

## Necropolítica y psicoanálisis: una oportunidad de actualización

Carla Rodrigues, profesora de Filosofía (UFRJ).

Necropolítica o necropoder es un concepto forjado por el filósofo Achille Mbembe a partir de sus lecturas, las cuales articulan el modo en que Michel Foucault pensó la relación entre biopolítica y racismo de Estado y su propia percepción respecto de la raza como forma de segregación construida social y políticamente a partir de un fundamento dado como biológico. Se trata de un desarrollo de aquello que Foucault había comenzado a plantear en sus cursos de 1970 (En defensa de la sociedad; Seguridad, territorio, población; El nacimiento de la biopolítica) a los efectos de pensar las transformaciones de las formas de poder, desde los estados soberanos hasta los estados modernos. En lo que él llama poder soberano, le corresponde al gobernante ejercer su poder a partir del axioma “hacer morir, dejar vivir” siendo las ejecuciones y las muertes instrumentos de confirmación del poder. Ya en los estados modernos, se establecerá un conjunto de parámetros para cuantificar y controlar la vida, lo que lleva a Foucault a invertir el axioma: “hacer vivir, dejar morir”, aludiendo al modo de gobierno y gestión de la población gobernada. Esta gestión se sostendría en los mecanismos de control e incremento de la vida, siendo el “dejar morir” la señal de que este tipo de gestión depende, para funcionar, de la discriminación entre las vidas que serán objeto de las políticas de protección y aquellas que serán relegadas al abandono, al “dejar morir”; es decir, una justificada distribución de recursos volcados a las formas de vida consideradas más viables. Cuando Mbembe retoma los argumentos de Foucault, lo hace también agregando la idea de que la biopolítica como gestión de la vida y de la muerte sería insuficiente para pensar la pura gestión de muerte de las sociedades coloniales y pos coloniales, aquellas en las que el racismo justifica al Estado asesino que Foucault había descrito, pero en las que se sustrae del Estado el monopolio de la violencia racista. Se trata, argumento yo, de “hacer morir y dejar morir”, otro modo de decir que la necropolítica es una pura gestión de la muerte de aquellos que no son vistos como vida viable en las sociedades contemporáneas, vidas que serán gestionadas como excedente, en zonas de exclusión, para usar la expresión de Mbembe.

Con esta presentación abreviada, intento situar qué uso haré del término “necropolítica”, el cual, dada su amplia diseminación y múltiples aplicaciones, cobró una polisemia que exige que se lo circunscriba. A la vez, al tomar como punto de partida esta

breve presentación, abro la posibilidad de comenzar a entramar posibles relaciones con este concepto que, aunque exterior a los conceptos del psicoanálisis, puede operar en él, funcionar y, más aún, interrogar algunos de sus presupuestos. Mbembe es un autor cuyo pensamiento puede ser clasificado dentro del campo de los estudios pos coloniales o decoloniales, con influencia de la filosofía francesa -el ya mencionado Foucault, pero también Jacques Derrida- y fuertemente influenciado por la obra del psiquiatra martinicano Frantz Fanon, autor ineludible en diversos frentes. En lo que respecta al racismo, la crítica de la violencia colonial y sus efectos sobre la formación subjetiva, Fanon es una de las fuentes fundamentales para la elaboración teórica de Mbembe. De este modo si, tal como argumenté, la necropolítica es un concepto exterior al psicoanálisis, no deja, sin embargo, de dialogar con él, en la medida en que se refiere a la producción de formas de vida condenadas a la no existencia. Dicho de otro modo, es como si el concepto de necropolítica pudiera interpelar a la teoría psicoanalítica y dirigirle una pregunta, que yo formularía de este modo: “¿cómo escuchar sujetos cuyas formas de vida están condenadas al mero estatuto de objeto y de lo abyecto?”

