas, dirige su curva inercial hacia lo que Fanon nombra como “la repartición racial de la culpa colonial” (2009, p. 106): efecto de neurosis oclusiva, cuando se trata de los sujetos de privilegio, o de un efecto de “lactificación alucinatoria” (2009, p. 68, 103),

en el caso de los sujetos oprimidos. Entonces, poniendo en jaque estos absurdos, es posible interrumpir y torcer la dirección del búmeran y reapropiarnos de categorías del entramado epistemológico colonial pero desde la experiencia de los cuerpos que han sido sistemáticamente mancillados a través del ejercicio de la violencia.

Una vez rescatada en este punto de inflexión, la categoría de inconsciente deja de estar al servicio del colonialismo. Esto no significa que debe desontologizarse, ni deconstruirse, porque nunca estuvo ontologizado, no es donde se apuesta por una reapropiación. Como nunca fue, como nunca estuvo, lo que ocurre es otra cosa que una reconversión de sus contenidos o de su registro. Como hacen constar Deleuze y Guattari en *El Antiedipo* (1973), hubo que esperar hasta escuchar los sueños de los colonizados¹² para advertir los límites de la clínica tradicional (1985, p. 102). Creo que es necesario atender a qué es lo que ocurre en esta escucha, que se diferencia fundamentalmente de otras. Es ahí, en esta zona diferencial en donde, aunque en un primer momento cabe otorgar cierto mérito a cualquier tipo de recepción de estos testimonios ya que parece que al menos habría un reconocimiento, lo cierto es que hay allí una escucha en particular que muestra dichos límites.

Presumiendo que algunas escrituras sí asumen efectivamente una posición de escucha diferente, exploremos esa zona en la cual se activa esa suerte de productividad deseante en el colonizado, que latiga por partida doble la

12 Tanto Deleuze y Guattari como Fanon utilizan en general el género masculino. Por eso, he optado por respetar dicho uso cuando evoco sus propias voces.

funcionalidad otorgada al inconsciente en su aplicación colonial. Como adelanté, sigo las indicaciones de Fanon y de Deleuze y Guattari, relativas al funcionamiento de la axiomática colonial, que instala contrasentidos que tocan las dimensiones de lo individual y las de la comunidad. Voy a detenerme en ellas y en la manera en la que es posible desarticularlas.

Por una parte, este trabajo de torsión del impulso categorial se realiza poniendo a prueba el absurdo que significa someter al militante a una clínica tendiente a reconfigurar su *psiquis*, mientras se considera que existe en ésta una tendencia constitutiva a la autoagresión. Lo que también puede explicarse como admitir una tendencia a no hablar también constitutiva de la subjetividad del colonizado, exhortándole al silencio como la única reacción a toda acción colonial. O, simular las condiciones para la escucha clínica, y por otro lado abrir una puerta falsa, a un espacio de interioridad socavado, extraído.

¿Cómo tramitar el inconsciente en una subjetividad impostada? Hay un vacío, no porque el colonizado sea un rudo ser sin *psiquis*¹³. Hay un vacío ganado cuando esta operativa fraudulenta es descubierta. Si el colonizado en la metrópolis se paraliza al momento de responderse quién es, esa parálisis no es tal porque no tiene los conocimientos adecuados para subsistir en esta tierra no merecida, sino porque el inconsciente como reducto de la falta, está construido a la medida de la axiomática colonial.

13 Me refiero a la expresión con la que Kant se refiere a los excluidos de la experiencia de lo sublime y por lo tanto de la ley moral (1984, p. 251).

Que necesita apropiárselo, porque por sus principios, ésta funciona utilizando esta incompletitud o maleabilidad de la subjetividad para sus objetivos y re direccionando todo el potencial creativo que no se condiga con ellos. Se es uno en nuestro terruño, pero se es lo que no se desea ser, ya en la tierra del ensueño. Eso se vive en carne viva. El yo convertido en otro se liga, en todo caso, con una instancia psíquica monstruosa, aberrante. Primero, no hay derecho, “el negro”, tal como nombra Fanon al sujeto de la simulación de la clínica, no tiene derecho a “inconscienciarse” (2009, p. 139). Porque el yo es lo que el otro hace de él. Entonces, en la tramitación del inconsciente la articulación yo–ello o conciencia–inconciencia se convierte en una operación de doble simulación: simular un inconsciente y simular un lugar donde actualizarlo como conciencia. Esa inculcación de un falso yo, o de un yo espejado en otro que es el agente de la prohibición, es, al momento de lo que Fanon llama “colonización tranquila”(1983, p. 194): o tierra fértil para la incubación del deseo especular monstruoso, o bien su definitiva blanquificación.

