

LA DINÁMICA DE UNA PASIÓN VIOLENTA EN LA VIDA COTIDIANA. El contexto indio¹

Jhuma Basak*



Un clima feroz

El 13 de mayo del 2021, todos los periódicos y medios de comunicación de la India difundieron la singular y espantosa historia de cientos de cadáveres que flotaban en el “sagrado” Ganges y los ríos Bihar y Uttar Pradesh. Los gobiernos y los estados estaban consternados por la excesiva cantidad de víctimas del Covid-19, la causa de esas muertes y la evidente incapacidad de la nación para hacer el duelo correspondiente por esas incontables vidas humanas. Fue un final

* Analista didacta de la Sociedad Psicoanalítica India. Doctora en Psicología por la Universidad de Kyushu, Fukuoka, Japón. Autora de artículos como *Cultural Altruism & Masochism in Women in the East*, *Women & Creativity: A Psychoanalytic Glimpse Through Art, Literature, & Social Structure*. Eds. Laura T. Pasquali, & Frances Thomson-Salo. London: Karnac; así como *Today's Women in India – Journey from 'Family Romance' to 'Separation Individuation'*, in press.
<basak.jhuma@gmail.com>

1. Discurso de apertura en el 53.º Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), 26-29 julio, 2023.

deplorable que dejó tras de sí innumerables corazones adoloridos y existencias atormentadas de niños, padres, amigos y amantes, que habían perdido a sus seres queridos. Así como fue evidente la negación total de la dignidad de esos cuerpos en la muerte, también se pasó por alto, sin consideración alguna, la necesidad de las familias y amigos sobrevivientes de encontrar paz y vivir el duelo correspondiente a esas pérdidas. La situación configuró el triunfo deplorable de un sistema que subyuga a los seres humanos, su vida y también su muerte.

El rito funerario hindú tradicional implica cremar el cuerpo, pero todos los crematorios eléctricos estaban colmados de cadáveres y de familiares esperando en largas colas por de más de 24 horas, mientras que la leña para la cremación manual se vendía en el mercado negro. Los quemadores de cadáveres asignados a la comunidad, generalmente llamados '*doms*', considerados indignamente la casta más baja de la sociedad, buscaban desesperadamente formas de sobrevivir a siglos de indigencia, aprovechando una trivial ventaja momentánea en ese momento catastrófico. La pobreza transgeneracional a menudo agudiza una angustia violenta de supervivencia, que refuerza la idea errónea de que un poco de dinero puede comprar la omnipotencia e invulnerabilidad, contra una opresión estructural sociopolítica y económica de siglos de duración. Tales acciones brutales, a menudo pueden estimular una confusión interna a nivel individual, provocando procesos disociativos inconscientes que pueden hacer que se pase por alto la adversidad ajena. Tras esta apropiación de supervivencia subyace la aprehensión inherente de una entidad frágil, en constante lucha contra un sistema no empático, una entidad que teme la erradicación total del propio ser, y que padece la angustia constante de un colapso interno debido a una frágil estructura del yo. ¿Cómo podría un solo individuo evitar la confusión ética ante esta realidad tan despiadada? Cuando un compromiso comunitario encarna la violencia sistemática de la pobreza y un manejo sin rumbo de la política, a menudo tiende a despojar de pasión y compromiso todos los otros intercambios humanos intersubjetivos, convirtiendo el cuerpo del ser humano en el campo de todas las batallas por la supervivencia individual. De este modo, cada acto de lucha, no importa cuán violento sea, se convierte en una necesidad justificada para esa existencia. La rabia expresada a través de acciones espantosas se convierte en parte de la vida cotidiana de los "quejosos colectivos". "Cuando una *pérdida* está asociada a experiencias de desamparo, pasividad, vergüenza y humillación, el duelo va acompañado de otras tareas psicológicas, como convertir el desamparo y la pasividad en afirmación y actividad, y revertir la vergüenza y la humillación" (Volkan, 2007, p. 46). Aquí, la pérdida comienza con la aniquilación del propio sí-mismo (*self*).

A otro nivel, la pandemia fue explotada por la industria sanitaria, haciendo de la muerte un negocio para obtener ganancias: los cilindros de oxígeno se

almacenaban para crear escasez en el mercado del COVID y luego se vendían a precios exorbitantes en el mercado negro. ¿Podrían los elaborados rituales mortuorios hindúes² asumir los matices de un esfuerzo inherente hacia una purga sociocultural y estructural de un orden generalmente corrupto en una nación? ¿de un orden que dicta una vida basada en la abnegación y el sacrificio, que induce subrepticamente a posibles intentos de reparación cultural de su propia culpa? Es así como la política y la cultura se convierten en dispositivos cooperativos complementarios de un sistema de creencias común, que oprime a las masas, pero que a la vez emite un escudo ilusorio de protección, redención y esperanza para ellas. Tal vez esta culpa cultural comunitaria de orden despiadado, se transforma en una culpa personalizada, filial, transgeneracional, que ha mantenido durante mucho tiempo atadas a las familias a su situación actual, pero que ahora se ha roto de pronto con una cultura de consumo violentamente inquieta e inescrupulosa, que está muy fácilmente disponible para la auto-gratificación instantánea del individuo. La antigua carga cultural de los compromisos dramáticos apasionados velados en la solemnidad de los mitos, los rituales y las políticas, se ha transformado gradualmente en una urgencia de saciedad voraz de los consumidores por la realización placentera inmediata, aunque irónicamente trivial, y de ahí su urgencia repetitiva, que ejerce una atracción magnética en la actualidad.

