

Las distorsiones del espejo. Una lectura comparativa de la psicología de las multitudes en Argentina y Brasil.

Alejandra Mailhe.

Cita:

Alejandra Mailhe (2012). *Las distorsiones del espejo. Una lectura comparativa de la psicología de las multitudes en Argentina y Brasil. VII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-097/95>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Las distorsiones del espejo

Una lectura comparativa de la psicología de las multitudes en Argentina y Brasil

Alejandra Mailhe (UNLP / CONICET)

¿Cómo se articulan histeria individual y sugestión colectiva, en el positivismo de entresiglos? ¿En qué elementos puede leerse la inflexión local de las teorías de la psicología de las masas y de la histeria? Y en particular, ¿qué diferencias pueden establecerse entre los positivismos de Argentina y de Brasil, en su aprehensión de la irracionalidad colectiva, teniendo en cuenta que, a partir de marcos teóricos centrales semejantes, operan con masas populares marcadamente divergentes, dado el contraste entre el éxito del "aluvión inmigratorio" en Argentina, y la fuerte gravitación del componente negro en Brasil, definido por el racialismo como un escollo retrógrado...?

Nuestra ponencia aborda, en términos comparativos, algunos ensayos de Ramos Mejía, Ingenieros y Nina Rodrigues, referidos a la irracionalidad individual y de masas, para explorar los vínculos entre histeria y "estado de multitud" en los positivismos de Argentina y Brasil, y especialmente en la zona de contacto entre los discursos (aun no autonomizados) de la psiquiatría y la sociología. Apunta a reconstruir la gradación etnocéntrica que organiza la irracionalidad colectiva (entre indígenas, negros, mestizos e inmigrantes, en las fronteras de la nación y en el interior de las grandes ciudades), desde el punto de vista de la óptica letrada, subrayando el diagnóstico sobre el predominio de la irracionalidad religiosa entre los sectores populares brasileños, como síntoma de su preocupante inmadurez política.

A fines del siglo XIX, el centro de las consideraciones científicas sobre la psicología de las masas se vincula con el debate sobre la hipnosis en la psiquiatría francesa de las escuelas de Charcot en la Salpêtrière y de Bernheim en Nancy. Entre ambas escuelas se despliega una profunda rivalidad por definir el alcance psíquico y social de la sugestión hipnótica: si para Charcot la hipnosis solo es posible entre individuos patológicos, Bernheim producen una importante ampliación del concepto de "sugestión", despatologizándolo para aplicarlo a los campos del arte, la política, la propaganda y la pedagogía, con consecuencias sociológicas significativas.

En la América Latina de fines del siglo XIX, la psiquiatría y la criminología (en un proceso incipiente de separación como disciplinas autónomas) reciben de manera particular este entrecruzamiento entre psicología individual y colectiva, y específicamente entre histeria y sugestión de masas (además de las tesis criminológicas más biologicistas de la escuela italiana encabezada por Lombroso, amalgamadas con las tesis más psico-sociales de la escuela francesa de Lacassagne, entre otras). Esa recepción heterodoxa da cuenta de la condición periférica de las elites locales frente a las europeas, y de la necesidad, de las primeras, de legitimar la dominación social y simbólica ejercida sobre los grupos subalternos locales.

El haz de problemas teóricos vinculados a la sugestión individual y colectiva es particularmente relevante en contextos como el de la Argentina “aluvional” o del Brasil post-abolición, donde las elites intelectuales tienden a observar con temor la emergencia de las masas, pensadas como un nuevo objeto de estudio sesgado por un alto nivel de “sugestionabilidad”, exigiendo vigilancia clasificación y disciplinamiento constantes.

Sin embargo, la recepción de teorías centrales no es homogénea en los contextos de Argentina y Brasil. Por un lado, porque existen diferencias entre ambos campos intelectuales: la centralidad que adquieren la psiquiatría y criminología argentinas (perceptible en la fuerza aglutinadora de la revista *Archivos de criminología y psiquiatría* como espacio de consagración transnacional) contrasta con la condición periférica de estas disciplinas en Brasil. Desde el punto de vista de las diferencias teóricas, entre otros rasgos, los matices psico-sociales presentes en los textos argentinos contrastan con el mayor peso dado a las determinaciones biológicas en la teoría de Nina Rodrigues, afín al racialismo hegemónico post-abolicinista; además, el reconocimiento de la sugestionabilidad de las masas en la tesis de Ingenieros contrasta con la -más radical- patologización del colectivo popular, en el enfoque de Nina Rodrigues, dando cuenta de diferencias ideológicas entre los autores, aunque sobre una plataforma elitista compartida.