¿Es válida esa pregunta? Para continuar necesito tomarla como una cuestión contingente y necesaria, que se suma a los innumerables esfuerzos del psicoanálisis por dejarse tocar por aquel que no puede presentarse en sus consultorios, pero que se manifiesta en otros espacios menos privados: calles, plazas, espacios comunitarios, colectivos, instituciones de salud pública, entre otros. Cada uno de esos lugares funcionaría como instrumento de ruptura con la lógica de la clínica, la cual, al volcarse hacia el llamado “neurótico normal”, se pone a escuchar a aquel/ella para quien ya existe una puerta abierta a la constitución de una subjetividad. Aún dividido entre posiciones de sujeto y objeto o entre demanda y deseo, el/la “neurótico/a normal” tiene que verse con la norma social y, por tanto, también con la invención de su propia norma sexual.

Si tomo la pregunta como válida, puedo entonces traer de Fanon el relato de un pasaje clásico de su *Piel negra, máscaras blancas*, cuando se descubre a sí mismo como negro ante los ojos de una niña, a quien escucha decir:

“¡Mamá, mirá el negro! Me da miedo”.

El fragmento ha sido citado como parte de una escena paradigmática de aquello que describí antes como “vidas condenadas a la no existencia”, en la medida en que la mirada que la niña dirige a Fanon hace que él sienta y perciba cómo su propia vida se mueve hacia el campo de la abyección. El color de su piel es visto como el elemento inmanente que pasa a circunscribir sus posibilidades de ser inteligible en la vida social

francesa de mediados del siglo XX. Es importante destacar el momento en que Fanon está escribiendo, un período histórico en el que el proyecto tardío de la colonización francesa -que se establece en el siglo XIX, cuando muchas de las antiguas colonias de la península ibérica y del imperio británico ya se habían independizado- está en crisis, atrayendo principalmente a París inmigrantes de las antiguas colonias africanas. Fanon, nacido en Martinica, se había radicado en Argelia, donde practicaba la psiquiatría y escuchaba los efectos del racismo sobre los cuerpos de las personas racializadas.

La filósofa Judith Butler, por su parte, recurre a Fanon y Mbembe para señalar lo que ella considera insuficiente del concepto de biopolítica al hacer la crítica de la violencia colonial y neocolonial empleada por el Estado en la fase actual del capitalismo. Si hasta un cierto momento Butler seguía alineada a Foucault, adoptando el concepto de biopolítica en su crítica a la racionalidad neoliberal y a sus modos de segregación, a partir del encuentro con el pensamiento de Mbembe, pasa a remitirse a la noción de necropolítica para la comprensión de cómo esas vidas sin derecho a la existencia están condenadas a vivir en “un vasto *continuum* de duelo”, argumento planteado en su libro más reciente, *La fuerza de la no-violencia* (Boitempo, 2021).

Recurro, una vez más, a una pregunta: ¿es válido el argumento de Butler? Necesito, nuevamente, para continuar, tomarlo como contingente y necesario para pensar lo que el psicoanálisis -en la teoría y en la práctica- puede hacer con los efectos de eso que la filósofa conceptualiza como “*continuum* de duelo”. Son sujetos/as en duelo por la imposibilidad de que sus vidas sean reconocidas como existentes. Se trata de una pérdida de sí, aquí en el sentido material más agudo de la misma. O, en los términos de Mbembe: “la condición de esclavo resulta en una triple pérdida: pérdida de un ‘hogar’, pérdida de derechos sobre el propio cuerpo y pérdida de un estatuto político”. Si eso vale para las formas de esclavitud en las plantaciones, no es menos válido para las formas contemporáneas de violencia racial y colonial, en las que imperan aún la aprensión, demarcación y afirmación del control físico y geográfico sobre ciertos cuerpos. Si los efectos del racismo enfrentado por Fanon estaban relacionados con el ser “hecho” negro por la mirada de la niña, hoy, en lo cotidiano de la violencia brasileña, lo que “hace” de alguien un negro es el arma del policía que lo extermina.

