

# La dinámica de la violencia en la vida cotidiana. Un contexto indio

Jhuma Basak





## **Un clima feroz**

El 13 de mayo de 2021, todos los periódicos y medios de comunicación indios difundieron la singular y espantosa historia de cientos de cadáveres flotando en el Ganges y en los ríos de Bihar y Uttar Pradesh. Los gobiernos y los estados se enzarzaron sobre el número y las causas de estos cadáveres de COVID, desplegando aún más la incapacidad de la nación para llorar la pérdida de vidas humanas inexplicables. Fue un final asesino, que dejó tras de sí innumerables corazones doloridos y existencias atormentadas de niños, padres, amigos, amantes que habían perdido a sus seres queridos. Una negación total de la dignidad en la muerte de los cuerpos, mientras que un desprecio abrasivo a la necesidad de las familias y amigos supervivientes en busca de paz y duelo en su pérdida. Un éxito absolutamente deplorable de un sistema que subyuga a las entidades humanas, a su vida y también a su muerte.

Los ritos tradicionales de cremación hindúes consisten en quemar el cuerpo, pero todos los crematorios eléctricos estaban inundados de cadáveres que esperaban en largas colas durante 24 horas, mientras que la leña para la cremación manual se vendía en el mercado negro. Los quemadores de cadáveres asignados a la comunidad, normalmente denominados "doms", considerados la casta más baja de la comunidad, buscaban desesperadamente formas de sobrevivir a años de indigencia utilizando este momento catastrófico para su beneficio momentáneo. A menudo, la pobreza puede aprovechar esta violenta angustia de supervivencia que refuerza la creencia de que un poco de dinero puede comprar la omnipotencia y la invulnerabilidad contra una opresión estructural sociopolítica y económica de un siglo de duración. Tales acciones brutales de continua supervivencia a menudo pueden estimular la confusión interna a nivel individual, provocando procesos inconscientes de disociación, sin tener en cuenta la adversidad de los demás. Subyacente a esta apropiación de supervivencia subyace una aprehensión inherente de una entidad incipiente, frágil y constante, que lucha contra un sistema sin empatía, temiendo una erradicación total del propio ser, un colapso interno de una estructura frágil del ego. Cuando un compromiso comunitario, paralizante desde el nacimiento, comprende una encarnación sistémica violenta de la pobreza y la política, a menudo puede, en consecuencia, tender a trivializar cualquier otro intercambio humano intersubjetivo de compromiso, convirtiendo el cuerpo del ser humano en el lugar de todas las batallas por la exclusiva supervivencia. De este modo, todo acto de lucha, por violento que sea, se convierte en una necesidad justificada de la existencia. La rabia expresada a través de acciones espantosas se convierte en parte de la vida habitual de los "quejosos colectivos". "Cuando una *pérdida* (cursiva mía) 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, p. 46, *On Deaths and Endings*, 2007). Aquí, la *pérdida* comienza con la aniquilación del propio sí-mismo (self).

En otro nivel, la pandemia fue explotada por la industria sanitaria, haciendo de la muerte un negocio para obtener beneficios: se almacenaron cilindros de oxígeno para fabricar escasez en el mercado de COVID y luego se vendieron a precios exorbitantes en el mercado negro. ¿Podrían los elaborados rituales funerarios hindúes en la India (llevados a cabo por los brahmanes/sacerdotes de las castas superiores, que comprenden la limpieza y el vendaje del cuerpo, untándolo con *ghee* para la cremación, seguido de semanas de luto en las que se viste y se come escasamente, antes de ponerle fin con una fiesta comunitaria) que siguen a una muerte, asumir los matices de un esfuerzo inherente hacia una purgación sociocultural y estructural de un orden corrupto? ¿Un orden que dicta subrepticamente una vida fundada en la abnegación y la renuncia provocando posibles tentativas de reparación cultural de su culpa? Tal vez esta culpa cultural comunitaria transmitida de un orden despiadado se transforme en una culpa transgeneracional filial personalizada que durante mucho tiempo mantuvo a las familias unidas en su situación de status quo, pero que ahora se ha roto repentinamente con una cultura de consumo violentamente inquieta y despiadada que es tan fácilmente disponible para la autograti-ficación instantánea del individuo. Esta transición cultural de la solemnidad de los mitos y rituales a la saciedad voraz de los consumidores por la realización placentera instantánea, aunque irónicamente trivial y de ahí su urgencia repetitiva, ejerce una atracción magnética para la época actual.