Todo un amplio conjunto de problemas sociales pueden verse moldeados a partir de esa convergencia entre sugestión individual y colectiva: desde la perturbadora irrupción de los fanatismos políticos vinculados al anarquismo (que avivan el fantasma de la locura colectiva en los estallidos revolucionarios), o los focos de histeria y sugestión que anidan escandalosamente en el seno de las grandes ciudades en proceso de modernización, hasta las diversas manifestaciones culturales de la histeria en el pasado de Occidente, o las epidemias colectivas (en las que el éxtasis o las contorsiones

“demoníacas” se expanden en los sectores populares por contagio, desde los antiguos conventos medievales saneados por el Santo Oficio, hasta las comunidades retrógradas del mundo rural en el presente).

Un hito fundamental en la recepción de estas teorías en Argentina es la edición de *Histeria y sugestión*, de Ingenieros, en 1904. Además de articular las ventajas de las teorías de la Salpêtrière y de Nancy, en un gesto conciliador propio de una apropiación periférica, la galería de casos presentados por Ingenieros en su ensayo confirma el establecimiento de una relación profundamente asimétrica entre médico y paciente, atravesada por variables de género, raza, clase y cultura. Como Charcot, Ingenieros hipnotiza a las pacientes frente a sus alumnos y les hace cumplir sus órdenes. Así, el ensayo exhibe la fascinación con el propio poder de sugestión, evidenciando la omnipotencia del varón médico sobre el sujeto femenino, como pasivo depositario de la violencia científica, en el marco de un desafío por correr el límite de ese poder masculino¹. Ingenieros recalca que el éxito de la hipnosis depende mucho “de la autoridad moral del hipnotizador sobre el enfermo y de sus aptitudes personales”, de modo que todos los casos narrados en el ensayo –siempre exitosos en su objetivo de imponer la hipnosis- demuestran no solo la eficacia del método, sino también la eficacia del yo.

Ingenieros incorpora el estudio de muy pocos casos de histeria masculina, reforzando así la dimensión genérica de la patología. Entre sus casos, el tratamiento de la cuestión sexual es marcadamente asimétrico: las historias pudorosas despiertan desconfianza; en cambio, ante las mujeres se aplica una moral tradicional (según la cual los vínculos sexuales pre- o extra-matrimoniales, la resistencia a la maternidad e incluso la masturbación se consideran síntomas histéricos).

En *Histeria y sugestión*, la relación asimétrica médico/paciente es erótica e incluso patologizante, pues Ingenieros -como su maestro Charcot- es consciente de que la experimentación hipnótica educa al/la paciente en los síntomas de la enfermedad, agravándolos. El carácter asimétrico de esa relación es múltiple, e incluye el ejercicio de la dominación simbólica también desde el punto de vista sociocultural: el ensayista aplana la complejidad psíquica de los casos femeninos provenientes de los sectores

¹ Así por ejemplo, cuando Ingenieros hipnotiza a una joven que suda sangre (como resultado de su síntoma histérico), no solo le ordena que manifieste ese síntoma bajo hipnosis –con consentimiento del padre, aunque sin éxito-, sino que también se ve tentado de provocarle alucinaciones terroríficas... solo para ver hasta dónde llega su propio poder de sugestión.

populares, y en cambio da espesor biográfico y simbólico a los (pocos) varones estudiados, especialmente a los que se encuentran social o culturalmente más cerca del sujeto de enunciación. Así por ejemplo, la mirada médica es extremadamente simple frente al caso de una joven inmigrante rusa, judía y obrera que “por motivos étnicos” presenta una herencia neuropática, que la predispone para adquirir la histeria, y en cambio despliega un análisis pormenorizado de la compleja subjetividad de un joven psicasténico, talentoso estudiante universitario (que merece la narración de sus sueños y fantasías sexuales, suscitando incluso la apelación al concepto de “subconsciente”). En esta disparidad analítica, el peso de la determinación biológica es mayor entre los casos del mundo popular que en los de las capas medias donde, para explicar el perfil psicológico, cuentan sobre todo las experiencias biográficas y sociales.

El mismo etnocentrismo letrado hace que en su *Criminología* de 1913, inmigrantes y mujeres pobres sean “casualmente” situados como ejemplo de los casos más graves de peligrosidad, frente a las clases medias que delinquen solo transitoriamente.

