

Thamy Ayouch¹

Habitar las fronteras. Lo político, lo indisciplinado, lo resistente y lo psicoanalítico



SOLEDAD SOSA²

Esta entrevista se realiza en el marco de la participación de Thamy Ayouch en el congreso «Erotismo y subjetividades en mutación: Vivir en 2024 y después», organizado por la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (Montevideo, 29-31 de agosto de 2024). Al comenzar, le ofrezco en agradecimiento el libro *Niñas vírgenes*, de la escritora uruguaya Yanina Vidal, galardonado con el 2° Premio Nacional de Literatura Uruguaya en 2023, en el que se narra la historia de cuatro generaciones de mujeres signadas por el racismo, y conversando acerca de cómo la escritura –entendida desde libros como este y como el suyo, *Psicoanálisis e hibridez*– se produce como gesto político, comenzamos una fecunda conversación de más de dos horas. La urgencia del racismo y el lugar del *oprimido*, entre otros, fueron los temas a los que Thamy se dispuso al diálogo de una manera fértil, personal, con su entrañable acento que revela también las marcas de su historia atesorando su hibridez y que pone en acto todo el tiempo. Sus reflexiones se ubican en ese punto de tensión entre el psicoanálisis y la política. Pero, en tanto que el psicoanálisis está en el lugar de lo imposible, como el de gobernar y el de educar, se trata de su articulación también, articulación que nos debemos desde un psicoanálisis vivo, que rehúsa anquilosarse.

1 Psicoanalista, Profesor Catedrático en la Université Paris-Cité

2 Analista en formación de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. lic.soledadsosagutierrez@gmail.com

SOLEDAD SOSA: De alguna manera, que con la escritura se produzca un «gesto político» me parece que tiene que ver con lo que venís desarrollando...

THAMY AYOUC: Absolutamente.

s. s.: Entonces, a partir de esto me interesaba preguntarte cómo fue tu llegada al psicoanálisis.

T. A.: ¿Mi llegada al psicoanálisis como analizante? ¿A la escritura?

s. s.: Lo que se pueda decir... ¿Desde dónde surge? Porque vos vivís en Marruecos hasta los dieciocho, ¿no?

T. A.: Sí, hasta los dieciocho años viví en Marruecos... Porque estábamos hablando de la escritura y hay una cosa, que está vinculada a la escritura, con quince, dieciséis años quise consultar a una psicóloga o un psicólogo, por muchas razones, no me llevaba bien con mi viejo; las cosas eran un poco difíciles, era un adolescente *queer* en Marruecos, ¿no? ¿*Queer*? Antes de la letra, porque no se solía usar mucho en aquella época la denominación *queer*.

s. s.: ¿Y cómo existía eso para ti?

T. A.: Existía una diferencia, una no identificación con un modelo hegemónico masculino. O sea –para decir banalidades– no me gustaba jugar al fútbol... No sé... Cosas performativas masculinas... Y entonces la excusa que le di a mi padre para que me llevara a una psicóloga fue que no lograba terminar de escribir las composiciones del liceo, de filosofía, de historia, de francés, de literatura, y no lograba terminarlas durante las pruebas escritas. O sea, fue el pretexto, el lado manifiesto del síntoma. No terminaba de escribir, tal vez de escribirme. Entonces, fui a ver a una psicóloga psicoanalista y lo primero que ella hizo fue que echó a mi padre del consultorio y me dijo: «Bueno, ahora tenemos que hablar a solas vos y yo». Y me preguntó por qué quería verla. Le conté un poco lo que me pasaba, y me dijo: «Mirá, vamos a tener un acuerdo vos y yo, venís acá cada semana y no se lo decís a tu padre, es una cosa entre vos y yo; y no te cobro porque sos adolescente». Como ella tenía consultas en el hospital, me atendía allá y no me cobraba. Fue mi primer contacto con el psicoanálisis. Eran sesiones psicoanalíticas, aun sin el diván, pero era realmente una escucha psicoanalítica, lo que me ayudó mucho. Y luego, cuando me instalé en París, fui atrás de una psicoanalista, y eso fue mi