“Una crueldad necesaria” (Mark Borg)

India está desgarrada por sus antítesis violentas y ancestrales de clase y casta, donde el dinero suele actuar como un símbolo para adquirir una vida ilusoria de invulnerabilidad. A menudo, el dinero actúa únicamente como disfraz para obtener dignidad social, actuando tanto como agente de protección como de persecución. Basado en el fundamento confiable de la política de la pobreza, el mercantilismo genera una cierta sensación individualizada de satisfacción placentera, que solo el dinero parece poder comprar. Incita así a un frenesí de producción a contrarreloj ferozmente impregnada de un exaltado entretenimiento consumista para la distracción de la comunidad y el consumo masivo. Posteriormente, fomenta una cultura de “la práctica de ignorar (disociar) el sufrimiento de los demás, estableciendo la crueldad como un modo habitual de vivir, haciéndolo parecer (y a menudo realmente lo es) necesario” (Borg, 2007, p. 181). Las ideologías polí-

2. Los rituales son llevados a cabo por los brahmanes/sacerdotes de las castas superiores, que comprenden la limpieza y vendaje del cuerpo, untándolo con *ghee* para la cremación, seguidos de semanas de luto en las que se viste y se come escasamente, antes de ponerle fin al duelo con una fiesta comunitaria.

ticas dogmáticas prosperan gracias al refuerzo sistemático y estructural de tales divisiones, promoviendo una "otredad" proyectiva de los estados del sí-mismo colectivo disociados, que se consideran menos aceptables. En consecuencia, se propaga estructuralmente "la otredad" asesina, a través de divisiones de casta y clase, de la discriminación de género y de los prejuicios de color.

En la actual era de la tecnología de la vigilancia, los seres humanos estamos cada vez más alejados de la conexión humana y la continuidad. Un elemento de reduccionismo transforma la subjetividad humana en un objeto fácilmente desechable. Un extraordinario cultivo de desensibilización y banalización domina la era actual, dando lugar a una réplica "maniquea" (Bohleber, 2003, p. 126,) del mundo, que amplifica aún más la línea divisoria entre el bien y el mal, el amigo y el enemigo, segregando al "otro" de "nosotros" en última instancia. La escisión se vuelve más aguda y concreta cuando "la defensa maniaca" milita en contra de un sentido de responsabilidad social, ya que se defiende precisamente contra la culpa depresiva que, en el modelo kleiniano, lleva a la preocupación reparatoria por los demás. Esta defensa se caracteriza por aferrarse a un sentido de omnipotencia y negación de la realidad psíquica, asociadas a una huída a la acción en lugar del pensamiento, además de una identificación proyectiva masiva (Altman, 2005, p. 330).

Las incontables pérdidas de vidas de los dos últimos años en la India, ¿han promovido la negación nacional de la debida responsabilidad social y el goce de esta omnipotencia reglamentada, que crea aún mayores divisiones entre ricos y pobres, la casta superior y la inferior, los habitantes de zonas rurales y de las ciudades? La utilidad y productividad del cuerpo humano son los únicos criterios relevantes en esta era mecanizada consumista. Herbert Marcuse (2011) sostuvo que el ideal del yo colectivo contemporáneo comprende el crecimiento de un extremismo popular que está aumentado por la fuerza conjunta de la tecnología y una ideología autoritaria. Dice: "con la devaluación del cuerpo, la vida del cuerpo ya no es la vida real, y la negación de esta vida es el comienzo en lugar de su fin" (p. 125). De esta manera, se implica un inicio de negación y antítesis de la existencia de personas comunes, que se sumerge en una seductora violencia encubierta de un sistema conflictivo, pero apasionadamente fascinante y depravado. Por eso es tan importante construir una realidad "más grande que la vida misma", porque la vida misma de una entidad corpórea ya no es "real".

India, con su historia colonial y numerosas invasiones extranjeras, ha sido un campo de batalla lleno de cadáveres y terrenos explosivos, que exigieron repetidas reasignaciones políticas de las fronteras de los estados, las ciudades y los pueblos. La gente de India, que se dedica mayoritariamente a la agricultura, tiene una profunda y apasionada conexión con la tierra. La tierra se convierte en una extensión simbólica de su ser, representando el trabajo arduo de su exis-