Pero además, por debajo de esta taxonomía etnocéntrica, existen sujetos sociales que ni siquiera ingresan en la galería de casos considerados por Ingenieros, por situarse por debajo de las fronteras del submundo popular formado por criollos e inmigrantes. Se trata de casos “residuales” que ponen en crisis los límites –aun frágiles- entre psiquiatría y antropología, exacerbando los preconceptos de clase, raza, género y cultura proyectados sobre el objeto de estudio. Así por ejemplo, en una línea próxima a la psiquiatría de *Histeria y sugestión*, Robert Lehmann-Nitsche (por entonces, profesional del Museo de Ciencias Naturales de La Plata) es convocado por Alejandro Korn para estudiar a una joven india guayaquí, internada en un hospital de alienados por ninfomanía. El texto de Lehmann-Nitsche permite ver tanto la conversión de la dominación social y simbólica en patología mental, como las resistencias del sujeto femenino a volverse un objeto dócil para la investigación científica. Muerta la joven, de tuberculosis, se ordena su decapitación y el envío de su cabeza para ser analizada por antropólogos físicos de Berlín, en contacto con Lehmann-Nitsche². En el informe sobre esta alteridad radical (sujeto femenino, paciente psiquiátrica y curiosidad etnográfica), Lehmann-Nitsche diagnostica que las mamas, ya flácidas a pesar de no haber alcanzado el máximo de su desarrollo, evidencian la decadencia de una vida sexual

² Al respecto ver Perazzi (2009).

temprana y excesiva pues, al entrar en la pubertad, “la libido sexual se manifestó de manera tan alarmante que toda educación y todo amonestamiento por parte de la familia resultó ineficaz [...]. Consideraba los actos sexuales como la cosa más natural del mundo y se entregaba a satisfacer sus deseos con la espontaneidad instintiva de un ser ingenuo”. La resistencia al disciplinamiento por el trabajo y la rebelión contra el mandato de represión sexual se integran en un mismo dislocamiento anómalo. Incluso la mirada esquiva de la joven ante la lente médica es interpretada como síntoma de su condición patológica, y no como respuesta a las diversas formas de violencia a las que ha sido sometida, incluyendo la propia realización del informe, con la fotografía de su cuerpo desnudo.

*

El análisis de la histeria también es un objeto de estudio privilegiado en la obra del brasileño Raimundo Nina Rodrigues. Este criminólogo, psiquiatra y antropólogo bahiano, contemporáneo de Ingenieros y de Ramos Mejía, mantiene un contacto fluido con estos autores, al menos mientras colabora en los *Archivos de psiquiatría y criminología* a lo largo de 1902, como el principal representante de la psiquiatría y criminología brasileñas.

Impresionado por la teatralidad pública del candomblé y de los fenómenos históricos en general, especialmente en el nordeste de Brasil, Nina Rodrigues busca aplicar el análisis de Charcot a los casos locales, por ejemplo al revisar la epidemia colectiva desatada a inicios de la década del ochenta en Iatagaripe, entre las obreras de algunos barrios populares de Bahía, o al estudiar “a loucura epidêmica de Canudos” en la década del noventa. Si bien en estos textos Nina Rodrigues patologiza el candomblé y el catolicismo “híbrido” y “retrógrado” de los sectores populares nordestinos, en función de la excitación nerviosa que provocan los ritos (especialmente por la sugestión hipnótica que desata la posesión en los cultos afrobrasileños), paradójicamente su aplicación del concepto de “histeria” supone un gesto democratizador: contra la opinión de varios intelectuales locales y extranjeros que le niegan a la “raza negra” el privilegio de la histeria, Nina Rodrigues crea una equivalencia universalizante homologando blancos/as y negros/as frente a la misma patología, que puede darse, según sostiene, tanto en Europa como en África o en Brasil.

Así como Ingenieros pierde espesor analítico al abordar los casos de inmigrantes pobres, o Lehman-Nitsche -incapaz de interpretar las secuelas traumáticas de la violencia aculturadora- protesta contra la actitud esquiva y poco colaboradora de la

india guayaquí, también Nina Rodrigues se queja de las dificultades culturales que le impiden estudiar mejor el fenómeno histérico en los sectores populares: infelizmente, los practicantes de candomblé desertan de su consultorio médico... aún cuando les ofrece dinero para dejarse estudiar.