### **"Una crueldad necesaria" (Mark Borg)**

La India está desgarrada por sus antiguas y violentas antítesis de clase y casta, en las que el dinero actúa como símbolo para adquirir una vida ilusoria de invulnerabilidad. A menudo el dinero actúa como único disfraz para procurarse la dignidad social. Basado en el fundamento confiable de la política de la pobreza, el mercantilismo genera una cierta sensación individualizada de placer y realización de fantasía que sólo el dinero puede comprar. De este modo, incita a una contrafuerza de "re-

producción" de una cultura violenta de entretenimiento exaltado para distracción de la comunidad. Posteriormente, fomenta una cultura de "la práctica de ignorar (disociar) el sufrimiento de los demás, promulgando la crueldad como un enfoque de status quo para vivir, haciéndolo parecer (y a menudo realmente ser) necesario" (Borg, 2007, p. 181). Las ideologías políticas dogmáticas prosperan gracias al refuerzo sistémico y estructural de tales divisiones, promoviendo una "otredad" proyectiva de los estados del sí-mismo colectivos disociados que uno considera más inaceptables. En consecuencia, propaga estructuralmente la "otredad" asesina a través de las divisiones de casta y clase, la discriminación de género y los prejuicios de color.

En esta era tecnológica actual de vigilancia, los seres humanos están 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 cultivo extraordinario de desensibilización y banalización prevalece en la era actual, dando lugar a una réplica "maniquea" (Bohleber, 2003, p. 126) del mundo, acentuando aún más la línea divisoria entre el bien y el mal, amigo y enemigo, segregando al 'otro' del 'nosotros' en última instancia. La escisión se vuelve más aguda y concreta cuando "la defensa maniaca milita contra un sentido de responsabilidad social, ya que defiende precisamente contra la culpa depresiva que, en el modelo kleiniano, conduce a la preocupación reparadora por los demás. Esta defensa se caracteriza por aferrarse a un sentido de omnipotencia, negación de la realidad psíquica, asociado a una huida a la acción en oposición al pensamiento y una identificación proyectiva masiva" (Altman, 2005, p. 330). ¿La pérdida inexplicable de vidas en los últimos dos años en la India provoca tal negación nacional de su debida responsabilidad social, disfrutando de su omnipotencia estatutaria, creando una mayor división dentro de su gente entre ricos y pobres, castas altas y bajas, rural y urbano? La utilidad y la productividad del cuerpo humano son los únicos criterios de su relevancia en esta era mecanizada consumista. Herbert Marcuse sostenía que el ideal del yo colectivo contemporáneo comprende el crecimiento de un extremismo

popular que es impulsado por la fuerza conjunta de la tecnología y una ideología autoritaria. Dijo, "con la devaluación del cuerpo, la vida del cuerpo ya no es la vida real, y la negación de esta vida es el principio más que el fin" (2011, p. 125). Por lo tanto, implicando un comienzo de negación y antítesis de la existencia de las personas comunes que se sumerge en una violencia encubiertamente seductora de un sistema conflictivo, pero fascinante y libertino.

La India, con su historia colonial y otras innumerables invasiones extranjeras, ha sido un campo de batalla de cadáveres y terrenos explosivos que exigieron repetidas reasignaciones políticas de fronteras de estados, ciudades y pueblos. Las continuas dislocaciones y el desarraigo de la comunidad repercutieron en una falta de confianza básica colectiva y una angustia primordial que a menudo se plasmaba en creencias supersticiosas en la vida cotidiana. En 1976, Leo Rangell escribió sobre la alteración de la "base/suelo" ("ground") y el apego a la tierra o al entorno como condición psíquica para el mantenimiento del equilibrio medioambiental y social, que se refleja en la entidad social del ser. Al ser la India esencialmente una tierra agrícola, el suelo tiene aún más importancia para la gente común, que dedica su cuerpo/ser a nutrir la tierra para obtener alimentos y sustento. Cuando ese suelo básico se desintegra, el sí-mismo puede temer su aniquilación junto con él, algo que el pueblo de la India ha encontrado repetidamente en su división política de la tierra a lo largo de los siglos. Es entonces cuando ciertas comunidades que han soportado traumas repetidos a través de guerras, invasiones, política, pobreza, pueden expresar una mayor vulnerabilidad hacia la desconfianza y la división, generando una probable paranoia social generalizada y desilusión interna. El hecho de que la comunidad comparta esta angustia primordial puede, a su vez, contrarrestar la "regresión social" (Volkan, 2002), fomentando la creencia en poderes mágicos que también contienen estas feroces colisiones. Resulta interesante que, al mismo tiempo, se mantenga una cultura exaltada de adoración a las deidades, lo más cercanas a su sentido de Dios, que se popularizan mediante doctrinas canonizadas ortodoxas