tencia física (que de otra manera está políticamente bajo un proceso sistemático de negación y aniquilación). Los continuos desplazamientos y el desarraigo de la comunidad repercutieron en una falta fundamental de confianza colectiva y una ansiedad primordial que a menudo se plasmaba en creencias supersticiosas de la vida cotidiana. En 1976, Leo Rangell escribió sobre la alteración del “terreno/suelo/base” (*ground*) y el apego a la tierra o el entorno, como requisito psíquico para el sustento del equilibrio medioambiental y social, que se refleja en la entidad social del ser. Al ser India un país fundamentalmente agrícola, la tierra adquiere una mayor importancia para su gente, que dedica su cuerpo/ser a nutrir el suelo para obtener alimento y sustento. Cuando ese terreno básico se desintegra, el sí-mismo puede temer su aniquilación junto con él, es algo por lo que el pueblo de la India ha transitado repetidamente en su división política de la tierra, reglas coloniales e invasiones extranjeras a lo largo de los siglos. Es en esos casos, cuando las comunidades que han soportado traumas repetidos a través de guerras, invasiones, política, división de tierras, pobreza, pueden mostrar más vulnerabilidad, desconfianza y tendencia a la fragmentación, generando probablemente paranoia social generalizada y desilusión interna. La comunidad que comparte esta ansiedad primordial puede, a su vez, producir una “regresión societal” (Volkan, 2002), reforzando las creencias en poderes mágicos, que a la vez suponen enfrentamientos apasionadamente intensos. Esta cultura exaltada de adoración a los dioses, que está más cercana a su sentido de dios, los conecta apasionadamente con esas deidades, y se vuelve más politizada y popularizada con las doctrinas ortodoxas canonizadas por la política de extrema derecha violenta. Cualquier persona o cosa que no se ajuste a esta doctrina canonizada es tratada como un “cuerpo extranjero no asimilado” que debe ser erradicado sistemáticamente. De esta manera, se alimenta un clima polarizado y electrizante de lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, “nosotros” y “los otros”. La inoculación del miedo consolida al sujeto en una posición esquizo-paranoide y le impide cualquier transformación hacia un estado depresivo.

“Sujetos sexuales” (Todd McGowan) y “existencia binaria”

Todd McGowan (2019) se refiere al concepto de “biopoder” de Foucault en su artículo “El sexo en su violencia”, en el que explica el biopoder como aquello que “transforma el terreno de la política de un ámbito público de disputa y controversia a un ámbito biológico que se ocupa de la vida y el cuerpo” (p. 48). Como plantea Foucault, la violencia del biopoder radica en su producción de una “vida desnuda”, que es contrarrestada por su producto vital, que es la tecnología. Esta última genera una vida ilusoria al crear una sensación mágica de poder ficticio, que todos intentan desesperadamente imitar y capturar. McGowan (2019)

explica que el control ejercido por el biopoder sobre la “vida humana desnuda” se logra mediante la introducción de la muerte (y el miedo cotidiano a ella), o lo que él llama “sexuación”, en la vida cotidiana. “El biopoder oculta la naturaleza sexualizada de su violencia. No se dirige a seres vivos, sino a sujetos sexuados y a sus modos de goce” (p. 49).

La vida parece verse envuelta por una violencia clandestina, irresistible, encantadora y seductora en las prácticas cotidianas. Al imitar el frenético blindaje de una danza brutalmente macabra de cientos de cadáveres que emergen en sus ríos, ¿está el superyó nacional hindú, su práctica política y administración, enmascarando la vida cotidiana con una necrocultura notoria, convirtiendo la muerte y la morbilidad en un elemento casual y mundano de la existencia básica, envuelta en los ocios y entretenimientos diarios gracias a la captura del consumidor popular? Gobernado por el principio del placer, y haciendo del entretenimiento el eje dominante de la existencia, se fomenta que el yo prevalezca sobre el principio de realidad de una manera sistemática y estructural, que sigilosamente establece una existencia “sexuada” para los seres humanos. A su vez, transforma los placeres y celebraciones de la vida en modos “sexuados” de vivir para la persona común. Se inculca un entretenimiento desprovisto de cualquier sublimación catártica, de enriquecimiento afectivo o evolución cognitiva del sí-mismo/yo. El barrido totalitario de todo ejercicio intelectual se oculta bajo las maravillosas y misteriosas emociones de un mundo automatizado de encantamiento mágico.

Patriotismo sexual y la mujer desautorizada

En la India ha prevalecido siempre la filosofía oriental de la mente/alma sobre el cuerpo y la existencia material. Uno se pregunta si esas predilecciones metafísicas no serán también un constructo cultural de defensas sublimadas contra la privación económica estructural, socio-políticamente elaborada desde hace siglos. Esta conjetura confirma que la lectura “ingenua” y “virtuosa” de la filosofía oriental del alma, tiene una construcción estructural compleja, que requiere una indagación crítica de tales promociones de creencias “inocentes” y “orientales”. Con el tiempo, India ha presenciado una subyugación sistemática de la subjetividad de las mujeres junto con su sistema de castas. Los tabúes menstruales de la limpieza periódica de los cuerpos “sucios” de las mujeres reafirmaron el mito de la abyección de las mismas, instalando el “miedo a la contaminación” (Kitayama, O., 2021) en ellas. “La suciedad nunca es un evento único o aislado. Donde hay suciedad, hay sistema. La suciedad es el subproducto de un ordenamiento y clasificación sistemáticos de la materia, en la medida en que el ordenamiento implica el rechazo de elementos inapropiados” (Douglas, 1984, p. 35). Así, se construye metodológicamente un orden patriarcal brutal que define a la mujer

como la “otra marginada” que debe ser eliminada, cuya entidad física solo se valora como “motor reproductivo” o como “objeto de entretenimiento”, ocultando tanto la maternidad, la feminidad, como la sexualidad femenina con enunciaciones sexuales perversas y explícitas.