segundo período de análisis, pero más clásico, en un diván. Luego hice otros dos psicoanálisis en momentos diferentes, con analistas diferentes. Y, de cierta forma, el análisis me autorizó... y me desautorizó a la vez. Analizarme me ayudó mucho. En el primer momento, yo no estudiaba psicoanálisis, ni en Marruecos ni con mi primera analista en Francia; luego, con mi tercer análisis (segundo en Francia), empecé mi tesis de doctorado: llamaba el conjunto «el análisis y la santa tesis»... [risas]

s. s.: Escribir y el análisis... de vuelta.

T. A.: Escribir de vuelta. Sí. Absolutamente. Allá sí me autoricé, obviamente, al analizarme, al elaborar, pero me desautoricé en el sentido que iba descubriendo el psicoanálisis desde otro lugar, del lugar más teórico, del lugar también de la universidad. Cuando estaba escribiendo mi tesis, tenía un puesto temporario, no fijo, que se renovaba mientras hacía mi doctorado. Era en el departamento en el que soy profesor ahora, pero el contexto era bastante diferente. Con monstruos sagrados del psicoanálisis y visiones bien cuadradas. Y entonces me desautorizaba también, porque el psicoanálisis era como un mundo muy formal, con muchas reglas, con muchas interdicciones, era muy homofóbico en aquel tiempo, cuando empecé mi doctorado y mi tercer análisis, en 2001. Me autorizó y me desautorizó al mismo tiempo. Mi segundo psicoanalista en Francia, de la IPA, me había dicho: «Le sigo en análisis, bueno..., pero tengo que decirle que análisis didáctico no lo hará conmigo porque la IPA todavía no acepta a analistas gay»... Así fue. ¡Y, por suerte, no hice análisis didáctico en la IPA! Este análisis me ayudó en varias elaboraciones personales, pero al mismo tiempo me ponía en un mundo de exclusiones sociales perpetuadas y en el que era minorizado como no hétero o solo hétero... Fue esa dimensión doble, y eso permaneció un tiempo, antes de que me rebelara, que reaccionara, que me subjetivara, que tomara una posición subjetiva con eso. Porque antes tenía que tener un *passing* de «buen analizante, buen alumno del análisis», etcétera...

s. s.: ¿Y vos te identificabas como perteneciente a grupos oprimidos? ¿Te sentías perteneciente a grupos que tienen en común el dolor de la violencia?

T. A.: Tardé... ¿Pero tú decís el dolor de la violencia en términos de relaciones de poder, de dominio? ¿Relaciones de género, de sexualidad o de raza, o de colonialidad?

s. s.: En todos, ¿no? Como la vivencia compartida de un daño, aunque cada uno de ellos tenga su singularidad...

T. A.: Bueno, aunque sea diferente, surgieron primero cuestiones de sexualidad y género, que van juntas. En Marruecos no era un chico «popular», o sea, eran los noventa y el mundo de los adolescentes resultaba bastante cruel: se trataba de quién sería más macho o mejor performaría en su papel de género. Cómo uno correspondía o no a criterios de lo masculino y lo femenino, y allá sí me sentía perteneciendo a un grupo medio oprimido. La escuela francesa estaba totalmente atravesada por este cisheterocentrismo. Luego en Francia también. Pero respecto a la consciencia de la raza, tardé. Lo que acabo de decir sobre el psicoanálisis, esta ambivalencia, que al mismo tiempo me liberaba, me permitía elaborar, pero implicaba que en el ámbito oficial tuviera que disimular, no ser yo, no salir del closet, fue aun más reprimido o suprimido con respecto a la raza. Tardé mucho en salir del closet de la blanquitud o del blanqueamiento, sobre todo, porque tengo un *passing* medio de Europa del sur, hablo francés sin acento, crecí hablando los dos idiomas, árabe y francés. Ahora, cuando digo mi nombre, es un nombre raro, extranjero, medio judío, medio árabe, Ayouch suena judío, aunque mi filiación judía fuera del lado materno. Tardé mucho tiempo en reconocer la opresión de raza institucionalmente, o sea, administrativamente, es decir, el racismo institucional sistémico, no necesariamente un racismo personal que viví varias veces, sino el racismo institucional, cosas a las que, como no ciudadano francés –como «extraeuropeo», como decían–, no tenía derecho. Por ejemplo, con respecto a un concurso que pasé. En Francia existe un doble sistema: o vas directo a la universidad o haces clases preparatorias para un concurso de ingreso a lo que se llama *les grandes écoles*. Yo preparaba el concurso para la *École normale supérieure*: muy poca gente lo aprueba, 5% de los estudiantes lo pasan. Pero una vez aprobados, aprobadas, los y las estudiantes son becarios y becarias durante cuatro años, o sea, reciben un salario como funcionarios, funcionarias del Estado francés. Al ser yo un extracomunitario, no tenía derecho a eso, lo que era una forma de discriminación administrativa, así que tuve que laburar bastante para continuar mis estudios porque no quería recibir plata de mis viejos...