de una práctica política violenta de la derecha. Cualquier persona o cosa que no se ajuste a esta doctrina canonizada es tratada como un "cuerpo extraño no asimilado" que necesita ser erradicado sistemáticamente. De este modo, se alimenta un clima electrizado y polarizado de lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, "nosotros" y el "otro". La inculcación del miedo consolida al sujeto para que permanezca cautivo en la posición esquizo-paranoide y se resista a cualquier transformación hacia el estado depresivo.

### **"Sujetos sexuados" (Todd McGowan)**

Todd McGowan se refiere al concepto de "biopoder" de Foucault en su artículo "El sexo en su violencia" (p. 47, 2019), en el que explica el biopoder como aquello que "transforma el terreno de la política de un ámbito público de disputa y contestación en un ámbito biológico que se ocupa de la vida y el cuerpo" (p. 48). Como amplía Foucault, la violencia del biopoder reside en su producción de una "vida desnuda", que es contrarrestada por su producto vital, que es la tecnología. Esta tecnología agita una vida engañosa al crear un sentido mágico de su poder ilusorio que uno intenta desesperadamente imitar y capturar. McGowan explica que el control que ejerce el biopoder sobre la "vida humana desnuda" consiste en introducir la muerte (y el miedo cotidiano a ella) —o, en otras palabras, lo que él denomina "sexuación"— en la vida normal. "El biopoder oculta la naturaleza sexualizada de su violencia. No se dirige a los seres vivos, sino a los 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 la frenética armadura de una brutal danza macabra de cientos de cadáveres que se apilan en sus ríos, ¿está el superyo nacional indio, su práctica política y administración, enmascarando la vida cotidiana con una necrocultura destacada, haciendo de la muerte y la morbilidad un elemento casual y mundano de la existencia básica envuelta en ocios y entretenimien-

tos diarios a través de un cautiverio de consumo popular? Gobernado por el principio del placer, y haciendo del entretenimiento la encarnación dominante de la existencia, se fomenta que el yo prevalezca sobre el principio de realidad de una manera sistémica y estructural que sigilosamente establece una existencia "sexuada" para su humanidad. La transformación de las vidas humanas en "sujetos sexuados" se inicia desde la infancia con la propagación de un impulso sistémico de entretenimiento de masas programado incluso en la esfera básica de la educación. Se inculca un entretenimiento que carece de todo enriquecimiento catártico de la evolución afectiva o cognitiva del sí-mismo/el yo. El barrido totalitario de todo ejercicio intelectual se cubre con las emociones milagrosas e insólitas de un mundo automatizado de entretenimiento mágico.

### **La mujer repudiada**

India siempre ha sancionado la prevalencia de la filosofía oriental de la mente/alma sobre el cuerpo y la existencia material. Uno se pregunta si estas predilecciones metafísicas podrían ser también una probable construcción cultural de defensa sublimada contra la antigua privación económica estructural elaborada sociopolíticamente. A lo largo de los años, la India ha sido testigo de una subyugación sistémica de la subjetividad femenina junto con su sistema de castas. Los tabúes menstruales de limpiar periódicamente los cuerpos "sucios" de las mujeres reafirmaron el mito de la abyección de las mujeres, instalando en ellas el "miedo a la deshonra". "La suciedad, pues, nunca es un hecho único, 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 ordenar implica el rechazo de elementos inapropiados" (Mary Douglas, 1984, p. 35). Así pues, una construcción metódica de un orden patriarcal brutal que establece a la mujer como el "otro marginado" que hay que eliminar, cuya entidad física sólo tiene valor como "mo-



tor de reproducción" o como "objeto de entretenimiento", envolviendo tanto la maternidad como la sexualidad femenina con enunciados perversos y sexuados.