¿Se convierte el cuerpo/entidad de la mujer en el «objeto transicional» entre dos familias, albergando hogares para que otros residan y prosperen, renunciando a su propio sentido de pertenencia? ¿Se convierte el cuerpo de la mujer en el sitio simbólico vacilante de esa construcción del hogar de los demás, un pozo del cual alimentarse? (Basak, 2021). En ese contexto, ¿su cuerpo está destinado únicamente a la alimentación y sustento de los demás a expensas de su propio ser-cuerpo? Igualmente, se entiende, ¿es a través de un sentido sexualizado de patriotismo que la tierra de la nación y el cuerpo de la mujer se convierten en la unidad de una «línea sangrienta de conexión y colisión corporal» que alimenta a otros, y se propaga como el imaginario político-cultural nacional indio? ¿Quizás esto actúe como probable puente hacia la transformación cultural india de la sexualidad corporal de la mujer de carne y hueso hacia una deificación de la maternidad que la vincule a sacrificios familiares individuales, así como a su reparación nacional comunal? Y para la “mujer desautorizada”, ¿es la maternidad el único esquema culturalmente glorificado y familiar que le queda para el reclamo sobre su sexualidad? ¿Es ahí donde el deseo de su erótica y el eros encuentran cierto consuelo? No es de extrañar que la violencia pública contra las mujeres se haya intensificado tanto en los últimos años, obligando a la mujer a regresar a la seguridad confinada y doméstica de su familia.

Viñeta clínica I

Bijaya creció en un pueblo de Bangladesh en el seno de una familia colectiva (la familia extensa comparte un hogar). Comparativamente, su casa era más pequeña, con dos habitaciones utilizadas para todos los propósitos (comer, recibir visitas, dormir), una cocina y un largo pasillo-balcón donde ella y sus hermanos estudiaban por las tardes y dormían por la noche. La casa no tenía suficiente espacio para un baño. Por lo tanto, las mujeres de la casa se despertaban al amanecer para hacer sus necesidades al aire libre y bañarse en el estanque cercano. Bijaya hacía lo mismo para prepararse para la escuela. Se sentía muy avergonzada, especialmente con sus amigos de la escuela. Nunca invitaba a ninguno de sus amigos o profesores a su casa porque no había baño. Su sentido de autodesvalorización se intensificó aún más cuando comenzó a menstruar. Limpiar su cuerpo durante ese tiempo se convirtió en una tarea embarazosa para ella. Esta situación continuó hasta que Bijaya estaba en la escuela secundaria. La familia logró, finalmente, construir un baño básico cerrado dentro del patio

de la casa, justo cuando ella estaba a punto de dejar su aldea para ir a la India a estudiar en la universidad.

Bijaya terminó sus estudios de posgrado en la India y consiguió un trabajo de maestra en una escuela en Bengala. Vivía en una residencia para mujeres trabajadoras con una habitación y un baño adjunto para ella sola. Estaba muy feliz de poder finalmente tener un baño cerrado, solo para ella. Incluso estuvo dispuesta a pagar un extra para tener su propio baño. Se trataba de un logro importante para ella: decoró y limpió su baño con mucho cuidado, quizá como una manera simbólica de cuidar y adornar sus "partes íntimas" que tantos problemas y vergüenza le habían causado desde la infancia. Disfrutaba de su tiempo privado en su propio baño. Aunque sus logros en la vida hasta ahora eran bastante admirables, su sentido de inferioridad era enorme. Se sentía de piel muy oscura, su inglés no era lo suficientemente bueno, su manera de comportarse no era lo suficientemente refinada y era económicamente pobre, todo lo cual la afectaba aún más después de llegar a la India, su nuevo y segundo hogar, construido sobre su propia capacidad.

Un sueño recurrente mientras vivía en la India:

"Mi profesor favorito de la universidad en la India está visitando mi casa en mi pueblo. Estoy muy emocionada de que un profesor tan renombrado visite mi humilde casa en mi pequeño pueblo. Es un gran honor para mí y para mi familia. Invité a mis respetables vecinos a la casa para que lo conocieran. Preparé té para él con todo cuidado. Pero empecé a temblar desesperadamente cuando le alcancé la taza. Me sentí tan avergonzada de mi mano oscura, de que él viera lo sucia que estaba. Además, sé que en el momento en que tome el té, necesitará usar el baño. Y entonces sabrá lo pobre que soy, porque ni siquiera tenemos un baño en casa. Quería desaparecer." Y en ese mismo momento se despertaba de su sueño con una ansiedad feroz, como si el temblor de su mano se hubiera apoderado de todo su cuerpo.