A los conceptos metapsicológicos con los que opera la teoría psicoanalítica sería necesario sumar estas nociones provenientes de otras áreas. Lo cual es otra forma de decir que el psicoanálisis puede ser tanto más potente cuanto más abierto esté a pensar con (y contra, si fuera el caso) la filosofía, los estudios pos coloniales, la teoría feminista

y el pensamiento *queer*, entre tantos otros. En ese sentido, el concepto de necropolítica tal vez pueda contribuir a una actualización del psicoanálisis, a un “*aggiornamento*”. Recordemos que el psicoanalista Jacques Lacan, en lo que fue conocido como “Discurso de Roma”, proferido en 1953, hacía el llamado a un “retorno a Freud”; otro modo de decir que el psicoanálisis corría el riesgo de desaparecer si abandonaba sus conceptos fundamentales. Hoy en día, pasados casi 70 años de aquello, quizás sea posible decir justamente lo contrario: que el psicoanálisis corre riesgo toda vez que pretende ignorar conceptos fundamentales desarrollados fuera de su campo.

El concepto de necropolítica de Mbembe pretende dar un paso más allá de la biopolítica foucaultiana y sus múltiples desarrollos. En su posible articulación con el psicoanálisis, la necropolítica puede ser una llave de inteligibilidad para hacer una crítica aún más radical a la soberanía, aquí entendida como “la capacidad de definir quién importa y quien no importa, quién es ‘descartable’ y quién no lo es” (p.41). ¿Qué significa, desde el punto de vista de aquel que entra en el lenguaje, estar desde siempre en la posición de quien es descartable?” ¿Cómo acercarse a ese sujeto al encuentro con las derivas de su propio deseo? Son esas las preguntas que el concepto de necropolítica puede presentarle a la teoría psicoanalítica, que una vez más se confrontará con la necesidad de considerar, en la clínica, la materialidad de los/las sujetos/as a los que se pretende escuchar. E incluyo aquí en esta materialidad la agudización de las condiciones de precariedad de la vida material que la racionalidad neoliberal ha impuesto a una cantidad cada vez mayor de individuos; lo que Mbembe llamo “devenir-negro” del mundo, noción que puede ser comprendida como correlacionada con el concepto de necropolítica.

En una sociedad colonial como la brasileña, en la que el racismo funciona, como ha sido tan bien diagnosticado por Lélia Gonzalez, atravesado por el concepto freudiano de desmentida -cada vez que repetimos la frase “yo no soy racista” seguimos afirmando la presencia constante del racismo entre nosotros-, el “devenir-negro” del mundo fue la forma que Mbembe encontró para decir que lo más propio de las formas de exploración de la racionalidad neoliberal contemporánea es volver a las formas de exploración y esclavización de la primera fase de acumulación primitiva del capital. La idea de que el devenir está en el pasado -yo agregaría, en un pasado lejano y no elaborado- también se puede articular con la práctica del psicoanálisis y su noción de tiempo lógico. Es decir, si el inconsciente es atemporal, podemos pensar entonces que el pasado colonial esclavista que nos constituye, se actualiza en las formas de necropolítica, aquí entendida como mecanismos cotidianos de gestión de la muerte.

Si esto es así, estamos describiendo una estructura de repetición, cuya elaboración depende de la capacidad de recordar. La necropolítica, entonces, quizás pueda aportar al psicoanálisis la memoria del trauma colonial, esclavista y genocida, que está en el origen de la formación de la sociedad brasileña, donde cada sujeto carga, en forma más o menos presente, las marcas, más o menos reprimidas de una violencia originaria todavía por ser escuchada, todavía por ser interpretada, todavía por ser analizada en toda su pulsión de muerte.