¿Se convierte el cuerpo/entidad de la mujer en el "objeto transicional" entre dos familias, uniendo hogares para que otros residan, prosperen, renunciando a su propio sentido de pertenencia? ¿El cuerpo de la mujer, se convierte en el sitio simbólico vacilante de esa construcción del hogar de otros, una fuente de la que alimentarse? En ese contexto, ¿su cuerpo está destinado solo para el alimento de otros —un vínculo probable con la transformación cultural en la India de la sexualidad corporal de la mujer en una deificación de la maternidad que proporciona sustento? ¿Es a través de la maternidad como busca indirectamente la reivindicación de su sexualidad? ¿Dónde busca alimento para su sí-mismo, qué sucede con sus deseos corporales, placeres?" (Basak, 2021)

## **Viñeta clínica**

Bijaya creció en un pueblo de Bangladesh en el seno de una familia colectiva<sup>1</sup>. Comparativamente, su casa era más pequeña en tamaño, con dos habitaciones que se utilizaban para todo (comer, recibir invitados, dormir), una cocina y un largo pasillo-balcón donde ella y sus hermanos estudiaban por las tardes y dormían por las noches. La casa no tenía espacio suficiente para ningún baño. Las mujeres se levantaban al amanecer para defecar al aire libre y bañarse en el estanque cercano. Bijaya hacía lo mismo para prepararse para ir a la escuela. Se sentía muy avergonzada. Su sensación de indignación de sí aumentó cuando empezó a menstruar. Limpiar su cuerpo durante ese periodo se convirtió en una tarea vergonzosa para ella. Nunca invitaba a ninguna de sus amigas o profesoras a casa porque no tenía baño. Esta situación continuó hasta que Bijaya estaba en

---

<sup>1</sup> Familia colectiva: "joint family": (especialmente en la India) una familia extensa, compuesta normalmente por tres o más generaciones y sus cónyuges, que viven juntos como un solo hogar.

la escuela secundaria, cuando finalmente la familia consiguió construir un baño básico cerrado en el patio de la casa, momento en el que ella estaba casi a punto de dejar su pueblo para irse a la India para estudiar una carrera.

Bijaya terminó sus estudios de posgrado en la India y consiguió un trabajo como profesora en una escuela de Bengala. Vivía en un albergue para mujeres trabajadoras con una habitación y un baño adjunto para ella. Se sentía muy feliz de poder tener por fin un baño cerrado, y todo para ella sola. Incluso aceptó pagar un suplemento para tener su propio baño. Fue como un gran logro para ella: decoró y limpió su baño con mucho cuidado, tal vez una forma simbólica de cuidar y adornar sus "partes íntimas", que tantos problemas y vergüenzas le causaron desde niña. Disfrutaba de su intimidad en su propio baño. Aunque los logros de su vida hasta entonces habían sido bastante encomiables, su sentimiento de inferioridad era enorme. Se sentía muy triste, inferior y no aceptada. Encontraba que el color de su piel era muy oscuro, su inglés no era lo bastante bueno, sus modales no eran pulidos, su situación económica era precaria —todo ello le afectó aún más al llegar a la India, su nuevo y segundo hogar, construido con su propia capacidad—.

### *Un sueño recurrente que tuvo cuando vivía en la India*

Su profesor favorito de la universidad en la India iba a visitarla en su pueblo. Estaba muy emocionada de que un profesor tan renombrado visitara su casa en un pueblo tan pequeño. Era un gran honor para ella y su familia. Invitó a sus respetables vecinos a su casa para conocerle. Preparó el té para su profesor con mucho cuidado. Pero empezó a temblar desesperadamente cuando extendió la mano con la taza de té para él. Se avergonzaba de su mano oscura, él vería lo sucia que estaba. Además, sabía que en el momento en que él tomara el té, luego tendría que ir al baño. Y entonces él también sabría lo pobre que era ella, que nunca había tenido un baño en su casa. Quería enterrarse. Y en ese mismo momento se despertaba de su sueño con una angustia feroz, como si el temblor de su mano se hubiera apoderado de todo su cuerpo.