La emoción de tener a su profesor favorito visitando su casa y la profunda vergüenza por su cuerpo, queriendo enterrarse a sí misma, era como una lucha apasionada que podría haber encendido su temblor corporal. Podría ser un movimiento rítmico inconsciente del cuerpo en excitación sexual, mientras, al mismo tiempo, la vergüenza y la angustia enterradas por años encontraban una salida somática frenética. Despertar de su sueño después de querer 'enterrarse' era quizá una angustia interna por despertar a la vida y reclamarla, un conflicto de agencia personal. Otras asociaciones con sus manos 'oscuras y sucias' comprendía su agonía infantil por usar su mano para limpiarse con hojas y agua después de defecar al aire libre en su pueblo. Eso reflejaba su ambivalencia, su sensación de suciedad y terrible vergüenza a nivel personal, mientras que a nivel colectivo hay

que notar la pesada carga de vergüenza, pobreza y angustia de su comunidad y su familia que también recae sobre ella. Cada transgresión y avance satisfactorio en su vida implicaba una tremenda fuerza y resiliencia. Su deseo inconsciente de acercarse a su profesor favorito con esa misma mano, donde la taza de té actuaba como un objeto transicional que la conectaba a él, pudo haber inflamado su profundo miedo interior a la "contaminación" junto con su excitación, provocando esa ambivalencia feroz y esa ansiedad en su sueño. Tal vez la taza de té también estaba actuando como un puente fluido entre su vida rural y urbana en los dos países diferentes, tratando de resolver su conflicto interno a través de ese ciclo recurrente. En este proceso, Bijaya intentaba cumplir el simple deseo de una mujer en evolución que transgrede las dominaciones socio-culturales para reclamar sus deseos romántico-eróticos.

La negación del núcleo fundamental de un ser, que es su sí-mismo (que incluye el "cuerpo" y su sexualidad emisora), sufriría naturalmente un daño emocional significativo que puede dejar su cicatriz en la psique de la mujer (Basak, 2014). Crea una profunda lesión narcisista que provoca una disociación entre el sí-mismo y el cuerpo, haciendo que la autodeterminación (*agency*) sea un logro inmensamente difícil. Esta posición coercitiva y culturalmente depresiva que se ofrece a la mujer en India como una consecuencia "natural" de su negación fundamental, el abandono de su propio superyó (padres y sociedad), la deja con un vacío infinito, una herida narcisista insondable para toda la vida. "El negro siniestro de la depresión, que podemos relacionar legítimamente con el odio que observamos en el psicoanálisis de sujetos deprimidos, es solo un producto secundario, más que una causa, una angustia 'en blanco' que expresa una pérdida que ha sido experimentada a nivel narcisista" (Green, 1986, p. 146).

Esta posición depresiva de las mujeres, culturalmente insinuada y socialmente aplaudida en la India, a menudo puede explicar una depresión clínica profunda (diferente de la posición depresiva kleiniana), que puede conducir posteriormente a una decaetización masiva como objeto materno primario, es decir, alguien que permanece vivo físicamente pero está muerto psíquicamente para el niño (Green, A. 1986). La violencia externa introyectada en la madre, en interacción con su cualidad de decaetización, se convierte en una violencia-contra-sí internalizada que puede transmitirse silenciosamente al niño a través de su pasividad. En dicho contexto, el amor y el cuidado pueden actuar a menudo encubriendo una angustia aguda, dejando al receptor al borde de la aprehensión y la duda al recibir ese supuesto amor.

En el contexto indio, es muy frecuente que la aniquilación de la subjetividad de la mujer pueda afectar severamente su capacidad de mentalización, paralizando su vitalidad o su posibilidad de experimentar placer, convirtiendo "el placer de simplemente estar vivo" en un acto prohibido y punible. En este contexto,

la culpa en la mujer actúa generalmente como un mecanismo cohesivo fundamental para el yo en sus relaciones primarias. Una culpa que no necesariamente conduce a intentos reparatorios, sino que provoca hostilidad hacia el yo, llevando a la culpa persecutoria. Este complejo contorno psíquico se comunica de manera pasiva al niño, provocando probables disociaciones afectivas incoherentes en su configuración intersíquica e intrapsíquica. El amor del niño puede quedar cautivo en su compromiso apasionado hacia una madre emocionalmente inaccesible, lo que dificulta aún más su individuación y agencia propia, al igual que afecta su capacidad para el duelo de pérdidas significativas. Como si este estado ambivalente apasionado que se entrelaza con la vulnerabilidad, junto con una posición melancólica que viene desde la infancia, permaneciera enredado con la culpa persecutoria como un apego psíquico por el vacío creado por la “madre muerta” simbólicamente.