Así por ejemplo, en *O animismo fetichista dos negros na Bahia* narra el caso de Fausta, una joven negra que Nina Rodrigues intenta tratar por sugestión hipnótica en su consultorio, bajo el diagnóstico de histeria, a cambio de recibir dinero para financiar su iniciación religiosa. En un esfuerzo evidente por desacralizar el rito y probar su naturaleza meramente histérica, Nina Rodrigues le ordena a la paciente que recree la manifestación de su *orixá* como si se encontrase en el *terreiro*. Pero aunque Nina Rodrigues llega a entonar los cánticos de *Obatalá* para darle más verosimilitud a la sugestión hipnótica, la paciente –que hasta entonces se muestra dócil - se rebela, conciente del sacrilegio que implica realizar una danza sagrada en el ámbito espurio del consultorio.

A partir de este episodio, que quiebra la omnipotencia médica, Fausta deserta de las siguientes citas, dejando a Nina Rodrigues sin poder verificar en su cuerpo los síntomas histéricos. Por eso, no logra saber si en la posesión hay fenómenos “mais complexos da natureza do fakirismo indiano, ou de certos fenómenos espíritas, de maior relevância”. Y agrega: “Tenho procurado submeter a uma expêriencia análoga outros iniciados, mas em geral recusam-se formalmente a qualquer tentativa de exame em matéria de possessão ou de estado de santo” (Nina Rodrigues, 1935: 126). Es evidente que la exploración médica es percibida por los sectores populares como una instancia amenazadora de ejercicio de la dominación. Y no está equivocada Fausta si deserta del consultorio de Nina Rodrigues, precisamente cuando debe exponer su cuerpo a las pruebas torturantes de la sensibilidad histérica. Ese vínculo médico/paciente tiene, en la obra de Nina Rodrigues (como en *Histeria y sugestión* de Ingenieros o en el informe de Lehmann-Nitsche), todos los trazos de una lucha por el poder, sesgada por múltiples variables de clase, género, raza y cultura: toda una escena del conflicto social pasada por el tamiz de la investigación científica.

Desahuciado ante esa rebelión que contradice la teoría europea, impidiéndole avanzar en su investigación e hiriendo su propio prestigio profesional, Nina Rodrigues pasa entonces a exaltar la mayor maleabilidad de la histeria entre las pacientes blancas de su misma clase social, donde en algunos casos la sola sugestión verbal conciente (sin apelar a la hipnosis) puede revertir un ataque histérico. Narra entonces el caso de una

joven blanca y de clase alta, que sufre un ataque histérico al encontrarse con una antigua amante negra de su esposo: en manos de un hechicero malé, el gran ataque se agrava, poniendo en peligro su vida; en cambio, cuando Nina Rodrigues se hace cargo del tratamiento, el cuadro se revierte en base a una rápida contra-sugestión científica, que neutraliza el terror a la hechicería.

En este juego de espejos (donde la joven negra se entrega a la hipnosis espuria del candomblé, huyendo de la hipnosis médica, mientras que la joven blanca se salva de la hipnosis espuria del candomblé gracias a la sugestión médica), el texto traza un eje de simetría y oposición identitaria centrado en el sujeto femenino como el espacio privilegiado de las disputas gnoseológicas y políticas que se despliegan, amplificadas, en el colectivo de las masas.

Pero no solo el candomblé predispone para la caída en un estado histérico, provocado por la hipnosis del rito y la fragilidad psíquica de base racial: también el catolicismo popular es fuente del delirio colectivo, tal como lo prueba “A loucura epidêmica de Canudos”, el ensayo de 1897 en donde Nina Rodrigues estudia la relación patológica entre *meneur* (según el término de la época) y masas sertanejas sometidas al fanatismo religioso. Según su diagnóstico, el líder mesiánico Antônio Conselheiro desarrolla una psicosis que pasa por diversas fases, en un medio que facilita la expansión de la locura colectiva. Con base en las tesis de Sighele, Tarde y Le Bon (entre otros), advierte que el *meneur* despierta la patología colectiva, al provocar una epidemia de delirio transitorio que sumerge a la masa de sus fieles en un estado de pasividad hipnótica, equivalente a la sugestión por hipnosis médica³. Al mismo tiempo, la masa organiza y reorienta el delirio del líder, en una compleja relación de empatía patológica. Pero Nina Rodrigues recuerda que las epidemias religiosas son comunes no solo en los sectores populares rurales, sino también en los urbanos (allí está la epidemia de histeria, en el barrio fabril de Itagaripe, o los candomblés enquistados en las ciudades del nordeste, para demostrar una ampliación leboniana de la irracionalidad, hacia las masas urbanas, que quiebra la confianza ilustrada en la oposición “civilización vs. barbarie”.