La emoción de que su profesor favorito fuera a su casa y la penetrante vergüenza con su cuerpo, queriendo enterrarse a sí misma, pueden haber encendido juntas su temblor corporal (podría ser un movimiento corporal rítmico inconsciente en estado de excitación sexual, mientras que al mismo tiempo la vergüenza enterrada de años encuentra una salida somática frenética). Despertar de su sueño después de querer en su sueño "enterrarse" fue quizás su angustia interior por despertar la vida y reclamarla. Otras asociaciones de sus manos "oscuras y sucias" se referían a su agonía infantil cuando utilizaba la 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 su terrible vergüenza. Su deseo inconsciente de acercarse a él con su mano, donde la la taza de té actuaba como objeto transicional que la conectaba a él, podría inflamar su arraigado "miedo interno a la suciedad" junto con su excitación, provocando esa feroz ambivalencia y angustia en su sueño. Tal vez la taza de té también actuaba como puente entre su vida rural y urbana en los dos países diferentes, intentando resolver su conflicto interno a través de su ciclo recurrente.

"La negación del núcleo fundamental de un ser, que es su sí-mismo (incluido 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 la disociación entre el sí-mismo y el cuerpo, haciendo que el auto-control (self-agency) sea un reclamo inmensamente difícil. Esta posición coercitiva encubierta y cultural depresiva que se ofrece a las mujeres en la India como una consecuencia "natural" de la negación fundamental, el abandono, de su sí-mismo primario por su propio superyo (los padres, así como la sociedad), la deja con un vacío sin fondo, una herida narcisista insondable de por vida. "El negro siniestro de la depresión, que podemos relacionar legítimamente con el odio que observamos en el psicoanálisis de los sujetos deprimidos, es sólo un producto secundario, una consecuencia más que una causa, de una angustia 'en blanco' que expresa una pérdida que ha sido experimentada a nivel narcisista" (Green, p. 146, 1986).

Esta posición depresiva culturalmente insinuada y socialmente aplaudida en la India para las mujeres suele explicar una depresión clínica profunda, y no la posición depresiva kleiniana, que puede conducir posteriormente a una decalectización masiva en el 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 juego con su cualidad de decalectización, se convierte en una autoviolencia internalizada que se transmite, luego, al niño de manera privativa a través de su pasividad. A menudo, el cariño puede actuar como un disfraz para la contraproducción de la investidura de angustia que encubre el amor.

En el contexto indio, la mayoría de las veces la aniquilación de la subjetividad de la mujer puede afectar severamente su capacidad de mentalización, paralizándola de su vitalidad o de experimentar placer, haciendo del "placer de simplemente estar viva" en un acto prohibido y punible. En este contexto, la culpa en la mujer suele actuar como mecanismo cohesivo fundacional del sí-mismo en sus relaciones primarias. Culpa que no conduce necesariamente a intentos reparatorios, sino que suscita hostilidad hacia el sí-mismo que conduce a la culpa persecutoria. Este complejo contorno psíquico se comunica ulteriormente al niño, haciendo probables disociaciones afectivas incoherentes en su configuración intersubjetiva, intrapsíquica. El amor del sujeto puede quedar cautivado en su compromiso con la madre emocionalmente indisponible, dificultando su autoindividuación y autonomía, así como afectando su capacidad yoica para llorar pérdidas significativas. Como si un potente estado ambivalente que retuerce la vulnerabilidad, y una posición melancólica venidera desde la infancia, quedaran enredados con la culpa persecutoria como apego psíquico por el vacío creado por la simbólicamente "madre muerta".

## **Viñeta clínica**

Anita acudió a terapia a la edad de 32 años, casada desde hacía 7 años y con una hija de 5 años. Cuando vino a terapia estaba

embarazada de 2 meses de su segundo hijo. Llevaba 10 años trabajando en una organización del sector social para la defensa de los derechos del niño y el empoderamiento de la mujer. Su autoconciencia era alta, así que cuando vino expresó claramente: "mi familia tiene problemas, lo que me está convirtiendo cada vez más en una persona muy enfadada. Creo que tengo problemas de ira, igual que mi padre, al que odio. Él no existe para mí. Pero lo que realmente me molesta es mi madre: últimamente me enfado mucho con ella, a veces no la soporto. Sin embargo, si me preguntas, quiero mucho a mi madre", se le llenaron los ojos de lágrimas al decir esto.