Viñeta Clínica II

Anita buscó terapia a los 32 años, llevaba 7 años de matrimonio y tenía una hija de 5 años. Cuando acudió a terapia, estaba embarazada de 2 meses de su segundo hijo. Había trabajado durante 10 años en una organización del sector social para la defensa de los derechos de los niños y el empoderamiento de la mujer. Su autoconciencia era alta, y por ello, cuando acudió, expresó con mucha claridad: “mi familia tiene problemas, y esto me está convirtiendo en una persona que está cada vez más enojada. Creo que tengo problemas de ira, al igual que mi padre a quien odio. Él no existe para mí, pero lo que realmente me perturba es mi madre. Me enoja mucho con ella estos días, a veces no la aguanto. Aún así, si me preguntas, realmente amo a mi madre”, concluyó con los ojos llenos de lágrimas.

Estaba claro que su sentido de pertenencia familiar se vinculaba con su familia de origen, aunque tenía su propia familia e hijos. Odiaba a su padre desde que se enteró (a la edad de 12/13 años) a través de rumores familiares, de que él había abusado sexualmente de su prima (hija de su tía materna, a quien estaba muy unida). Su duda inmediata fue si él también habría abusado de ella, pero no lo recordaba, aunque tampoco podía descartarlo por completo. No sabía bien por qué, pero siempre se sentía incómoda con él, desde la infancia. Y esta ambigüedad la perturbaba profundamente, desordenaba sus procesos cognitivo-afectivos. No era solo la ira de su padre lo que evitaba y le daba miedo, sino que también evitaba cualquier contacto corporal con él. Por ejemplo, recordaba que cuando iba sentada detrás en la moto de su padre yendo hacia el colegio, se sujetaba conscientemente fuerte para no apoyarse en él. No le gustaba la forma en que su padre miraba a las niñas del colegio y a sus madres. Sentía que era un *ganda-log* (hombre malo o sucio). A lo largo de su vida escolar, nunca invitó a ninguna amiga

a su casa, temiendo que su padre intentara algo con ella. Miraba a los padres de sus amigas y deseaba que su propio padre fuera como ellos, alguien con quien pudiera estar segura, de quien pudiera sentirse orgullosa. Pero sentía vergüenza de su padre. Nunca pudo contarle nada de esto a su madre. Internamente sentía mucha ira hacia ella, como si al no estar al tanto de nada de esto, fuese una aliada muda de su padre. Tal vez el silencio compartido sobre ese tema era también un punto inconsciente de desgarró y conflicto apasionado que desencadenaba el enojo de Anita contra su madre.

A veces, Anita se daba cuenta de que miraba a su propio esposo con la misma desconfianza y odio que sentía hacia su padre. Como si él tuviera que pagar el precio del que su padre se había librado. Cuando veía a su esposo e hija jugando juntos, se sentía perturbada, dudando de él o sintiendo celos de su propia hija, tal vez una estimulación inconsciente de su deseo ideal de intercambio padre-hija. O tal vez, en su inconsciente había insinuaciones sexuales inaceptables que se estimulaban mediante el deseo ambivalente de amor-odio por la transgresión seductora de su padre, con la que no podía lidiar. Quizás esto contribuía aún más a su odio hacia sus padres, a su propia rabia, que se introyectaba y se reproducía en la dinámica de su propia familia. ¿Estas estimulaciones sexuales inconscientes alimentaban su culpabilidad y la hacían volverse sobreprotectora y con expectativas excesivas hacia su madre? Pero ella no quería que su propia familia fuera una réplica de esta “perversión” y ambivalencia con la que creció, por eso buscó terapia.

Anita usaba formas creativas y humorísticas de disociar el dolor y la humillación que sentía por su familia a través de actuaciones, que eran un patrón regular en sus sesiones. Por ejemplo, anunciaba: “Señora, le presento a mi padre, empresario de profesión y pedófilo por pasión” y luego rompía en carcajada hilarante, tal vez en un esfuerzo maniaco para defenderse de las sorprendentes similitudes. En otra ocasión, al hablar de la crueldad de su madre hacia ella y de su devoción de esposa por su esposo, estalló diciendo: “¿Has visto alguna vez a una madre que sea una 'pedófila-pujarina' (sacerdotisa), que adora a su esposo? ¡Tal vez no quiere renunciar a su prestigioso estatus de pujarina!”. Anita insinuó irónicamente el “poderoso estatus” de su madre ante la realidad humillante en la que realmente vivía, sin darse cuenta alguna de su propia crueldad hacia ella.

Anita a menudo se preguntaba si su madre se quedaba con su padre por dinero, por lo que, durante gran parte de su vida, intentó ganar mucho dinero (quizá un sustituto patriarcal en su inconsciente) y ahorrar todo lo que pudiera para poder “salvar” a su madre algún día. Tristemente, la niña-Anita que realmente necesitaba ser salvada se perdió en la indiferencia y la falta de disponibilidad de su madre, y en su propia fantasía, donde se convirtió en la salvadora de su madre. Una fantasía surgida del introyecto de su madre, que transformaba inconscien-

temente sus propios sentimientos dolorosos en ataques contra-agresivos a su objeto común, su padre, el objeto fálico omnipresente en torno al cual tenía fantasías reprimidas. Mientras tanto, la imago materno indiferente continuaba residiendo de manera silenciosa e intrusiva en el interior de su psique, que era su línea de conexión con la madre. Como dice Chodorow, “el objeto materno-convertido-en-sujeto” es un sujeto negador. “Este sujeto castrado y negador se convierte, como resultado de procesos de identificación, en parte del sí-mismo de la niña, incluso cuando la madre-como-objeto sigue siendo interpersonal e intrapsíquicamente un objeto de amor y odio ambivalente” (Chodorow, 1974, p. 16). La esperanza era que Anita quisiera participar voluntariamente en la terapia para comprender su dolor, su amor y su ira hacia la madre, su propio ser, mientras desentrañaba lo que realmente le sucedió con su padre, todo lo que le había estado quemando a ella y a su familia durante años.