³ No solo el informe de Nina Rodrigues sobre “A loucura epidêmica...” incide en la escritura de *Os sertões* de Euclides da Cunha. Es probable que también los estudios de Nina Rodrigues sobre la epidemia histérica en Itagaripe o sobre los ritos de candomblé le ofrezcan a Euclides da Cunha un modelo de teatralidad colectiva para pensar los diarios transportes místicos de las masas frente al sermón “delirante” del líder milenarista, en *Os sertões*. Sobre este tema en Euclides da Cunha ver Mailhe (2010).

Tanto Ingenieros como Nina Rodrigues son conscientes de que el hipnotismo médico es paralelo a (y compite con) un amplio conjunto de prácticas “espurias” que no solo incluyen la auto-sugestión histérica, sino también la magia popular de matriz europea, el espiritismo kardecista y la hechicería de base africana (entre otras prácticas). Por eso la psiquiatría debe disputar el dominio de la irracionalidad frente a otros discursos sociales... y a otros *meneurs* de la hipnosis. En varios textos de Ingenieros se deja entrever la latencia de una disputa semejante, pero no centrada en la magia y la superstición populares sino en el espiritismo, condenado como una manifestación psicopatológica de “sujetos histéricos o simples sugestionados”. Pero frente a la centralidad que adquiere el tema en la obra de Nina Rodrigues, en la de Ingenieros esa crítica es realmente marginal (dada la mayor distancia etno- y eurocéntrica del colectivo inmigratorio, respecto de las prácticas “retrógradas” del fanatismo religioso en sus vertientes afro o católico-milenaristas). Mientras Ingenieros puede darse el lujo de apelar al espiritismo para cuestionar la filosofía metafísica, Nina Rodrigues se ve literalmente cercado por la eficacia de la hipnosis popular, que repite los recursos, síntomas y relación asimétrica que forjan “los modernos hipnotizadores”.

Tal como se percibe en el caso de Fausta, en ese juego de cajas chinas, donde el médico intenta recrear el hipnotismo religioso, a través de la sugestión hipnótica científica, para secularizarlo (para hacerle decir su secreta naturaleza psíquica), queda en evidencia la rivalidad de la ciencia, en pugna por la posesión literal y simbólica del sujeto popular, y especialmente del sujeto femenino.

Reforzando el efecto de competencia -y la debilidad de la ciencia en esa lucha en Brasil-, *O animismo...* se cierra insistiendo en la colonización cultural “desde abajo” por los negros, a tal punto que “a cartomante Josephina [é] ouvida, afirma-se, até por médicos distintos em apuros de concurso na faculdade. De um se diz que fez um concurso [de] diagnóstico psiquiátrico por inspiração da cartomante. Tal é a disposição de animo de nossa população em geral” (Nina Rodrigues, 1935: 199). Así, Nina Rodrigues insiste en el peligro de que se prolongue, en el futuro, la histórica colonización cultural desde las bases africanas, dado que todas las clases continúan siendo aptas para tornarse negras.

Allí se hace evidente en qué medida la sugestión hipnótica forma parte de un dispositivo mayor de blanqueamiento simbólico, guiado por la fantasía de entrar en los dominios de la psiquis popular, venciendo las resistencias (psíquicas, culturales, raciales) del “otro”, para iluminar las causas de la volubilidad sugestiva de los *menés* y,

en lo posible, reorientarla hacia la racionalidad occidental, lejos de la hipnosis destructiva de la histeria individual y de la irracionalidad colectiva. Así, el psiquiatra deviene el doble complementario –la imagen especular- del hechicero, ambos volcados sobre la misma presa -colectiva y femenina- sugestionable.

Ahora bien; para estos autores ¿existen cambios evolutivos en el pasaje de las formas religiosas de irracionalidad colectiva, a las formas políticas más modernas? En definitiva, ¿qué concepción de la historia anida en estas fuentes?

Detengámonos brevemente en el caso de Ramos Mejía. En *La locura en la historia* declara explícitamente que lo que define como “locura política” no puede diferenciarse respecto de la “locura religiosa”, porque ambas están sometidas a una dinámica de irracionalidad semejante, de modo tal que el delirio místico equivale a la protesta política en un ámbito secularizado. Así, los tempranos movimientos mesiánicos judíos en el pasado más remoto, y los más reciente disturbios de la Comuna de París son en definitiva equivalentes, porque forman parte de las mismas “conmociones políticas y religiosas [que] favorecen el estallido de todos aquellos cerebros predisuestos a la enajenación mental”. Esta homologación entre religión y política, sostenida en base a una concepción transhistórica de la locura, así como también la apelación a una hipótesis fuertemente “decadentista” (según la cual el desenvolvimiento de la civilización aumenta la “degeneración”), refuerzan en conjunto el quiebre de la fe positivista en el progreso de la razón.