Está claro que su sentido de la familia a la que pertenecía era su familia de origen, aunque tenía su propia familia e hijos. Odiaba a su padre desde que descubrió (a la edad de 12/13 años) que había abusado sexualmente de su prima (la hija de su tía materna, a la que estaba muy unida). Su duda inmediata era si él también había abusado de ella, pero no lo recordaba, aunque tampoco podía descartarlo por completo. No sabía por qué, pero siempre se sintió incómoda con él desde la infancia. Y esta ambigüedad la perturbaba profundamente, desordenaba sus procesos cognitivo-afectivos. No era sólo su ira lo que le daba miedo y evitaba, sino que también evitaba cualquier contacto corporal con él. Por ejemplo, recordaba que, cuando iba sentada en la parte trasera de su bicicleta de camino al colegio, se sujetaba conscientemente para no apoyarse en él. No le gustaba la forma en que su padre miraba a las alumnas y a sus madres. Le parecía un *ganda-log* (hombre malo). Durante toda su vida escolar nunca invitó a ninguna de sus amigas a casa, por miedo a que su padre se les insinuara. Miraba a los padres de sus amigas y deseaba que el suyo fuera como el de ellas, alguien con quien pudiera sentirse segura y orgullosa. Pero se avergonzaba de su padre. Nunca pudo contarle nada de esto a su madre. Internamente se sentía muy enfadada con ella, como si su madre al no saber nada de esto, fuera una aliada de su padre. Tal vez este silencio compartido con respecto a este tema era también el punto interno inconsciente de conexión, identificación y enfado de Anita con su madre.

A veces, Anita entendía que veía a su marido con la misma desconfianza y el mismo 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 marido y a su hija jugando juntos se sentía perturbada, dudando de él o sintiendo celos de su propia hija —quizás un estímulo inconsciente a su deseado intercambio padre-hija—. O es que en su inconsciente había insinuaciones sexuales inaceptables que se veían estimuladas por el pensamiento de la transgresión sexual de su padre con la que ella no podía lidiar. Tal vez eso aumentó su odio contra sus padres, su propia rabia, que se introyectó y reprodujo en su propia dinámica familiar. ¿Estos estímulos sexuales inconscientes se sumaron a su sentimiento de culpa y la hicieron volverse sobreprotectora con su madre? Pero no quería que su propia familia fuera una réplica de la "perversión" y la ambivalencia con las que creció, de ahí que buscara una terapia.

Anita utilizaba formas creativas y humorísticas de disociar el dolor y la humillación que sentía por su familia en representaciones que eran un patrón habitual en las sesiones. Por ejemplo, anunciaba: "Señora, le presento a mi padre, empresario de profesión y pedófilo por pasión", y a continuación rompía en una carcajada hilarante, quizá un esfuerzo maniaco para defenderse de los impactantes paralelismos. En otra ocasión, mientras hablaba de la crueldad de su madre hacia ella y de la devoción de una esposa por su marido, estalló: "¿has visto alguna vez a una madre que sea una 'pedófila-pujari' (sacerdote), que adore a mi padre? A lo mejor no quiere renunciar a su prestigioso estatus de pujari". (Anita ironizaba sobre el "poderoso estatus" de su madre ante la realidad tan humillante en la que vivía, poco consciente de su propia crueldad contra su madre).

Anita se preguntaba a menudo si era por dinero que su madre no tenía más remedio que quedarse con su padre; por eso, gran parte de su vida Anita intentó ganar mucho dinero y ahorrar todo lo que pudiera para poder "salvar" algún día a su madre. Lamentablemente, la niña-Anita que realmente necesitaba ser salvada se perdió en la negación e indiferencia de su madre, y en su propia fantasía de convertirse en la salvadora de su madre. Una fan-

tasía basada en la introyección de su madre, que inconscientemente transformaba sus propios sentimientos dolorosos en ataques contra-agresivos a su objeto común, el padre, el objeto fálico siempre omnipresente alrededor del cual ella tenía sus propias fantasías reprimidas. Mientras que la imago materna indiferente seguía residiendo de forma silenciosa e intrusiva en su intrapsíquico, que era su línea de apego con su madre. Como dice Chodorow, "el objeto materno-devenido-sujeto" (*maternal object-become-subject*) es un sujeto negador. "Este sujeto castrado y negador se convierte, como resultado de procesos identificatorios, en parte del self de la niña, incluso cuando la madre-como-objeto (*mother-as-objet*) permanece interpersonal e intrapsíquicamente, un objeto de amor y odio ambivalente" (Chodorow, 1974, p.16). La esperanza era que Anita voluntariamente quería participar en la terapia para entender su dolor, su amor, y la rabia contra su madre; mientras desentraña lo que realmente pasó con ella en relación a su padre, todo eso que la estaba quemando a ella y a su propia familia durante años.