El médico colonial se obstina en configurar una instancia que justifique contenidos o materia *psi* del falso síntoma, producir en el paciente una representación simulada. Pero eventualmente el colonizado encuentra que no es blanco, que es negro, y que lo es porque los blancos hacen que sea. Encuentra que el médico colonial no busca de ninguna manera abrir las vías para que esa subjetividad diezmada produzca por ella misma las condiciones necesarias para su liberación, sino que busca implementar, hacer volver a entrar, ahora en la escena de la clínica, el espejo

deformador. El médico blanco o el profesional colonizado sabe lo que hace. Lo sabe porque sabe muy bien que sus teorías se apoyan en la primitivización del otro. En su carta de dimisión de los cargos de médico jefe del hospital de Blida-Joinville, en 1956, Fanon descubre estas paradojas, describiendo a la clínica como una “apuesta absurda” de querer desalentar a individuos en un país donde el autóctono es un “alienado permanente en su país y vive en un estado de despersonalización”, de querer hacer al individuo menos extranjero a su mundo en un mundo que organiza “una deshumanización sistemática” (1965, p. 59). Voy a permitirme transcribir una cita extensa de *Piel Negra Máscaras Blanca* para dar cuenta de cómo Fanon se enfrenta a la estrategia de primitivización del colonizado:

... yo empiezo a sufrir por no ser un blanco en la medida en la que el hombre blanco me impone una discriminación, hace de mí un colonizado, me arrebató todo valor, toda originalidad, me dice que yo parasito el mundo, que tengo que ponerme, lo más rápidamente posible, a la altura del mundo blanco [...] Entonces intentaré simplemente hacerme blanco, es decir, obligaré al blanco a reconocer mi humanidad. Pero, nos dirá Mannoni, no podéis, porque en lo más profundo de vosotros existe un complejo de dependencia (2009, p. 102).

El psiquiatra anticolonialista encuentra, por su parte, que el colonizado no tiene tiempo de inconscienciarse, porque más que articular contenidos reprimidos con circunstancias desencadenantes actuales, debe enfrentar la réplica

de las formas de violencia propias de la colonización en la implantación violenta de un vehículo *psico* adecuado a esos fines. El psiquiatra anticolonialista advierte ese absurdo, y no intenta resolverlo en la misma lógica, se hace cargo de la trayectoria y opera una fuga. Escribe Fanon:

Dicho de otra manera, el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar conciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole “guardar las distancias”; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de elegir la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales (2009, p. 103–104).

Entonces el colonizado experimenta en ese momento, la irrupción de otra sensación que el deseo de ser blanco, vive el drama inaugural de la eclosión de una potencia inexorable. Podríamos localizar en este momento la problemática de cómo la axiomática colonial tramita este inconsciente monstruoso para posibilitar el curso previsto de la respuesta neurótica, pero ahora en lo que respecta a la dimensión de lo común, abordado en la escritura fanoniana, en términos de una teoría de la liberación.

Cuando Fanon se refiere a la psicopatología del negro, lo hace partiendo de las premisas de la ortodoxia freudiana –nunca bastante subrayadas, como él mismo expresa (2009,