Además, la identificación entre esas dos formas de sugestión colectiva permite despolitizar tanto los conflictos religiosos como los políticos, retro trayéndolos hacia la misma matriz de un fanatismo patológico arquetípico. De allí que, en *La locura en la historia*, Ramos Mejía introduzca una galería de delincuentes poseídos por locura religiosa, en el presente y en los grandes centros modernizadores, para probar la vigencia de una irracionalidad que no puede definirse como superada en clave iluminista: así como se ha quebrado la confianza en el control racional del yo, también ha entrado en crisis la fe en la disolución de la antigua barbarie, y lo que retorna en el estado de multitud es un fondo primitivo, intocado por el progreso. En este sentido, la historicidad queda limitada al reconocimiento de las formas específicas que adopta la misma patología, “tomando del ambiente la materia prima que sirve de argamasa a los trastornos mentales”, tal como advierte Ingenieros.

La conjura del potencial transformador de los movimientos revolucionarios, convertidos en “ataques” y “contagios” colectivos, se hace evidente en el enfoque de Ramos Mejía: basándose en una vasta literatura francesa anti-Comuna, en *La locura en la historia* los locos, las histéricas y los criminales juegan un papel muy importante en las revoluciones sociales, por ejemplo como líderes de las turbas en la Revolución Francesa... ¡para terminar poco después internados en la Salpêtrière...! La enfermedad mental es así la verdad de fondo que se revela una vez “superadas” las convulsiones políticas.

Desde esta perspectiva, cuando Nina Rodrigues -y luego Euclides da Cunha en *Os sertões*- desestiman el contenido político pro-monarquista del movimiento popular de Canudos, esa reducción de la lucha política a un “fetichismo retardatario” encubre una operación interpretativa muy próxima a la de Ramos Mejía, porque invisibiliza el contenido político del conflicto social para sostener la manifestación de una matriz transhistórica de irracionalidad.

Pero la homologación estratégica de los fanatismos religiosos y políticos encuentra su contrapeso en el reconocimiento de la asimetría entre ambas formas de irracionalidad, incluso en los mismos autores. En *La locura en la historia* es claro que, para Ramos Mejía, existe un pasado superado, ligado al oscurantismo medieval y al Absolutismo monárquico, como tiempos particularmente decadentes. También en *Las multitudes argentinas* opera cierta teleología, según la cual las fuerzas desatadas por las primeras rebeliones religiosas en la colonia se transmutan en los movimientos de masas que intervienen en las guerras de emancipación, en un proceso de evolución hacia la política, no exento sin embargo de grandes -y crecientes- peligros. Así, paradójicamente, Ramos Mejía advierte que las hordas siguen siendo las mismas y que, a la vez, ya no lo son.

A la luz de esta vertiente ilustrada (que compensa la puesta en crisis romántico-decadentista de la noción de progreso), la manifestación de la irracionalidad colectiva en Brasil adquiere una dimensión predominantemente religiosa y pre-política, en contraste con el diagnóstico de secularización más moderna y política de las masas argentinas. Por eso, si bien los autores considerados reconocen en conjunto la persistencia (lamentable, pero al mismo tiempo innegable) de la irracionalidad colectiva, especialmente localizada en los sectores populares, en los trabajos de Ramos Mejía e Ingenieros la epidemia colectiva se restringe al pasado, o a casos aislados más remotos en términos espaciales, mientras que en los de Nina Rodrigues el contagio

colectivo y la dimensión religiosa del mal es claramente dominante: Canudos, Itapagipe o los candomblés crean una diferencia cultural y numérica con respecto a los modelos individuales de la Salpêtrière, más difundidos. Estos últimos convergen felizmente con los de Buenos Aires, probando la afinidad de las patologías en el marco del mismo individualismo liberal y de la misma secularización moderna (así por ejemplo, si gran parte de la obra de Nina Rodrigues gira en torno de la religiosidad popular, hasta convertirla en la expresión de un verdadero “problema nacional”, los informes publicados en *Archivos...* apenas abordan el vínculo entre misticismo y enfermedad mental, y solo lo hacen centrándose en casos aislados y que no trascienden hacia la experiencia colectiva del “contagio”).