## **La India posterior a la independencia y un violento imaginario femenino**

Es posible que la época colonizada de la India encontrara un sentido colectivo a su vida a través de su apego a la realidad tangible de la madre patria. El lugar de la "madre patria", su cuerpo simbólico, tenía un significado psíquico profundamente arraigado para aquella generación. La construcción de un glorioso espíritu nacional puede haber actuado como una defensa colectiva maniaca, que se adaptaba a la llamada del tiempo, contra una probable ambivalencia personal que sacudía el suelo<sup>2</sup> en su órbita filial, la presencia de una "madre muerta" en la vida privada. Con la independencia de la India, su generación perdió el compromiso colectivo con la madre patria. En la era posterior a la independencia, se invirtió posteriormente en una pasión frenética similar, popularizando una cultura ardiente de

---

<sup>2</sup> *Ground*: suelo/base/fundamento. (N. del T.)

adoración de ídolos de diosas, que sustituyó a la anterior alma abstracta y su arnés espiritual en la filosofía religiosa. Una creciente exaltación religiosa politizada y externalizada que se hizo eco de una violenta raza de "devotos sexuados" que sustituyó al apasionado ejército de cadetes de la era nacionalista.

Temiendo la muerte del sí-mismo, el sujeto puede buscar a menudo medios externalizados para la vitalidad psíquica, ya sea a través de una devoción violenta, de la hipersexualidad o de acciones emocionantes. Sistematizar la alabanza religiosa en consonancia con la virilidad patriarcal se convirtió en el compromiso colectivo indio posterior a la independencia hacia la diosa-madre, lo que provocó una mayor escisión entre el cuerpo real de la mujer y su imaginación cultural proyectada de la diosa-madre ideal. Una frenética necesidad compulsiva de imaginar para compensar el vacío del cuerpo real de la mujer. De este modo, el cuerpo de carne y hueso de la mujer real, su feminidad, su sexualidad, su subjetividad, se convirtieron en el "otro culminante" (*culminating other*) que había que atacar, una "phalacia/falacia" política que sustituyó convenientemente al "viejo enemigo colonial extranjero" del pasado por esta nueva mujer emergente de la India. Había que erradicarla como a un cuerpo extraño o "purificarla" y modificarla para que se pareciera a la diosa venerada. El aumento de la violencia brutal contra las mujeres en la India, sus mujeres independientes, lesbianas, trans, tanto en espacios urbanos como rurales, desentraña la dicotomía de una horrorosa idolatría devoradora 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 culturo-religioso de la India, aplaudido por su ideología fálica y su política de derechas.

Traducción de Lucio Pagliaro





## Referencias

- 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, Nancy J. (1974); *Femininities Masculinities Sexualities – Freud & Beyond*. Pub. Free Asso. Bks. Lond.
- Douglas, M. (1966): *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. Ark Paperbacks. Lond. NY. (1984)
- Green, A. (1986) – The Dead Mother in *On Private Madness* Pub. Karnac Books, Lond. & NY. pp.142-173. 2005.
- Marcuse, h. (2011). *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation* (2011) – Collected Paper of Herbert Marcuse Vol. V. Ed. Douglas Kellner & Clayton Pierce. Pub: Routledge Lond. & NY.
- McGowan, T. (2019): The sex in their violence: eroticizing biopower, in *On Psychoanalysis and Violence* – Ed. Vanessa Sinclair & Manya Steinkoler. Pub. Routledge Lond. & NY. pp.47-59.
- Perelberg, Rosine J. (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 Lond. & NY. & Inst. of Psychoanalysis, Lond.
- 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.
- Volkan, Vamik D. (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 Lond. & NY. pp.42-59.