p. 133). Premisas referidas a que hay una relación directa entre el ambiente familiar y el nacional, por un lado, y ligada con ésta, la referida a la existencia de una relación directa entre la *Erlebnis* (experiencia) grabada como contenido inconsciente, y el *ersatz* (sustituto) o forma en la que aparece a la luz el contenido mnésico reprimido. Entonces si la configuración de una *psiquis* considerada normal depende de los contenidos de la memoria infantil, y estos no son recuerdos o archivos mnésicos a la mano sino que deben ser abordados analítica o clínicamente, la representación de lo común del adulto está mediada indefectiblemente por una instancia que funciona procesando esta proyección: una matriz categorial y una metodología que erigen al, o implantan el, sujeto de lo común y de lo normal. Matriz que se auto percibe como universal y que al extrapolarse a contextos coloniales elude que pasando por alto las diferencias está pasando por alto, además, la concepción metonímica de dicha universalidad con la violencia, la tortura, la invisibilización. Escribe Fanon, “progresivamente hemos llegado a la conclusión de que hay una sustitución dialéctica cuando se pasa de la psicología del blanco a la del negro. [...] El esfuerzo de socialización no remite a las mismas intenciones. Verdaderamente cambiamos de mundo” (2009, p 139).

El psiquiatra anticolonialista se percata del riesgo que corre si persiste en la complicidad de la aplicación de una matriz que barre las diferencias a través de la aplicación de una “oblatividad cargada de sadismo” (Fanon, 2009, p. 137). Es decir, una tendencia a igualar, pero que discrimina para el lado del blanco, o infunde valores blanquificadores.

La violencia de esa oblatividad sádica constituye el verdadero contenido del inconsciente implantado. Una violencia que debe sostenerse, para lo cual hace falta una estrategia que alcance el residuo último de una subjetividad y que lo procese a costa de su deseo. La duración en el tiempo de un sistema así, es –escribe Fanon– el intento persistente de “justificación del mantenimiento de la violencia” (1968, p. 45). Entonces, al encontrarse con este factor constitutivo barrido por el psicoanálisis tradicional, se encuentra además con la cancelación de toda posibilidad de elaboración de un común¹⁴.

De Piel Negra. Máscaras Blancas a Los condenados de la tierra (1961) el escenario en el que Fanon involucra el rol

¹⁴ Achille Mbembe se interesa también por el inconsciente y sus avatares. *Crítica de la Razón negra* (2013), es, me arriesgo a considerar, una descripción de las condiciones trascendentales de lo que llama “inconsciente racial” (2016, p. 89). Propone considerar la raza y el racismo como parte de procesos fundamentales del inconsciente, y en este sentido articulados a las “dificultades” del deseo humano (2016, p. 70). Un deseo humano desdoblado por la melancolía y el duelo, de un cuerpo, una voz, un rostro, un nombre violados, mancillados, pero que es necesario salvar a cualquier precio. En ese sentido, la “invocación de la raza”, en particular del oprimido, es la realización de ese deseo fundamentalmente oscuro y emergente del suelo tenebroso de las paradojas, el deseo de comunidad (2026, p. 112). Entiendo su trabajo como una manera de hacerse de esta categoría apropiándose asimismo el sentido de la crítica. Doble mérito, torcer la trayectoria hacia el lado de una crítica postcolonial y efectuar una dialéctica y una analítica minuciosas de la razón negra: dialéctica de la imposibilidad de la subjetividad universal y la particularidad de la raza, analítica desafiante del devenir comunidad. Escribe: “La crítica de la modernidad permanecerá inconclusa mientras no se comprenda que el advenimiento de la modernidad coincide con la aparición del principio de raza y su lenta transformación en una matriz privilegiada de las técnicas de dominación, tanto ayer como hoy” (2026, p. 106).

de la clínica ha variado. Entre el tiempo de la colonización tranquila a la situación de guerra, la clínica parece no variar en lo que respecta a tácticas de implantación violentas del vehículo *psi* y de extrapolación de teorías y métodos de tergiversación de contenidos. Pero las variaciones se hacen notar y una escritura que ya ha abandonado la necesidad de entrar en debates con la filosofía y la psicología metropolitanas, aparece ahora garantizando un plus de resistencia que ha evitado que el colonizado sucumba en algunas de las dos salidas que se le presentan inexorables: la incubación del especular deseo monstruoso según el que él mismo se convierte en un servidor consciente del colono, o en su definitiva identificación o blanquificación. Este plus de resistencia puede ser considerado como el punto distintivo de la explicación de Fanon en relación a cómo asumir el camino hacia la liberación. Esta no se basa en la procura de un procesamiento consciente de contenidos reprimidos, como en el psicoanálisis o la psicoterapia tradicional. La vía a la liberación se traza en la experimentación epidérmica de la desesperación o el “horror”. Podríamos aventurar que el alcance de este método de cura se patentiza en las citas que aparecen al principio y al final de *Piel Negra. Máscaras Blancas*. Fanon cita el aforismo de Nietzsche: “... que la tragedia del hombre es que alguna vez fue un niño” (2009, p. 12 y 231). Y con esto sugiere que el final de la infancia del hombre se producirá cuando el inconsciente colectivo europeo y el arquetipo del negro sucio, ese residuo venenoso del pasado, sean destruidos.