India post-independencia y un apasionado y violento imaginario femenino

La época colonial en la India puede haber encontrado un significado colectivo en la vida a través del apego apasionado por proteger la realidad tangible de la madre patria. El lugar de la “madre patria”, su cuerpo simbólico, tenía un significado psíquico profundamente arraigado para esa época y esa generación. La construcción de un espíritu nacional glorioso, con su apego apasionado a la madre patria, puede haber actuado como una defensa maniaca colectiva que encajaba perfectamente con el llamado de la época, contra una probable ambivalencia individual que sacudía el ámbito filial y que hacía eco con la madre muerta en el ámbito privado. Con la obtención de la independencia de la India, perdió sentido permanecer colectiva y catastróficamente comprometidos con la madre patria. En la era post-independencia, esa dedicación fue invertida en una pasión frenética similar; se popularizó una cultura ferviente de adoración a ídolos de diosas y prácticas rituales que precedieron a la anterior alma abstracta y su potencial espiritual en la filosofía religiosa. Una creciente exaltación religiosa politizada y externalizada, que se correspondía con una violenta prole de ‘devotos sexuales’, reemplazaba al ejército apasionado de cadetes de la era nacionalista.

Teniendo la muerte del sí-mismo, el sujeto a menudo busca medios externalizados para la vitalidad psíquica, ya sea a través de una devoción violenta, una hipersexualidad o acciones emocionantes. Sistematizar la alabanza religiosa en consonancia con la virilidad patriarcal y otras celebraciones culturales nacionales, se convirtió en el compromiso colectivo indio, posterior a la independencia, hacia la diosa-madre. Se trató de una externalización cultural de la gloriosa madre patria, que provocó una mayor escisión entre el cuerpo real de la mujer y

la imaginación cultural de la diosa-madre ideal proyectada. Tal vez actuó como una inversión de su propio sentido de protección hacia la madre patria, que no logró recompensarlos, como nación, con un buen gobierno y equidad. Es por ello que sus actuales demandas de violencia hacia el cuerpo de la mujer parecerían ser un derecho legítimo. Quizás, una necesidad compulsiva y frenética de esta imaginación materna apasionadamente violenta compensa la terrible impotencia y desesperanza de generaciones completamente descorazonadas en relación con una madre patria, que las dejó con una sensación de traición y engaño. Por lo tanto, el cuerpo real de la mujer de carne y hueso, la nueva mujer emergente de la India, su feminidad, sexualidad y subjetividad, se convirtieron en el "otro culminante" (*culminating other*) a atacar, una "falacia"/fállica política que convenientemente sustituyó al "viejo enemigo colonial extranjero" del pasado por esta nueva mujer emergente de la India. Ella necesitaba ser erradicada como un cuerpo extranjero o "purificada" y "modificada" a semejanza de la diosa adorada por la ideología patriarcal popular. La creciente violencia brutal contra las mujeres en la India, sus mujeres independientes, lesbianas, transgénero, tanto en espacios urbanos como rurales, revela la dicotomía de una idolatría devoradora horrorosa de la diosa madre y un desprecio ardiente por la mujer real de carne y hueso. Y así, sobre la negación de la mujer real, sobre su cadáver, se abre el nuevo y violento imaginario femenino cultural-religioso de la India, aplaudido por su ideología fállica y su política de derecha. Atrapados en esta línea de fuego de un compromiso apasionado, conflictivo y catastrófico con la violencia, será la agencia humana quien tenga el poder de hacer la elección, basada en el carácter básico del fuego: ya sea para favorecer el elemento "ardiente" destructivo del fuego o para "abrazar" su potencial cálido y procreador. Hagamos esa elección.

Referencias bibliográficas

- Altman, N. (2005). Manic Society: Toward the Depressive Position in *Psychoanalytic Dialogues*, 15:3, pp.321-346.
- Basak, J. (2014). Cultural Altruism & Masochism in Women in the East, *Women & Creativity: A Psychoanalytic Glimpse Through Art, Literature, & Social Structure*. Eds. Laura T. Pasquali, & Frances Thomson-Salo. Karnac.
- . (2021). *Today's Women in India – Journey from 'Family Romance' to 'Separation Individuation'*, In press.
- Bohleber, W. (2003). Collective phantasms, destructiveness, and terrorism in *Violence or Dialogue?*— Ed. Sverre Varvin & Vamik D. Volkan. Pub. IPA Lond. pp.111-130.
- Borg, Mark B. (2007). Just some everyday examples of psychic serial killing: psychoanalysis, necessary ruthlessness, and disenfranchisement in *On Deaths and Endings*. Ed. Brent Willock, Lori C. Bohm, & Curtis, Rebecca C. Curtis. Pub. Routledge Lond. & NY. pp. 42-59.