Así, al no visualizar en Argentina religiosidades populares resiste a la occidentalización (probablemente como resultado del propio etnocentrismo letrado que se concentra solo en las masas inmigrantes de la capital, invisibilizando el resto del país), la mayoría de los criminólogos argentinos avanzan en una crítica muy virulenta contra el catolicismo (que se alimenta del profundo antihispanismo decimonónico), incluso patologizando el misticismo de los apóstoles. En contraste, Nina Rodrigues enfrenta la vitalidad innegable del candomblé, de la cultura negra en general y de otros misticismos milenaristas y “retrógrados”, que parecen colonizar el Brasil desde sus bases populares, produciendo una histerización “desde abajo”, siempre desviada respecto de un modelo católico y occidental (que continúa siendo un horizonte deseable y aun no alcanzado). Comparativamente, Nina Rodrigues apenas aborda los tópicos demoníacos con que se regodean los autores de Francia y de Argentina cuando recrean los misticismos, posesiones diabólicas y torturas de la Iglesia, en base a un arduo ejercicio historiográfico: la posesión en los candomblés se le ofrece como un terreno demasiado rico y vigente para la exploración de la histeria. Lo que en los diagnósticos de Ramos Mejía o Ingenieros es pasado histórico (ligado al Santo Oficio, al Absolutismo monárquico o a casos individuales de patología mental), en los diagnósticos de Nina Rodrigues es presente, y está ligado sobre todo a expansiones epidémicas colectivas. Así se refuerza la oposición entre el individualismo liberal, más exitoso en Argentina, y el comunitarismo pre-capitalista y residual, aun persistente en Brasil.

* *

Partiendo de un sustrato teórico común, tanto los autores argentinos como Nina Rodrigues enlazan histeria individual y sugestión colectiva, del mismo modo que identifican el sujeto femenino con las masas, feminizándolas como parte del *minus* que subraya su subalternidad. Mujeres, pobres, judíos, negros e indígenas, aunque con complejas gradaciones internas, constituyen en conjunto el no-sujeto sugestionable y, por ende, pasible de caer en el estado de multitud, o incluso en la patología mental.

En especial, para todos los autores la histérica presenta la misma naturaleza vacía y maleable de las masas, pues su cerebro “es una cera blanca, en la cual se imprimen fuertemente todas las impresiones que vienen de afuera” (Ramos Mejía, 1933: 359). En algunos casos la feminización de las multitudes alcanza una dimensión estereotípica evidente, como en *Las multitudes argentinas*, donde Ramos Mejía narra las metamorfosis del vínculo anómalo y antiético de las masas con su *meneur*, en términos de explícita seducción erótica. El caso más siniestro de ese lazo perverso se establece, en la historia nacional, entre las masas rurales y Rosas, donde

...voluptuosos transportes de orgía precedieron a semejantes nupcias, en que la sangre de un sadismo feroz parecía mezclarse a la alegre zarabanda macabra de una borrachera de sátiros enclados por el olor de la hembra inabordable. Aquella prostituta había encontrado por fin el bello *souteneur*, que iba a [...] sangrar sus carnes entre las protestas de extraño amor y las exigencias de sus adhesiones” (Ramos Mejía, 1952: 287).

Sexualidad, religión y política son pensadas, en términos generales, como esferas homólogas en las que se despliega el mismo tipo de vínculo asimétrico de fascinación irracional. Aceptada esta irracionalidad insuperable (que hiere el narcisismo ilustrado, quebrando la fe en el progreso indefinido de la razón), al intelectual solo le queda el camino del disciplinamiento paciente de las masas, o el camino de su seducción. Combiando ambas vías, se asegura la legitimidad exclusiva -y excluyente- de su propia condición de *meneur*.

Bibliografía

Fuentes primarias

AA.VV. (1902-1903). *Archivos de criminología y psiquiatría*, Buenos Aires.

De Barros, Jacynto (1913). “A simulação da loucura pelos criminosos” en *Boletim policial*, Río de Janeiro.