### Necropolítica-una historia

La primera vez que tomé contacto con el concepto de necropolítica fue en el 2015, cuando estaba trabajando en la traducción de *Marcos de guerra*, un libro que Judith Butler había publicado en el 2009, donde menciona el concepto y su autor, Achille Mbembe, por primera vez. El texto original de éste autor había sido publicado en 2003, en la revista *Public Culture*, pero yo no lo había leído aún. Sin embargo, en cuanto encontré la indicación en la referencia de Butler, fui a investigar y, de allí en más, tuve un encuentro importante con la obra de Mbembe, autor al que me he dedicado a leer desde entonces. A medida que avanzaba en mis investigaciones con respecto a los temas del duelo, del derecho al duelo y la condición de “duelable”, tal como son formuladas por Butler, iba ganando más relevancia en mi investigación el concepto de necropolítica.

La condición de “duelable” era una cuestión que me interesaba y parecía importante para pensar su relación con nuestra condición de sociedad colonial. Es decir, ¿valdría menos la vida en las sociedades coloniales? ¿Explicaría ello la naturalización de la violencia y, en consecuencia, de la muerte en las mismas? No creo tener respuesta para esa pregunta, pero un acontecimiento en la historia de mi vida me hizo pensar en una hipótesis a modo de respuesta.

El acontecimiento fue el descubrimiento de dos documentos: el certificado de nacimiento de mi abuelo paterno, quien nació en un pequeño pueblo al norte de Lisboa, en Portugal; y el registro de su llegada a Brasil como inmigrante, en 1900, a sus casi 20 años. Como resultado del hallazgo de esos documentos obtuve la ciudadanía portuguesa. Ciudadanía, un derecho que me llega por la comprobación de una historia,

al mismo tiempo histórica y familiar. Esos documentos me hicieron pensar en una cuestión que era invisible para mí: el hecho de que las personas negras no pueden recuperar sus documentos, por lo cual tienen vidas sin rastros, sin lastre y, por lo tanto, sin valor, matables.

Es decir, una de las cosas que nos hace ser separados entre “vivibles” y “matables” es nuestro origen. Aquí recuerdo el ejemplo que Jean Hyppolite usaba para explicar la *Aufhebung* hegeliana. Nuestra primera *Aufhebung* -ese término que pretende indicar dos movimientos aparentemente contrarios al mismo tiempo, el de conservación y el de superación- es la emisión de un certificado de nacimiento, donde algo se escribe sobre el sujeto: nombre, filiación, sexo, lugar de nacimiento. Lo que se cuenta allí es una historia de pertenencia -a una familia, a un lugar- que resultará en derechos, de ciudadanía, de herencia, etc. Continuando con ese ejemplo, el certificado de defunción también escribiría algo sobre el sujeto: el tiempo de su vida, el motivo de su muerte, etc. El blanco de la necropolítica, justamente, son aquellas personas cuyas existencias todavía no llegaron a ser reconocidas; personas que están expuestas a la muerte porque no llegaron a tener derecho a vivir. Eso me ayudó a pensar en el exterminio de jóvenes negros por parte de la policía, por ejemplo.

Pero sobre todo, me hizo pensar en una cuestión clínica: si tuvo efectos clínicos para mí encontrar un rastro de mi abuelo paterno, algo que se escribió sobre él, ¿cómo escuchar en la clínica a pacientes que no pueden localizar ese pasado porque éste les fue arrancado por la violencia colonial? ¿Cómo pensar una clínica del “nombre del padre” si los nombres están prohibidos por la historia? ¿Qué hacer con esa diferencia forcluida en una sociedad colonial? Para algunos, doble ciudadanía, entendida aquí como un derecho de origen; para otros, ninguna ciudadanía, entendida aquí como violencia de origen.

Hoy, más de dos años después de la muerte de mi padre, creo que lo más simbólico que heredé de él fue la ciudadanía portuguesa, la cual produjo una duplicidad, una doble ciudadanía que me dice que el lugar sólo se dice en plural, los lugares.