Final

Todo el desafío de un inconsciente rescatado reside en responder la pregunta sobre cómo crear desde el horror. ¿Cómo componer lo común desde una subjetividad en ruinas perpetuas?

Una vez asumido que la reconfiguración de la *psiquis* no puede darse exclusivamente en el terreno de lo individual, o que en todo caso, el terreno de lo individual es un territorio articulado cultural y nacionalmente, resta producir teórica y metodológicamente una instancia que permita a estas subjetividades en ruinas configurar clínicamente el “horror”. Que es en definitiva la materia intensa que no puede ser entendida en términos de la psicoterapia tradicional como el contenido reprimido, ya que es aquello que se muestra a las claras y al mostrarse inescrupulosa y paradójicamente se oculta, y que al emerger en el marco de la clínica evidencia, ahora sí, su obscenidad. La incoherencia fundamental de esa Europa que se jacta de humanista mientras al mismo tiempo arrasa comunidades, las explota, las indignifica. Acá encuentra la psiquiatría postcolonial la salida a la inercia necrótica. Las citas de Nietzsche dotan al discurso fanoniano de esa potencia deseante que voltea el edificio *psi* sobre el que se construye el inconsciente burgués. Aunque la desestimación de la conciencia occidental y, agregaría, su proyección en el inconsciente de la falta como instrumento para la desalienación, es una reminiscencia nietzscheana, también es la clave del método poético de Aimé Césaire, autor del epígrafe de la misma obra...

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1970). *Freud y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- Bálibar, E. (2005). "La construction du racism". *Revue Actuel Marx*, (38), 11–28.
- Bernasconi, R. (2015). The Racial Politics of Life Itself: Goldstein, Uexküll, Canguilhem and *Fanon*. En M. de Beistegui, G. Bianco, M. Gracieuse (Ed.). *The Care of Life. Transdisciplinary Perspectives in Bioethics and Biopolitics*. London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Chakrabarty, D. (2019). "El clima de la Historia: Cuatro tesis". *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24 (84). DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653175>
- Deleuze, G. & Guattari, F. (1985). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.
- Colligon, R. (2006). "La Psychiatrie Coloniale Française en Algérie et au Sénégal: esquisse d'une historisation comparative". *Revue Tiers Monde*, 3 (187), 527–546.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1987). *Psyché. Inventiones de l'Autre*. París, Francia: Éditions Galilée.
- De Oto, A. (2018). "A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación". *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales* (21), 73–91.
- Fanon, F. (1965). *Por la revolución africana. Escritos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (1968). *Sociología de una revolución*. México: Era.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Kant, I. (1984). *Crítica del Juicio*. Madrid: Espasa Calpe.

- Khanna, R. (2003). *Dark Continent. Psychoanalysis and Colonialism*. USA: Duke University Press.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Palermo, Z. (2010). La universidad en la encrucijada decolonial. *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos* (1) 43–69. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0010/03%202019%20Zulma%20Palermo.pdf>
- Rolnik, S. & Guattari, F. (2006). *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Rolnik, S. (2018). *Esferas da insurreiçao. Notas para uma visa no cafetina*. São Paulo: N-1 Edições.
- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Roudinesco, E. (2008). *Philosophy on turbulent times. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Roudinesco, E. & Derrida, J. (2009). *Y mañana qué...*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Sibertine-Blanc, G. & Bentouhami, H. (2015). "Racial States. Retour sur la production raciale des États". *Revue Tumultes* (44), pp. 85–101.