- Ingenieros, José (1910). *Italia en la ciencia, en la vida y en el arte*, Valencia, Sempere.
- (1918). “La función de la nacionalidad argentina en el continente sudamericano” en *Sociología argentina*, Buenos Aires, Rosso.
- (1913). *Criminología*, Madrid, Jorro.
- (s/d). *Histeria y sugestión*, Buenos Aires, Thor.
- (1915). *La personalidad intelectual de José María Ramos Mejía*, Buenos Aires, Rosso; colección “La cultura argentina”.
- Lehmann Nitsche, Robert (1908). “Relevamiento antropológico de una india guayakí” en *Revista del Museo de La Plata*, nº 15.
- Nina Rodrigues, Raimundo (1935). *O animismo fetichista dos negros bahianos*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.
- (2006). *As coletividades anormais*, Brasília, Senado Federal.
- (1896). *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Bahía, Almeida.
- Ramos, Arthur (2003). *O negro brasileiro*, Río de Janeiro, Graphia.
- Ramos Mejía, José María (1933 [1895]). *La locura en la historia*, Buenos Aires, Rosso.
- (1952 [1899]). *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires, Kraft.

Fuentes críticas

- Caimari, Lila (2004). *Apenas un delincuente*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- (2009). “La antropología y la recepción de Lombroso en América Latina” en Silvio Montaldo y Paolo Tappero (eds.). *Cesare Lombroso cento anni dopo*, UTET.
- Chayo, Yazmín – Sánchez, María Victoria (2006). “la feminización de las masas” en *Revista de la Facultad de Psicología*, Buenos Aires, UBA.
- Correa, Mariza (1998). *As ilusões da liberdade*, San Pablo, Ifan.
- Del Olmo, Rosa (1981). *América Latina y su criminología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ddi-Huberman, Goerges (2007). *La invención de la histeria*, Madrid, Cátedra.
- Farro, Máximo (2012). “Imágenes de cráneos, retratos antropológicos y tipologías raciales” en Kelly, Tatiana – Irina Podgorny. *Los secretos de Barba Azul*, Rosario, Prohistoria.
- Gárate, Miriam (1997). “Argirópolis, Canudos y las favelas. Un ensayo de lectura comparada” en *Revista iberoamericana*, nº 181.
- Gelli, Patricio (1992). “Los anarquistas en el gabinete antropométrico” en *Entrepassados*, año II, nº 2.

- Laclau, Ernesto (2005). "Le Bon" en *La razón populista*, Buenos Aires, FCE.
- Mailhe, Alejandra (2010). "Imágenes del otro social en el Brasil de fines del siglo XIX: Canudos como espejo en ruinas" en *Prismas*, Bernal,: Universidad Nacional de Quilmes, n° 14.
- (2011a). *Márgenes imaginarios*, Buenos Aires, Lumière.
- (2011b). "Avatares de la conceptualización de la cultura negra en la obra de Fernando Ortiz, 1900-1940" en la revista electrónica *Orbis Tertius*, UNLP, n° 17, www.orbistertius.unlp.edu.ar.
- (2012a). "Presentación de las *Lecciones inéditas* de Alejandro Korn", La Plata, Rectorado de la UNLP, mimeo.
- (2012b). "La hermenéutica del descenso. El "viaje arqueológico" hacia el pasado, el inconsciente y la alteridad social en las obras de Bernardo Canal Feijóo y Arthur Ramos" en *Actas del VIII Congreso Internacional Orbis Tertius*, La Plata, UNLP, en prensa.
- Miceli, Sérgio (2001). *Intelectuais à brasileira*, San Pablo, Companhia das Letras.
- Penhos, Marta (2005). "Frente y perfil" en Penhos, Marta (ed.). *Arte y antropología en Argentina*, Buenos Aires, Fundación Espigas.
- Perazzi, Pablo (2009). "Cartografías corporales" en *Cuadernos de antropología social*, Buenos Aires, UBA, n° 29, disponible en línea: www.scielo.org.ar/pdf/cas/n29/n29a07.pdf.
- Petra, Adriana (2011). "Los intelectuales comunistas y las tradiciones nacionales. Itinerarios y polémicas" en Mailhe, Alejandra (comp.). *Pensar al otro / pensar la nación*, La Plata, Al Margen.
- Salvatore, Ricardo (2000). "Criminología positivista, reforma de prisiones y la cuestión social/obrera en Argentina" en Suriano, Juan (comp.). *La cuestión social en Argentina*, La colmena, Buenos Aires.
- Scarzanella, Eugenia (2002). *Ni indios ni gringos*, Bernal, UNQ.
- Terán, Oscar (1986). "Estudio preliminar" a *José Ingenieros: pensar la nación*, Madrid, Alianza.
- Vezzetti, Hugo (1985). *La locura en Argentina*, Buenos Aires, Paidós.

*