- Chodorow, N. (1974). *Femininities Masculinities Sexualities. Freud & Beyond*. Pub. Free Asso. Bks. London.
- Douglas, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Ark Paperbacks. London & NY. (1984)
- Green, A. (1986). The Dead Mother in *On Private Madness* Pub. Karnac Books, London & NY. pp.142-173, 2005.
- Kitayama, O. (2021). *COVID-19 & Japanese Tragedies*.
- Marcuse, H. (2011). Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation. *Collected Paper of Herbert Marcuse* Vol. V. Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce. Pub: Routledge London & NY.
- McGowan, T. (2019). The sex in their violence: eroticizing biopower in *On Psychoanalysis And Violence* – Ed. Vanessa Sinclair & Manya Steinkoler. Pub. Routledge London & NY. pp. 47-59.
- Perelberg, R. (1999). The interplay of identification: violence, hysteria, and the repudiation of femininity in *The Dead Mother: the Work of Andre Green*– Ed. Gregorio Kohon. Pub. Routledge London & NY. & Inst. of Psychoanalysis, London.
- Rangell, L. (1976). Discussion of the Buffalo Creek disaster: the course of psychic trauma. *American J. Psychiatry*, 133: 313-316.
- Volkan, V.D. (2002). Large-group Identity: Border Psychology & Related Processes. *Mind & Human Interaction* 13, pp. 49-76.
- . (2007). Individuals and societies as “perennial mourners”: their linking objects and public memorials in *On Deaths and Endings*. Ed. Brent Willock, Lori C. Bohm & Curtis, Rebecca C. Curtis. Pub. Routledge London & NY. pp.42-59.

Resumen

La autora revela una compleja red de significados y símbolos que se entrecruzan en la cultura y sociedad indias. Se nos muestra cómo ciertas construcciones metafísicas de la filosofía oriental pueden estar enmascarando procesos de opresión y subyugación sistemática de la subjetividad femenina en la India contemporánea. El autor nos conduce por un camino de introspección y cuestionamiento, exponiendo la influencia de la cultura comunitaria en la forma en que las personas enfrentan la pérdida y cómo puede generar una culpa transgeneracional. La dificultad para hacer el duelo por los seres queridos y la explotación de la muerte por parte de la industria sanitaria se presentan como manifestaciones de la fragilidad de los lazos sociales y estructurales de la sociedad india. Asimismo, el autor nos presenta el concepto de biopoder de Foucault, que controla la vida humana y su violencia se dirige no a seres vivientes, sino a sujetos sexuados y sus formas de disfrute. La violencia clandestina y seductora que se manifiesta en la vida cotidiana es la encarnación establecida de la existencia, instando al Yo a subordinar el principio de realidad de un modo estructural y sistémico. En el contexto de la India, se evidencia cómo la construcción metódica de un orden patriarcal brutal, en el que la mujer es el “otro excluido”, se ha instalado a través del tabú de la menstruación y la construcción de la figura de la madre-diosa ideal. Esta escisión entre el cuerpo real de la

mujer y su imagen cultural proyectada, genera una brutal violencia contra las mujeres en la India. En definitiva, este escrito y sus viñetas clínicas nos invitan a reflexionar sobre la interconexión de las distintas dimensiones de la cultura y sociedad indias y su impacto en la subjetividad de las personas cuestionando las estructuras culturales y políticas que sostienen la opresión y subyugación sistemática de ciertos grupos sociales.

Palabras clave: violencia, madre-diosa ideal, mujer real, patriarcado

Abstract

The author unveils a complex web of meanings and symbols that intertwine in Indian culture and society. It shows how certain metaphysical constructions of Eastern philosophy may be masking processes of oppression and systematic subjugation of female subjectivity in contemporary India. The author leads us down a path of introspection and questioning, exposing the influence of community culture on how people cope with loss and how it can generate transgenerational guilt. The difficulty in mourning the loss of loved ones and the exploitation of death by the health industry are presented as manifestations of the fragility of social and structural ties in Indian society.

The author also examines Foucault's concept of biopower, which controls human life and whose violence is directed not at living beings, but at sexed subjects and their forms of enjoyment. The clandestine and seductive violence that manifests itself in everyday life is the established embodiment of existence, which urges the self to subordinate the reality principle in a structural and systemic way. In the Indian context, it is shown how the methodical construction of a brutal patriarchal order, in which woman is the "excluded other", has been installed through the taboo of menstruation and the construction of the ideal mother-goddess figure. This split between a woman's real body and her projected cultural image generates brutal violence against women in India.

Ultimately, this paper and its clinical vignettes invite us to reflect on the interconnectedness of the different dimensions of Indian culture and society and their impact on the subjectivity of individuals, questioning the cultural and political structures that sustain the systematic oppression and subjugation of certain social groups.

Keywords: violence, ideal mother-goddess, real woman, patriarchy