s. s.: ¿Y te dabas cuenta que estabas luchando de alguna manera contra un sistema de relaciones de poder o te ubicabas desde otro lado?

T. A.: Mirá, en aquel momento no lo hubiera puesto en esas palabras, luchaba contra un estado, no el estado político, sino una situación, y que de cierta forma tenía que aceptar. Yo había elegido ir a Francia para estudiar, me habían llenado el coco con que si voy a ese país me tengo que adaptar a todo lo que está allá, y etcétera, y no ser como los migrantes africanos, norteafricanos y africanos subsaharianos que se comportan de forma incivil (¡racismo internalizado de mis padres!). O sea, una actitud muy colonizada, y sí, tardé bastante en decolonizarme, en reivindicar que era marroquí. Porque por más que la cultura francesa fuera mi cultura en términos de lengua, de referencias a través de la escuela, de identificaciones con la literatura, la filosofía, por más que fuera algo que considerara mío, pues yo no era francés, administrativamente... Lo que me ayudó mucho, paradójicamente, fue haber vivido en Brasil entre el 2011 y 2015.

s. s.: ¿Ahí qué edad tenías?

T. A.: ¡Lo querés saber todo! [risas] Bastante viejo... Treinta y seis años en 2011, había pasado un buen tiempo en la universidad en Francia, había vivido en España casi dos años, un año en Inglaterra, volví a Francia y pasé los concursos de la universidad. Hay dos niveles en la universidad: *Maitre de conférences*, que es el primer nivel de funcionario con contrato fijo, y un segundo nivel, *Professeur des universités*. En aquella época había defendido mi tesis en 2007, y en 2008 tuve mi primer puesto fijo en la universidad, *Maitre de conférences*. Comencé entonces a viajar a Brasil, invitado a dar ponencias, y me instalé del 2011 al 2015. Pasaba seis meses por año en Brasil; no podía quedarme más tiempo porque, si no, me echaban de la universidad francesa.

s. s.: ¿Por qué Brasil?

T. A.: Y, mirá..., fue bastante fortuito. Fueron encuentros con personas que se volvieron amigas, amigas, amigos, gente que encontré en congresos en Francia, brasileños y brasileñas. De repente me invitó una primera profesora brasileña en 2008 y me encantó lo que vi del país. Volví y pasé un *édital* (así llaman los concursos) de profesor visitante extranjero, de un año cada vez. Y cada año dividía mi estadía en dos momentos, seis

meses cada vez, para poder articularlo con el puesto en la universidad en Francia. Y entonces ya estaba bastante desidentificado con el modelo solo francés. La verdad es que nunca lo fui totalmente..., pero allá me di cuenta... que era afectivamente diferente y que Brasil era lo que yo buscaba. Por más que sea un país violento, en términos de desigualdades sociales, de clase, de raza, a pesar de todo eso, hay una circulación afectiva y una forma de relacionarse entre la gente, un calor humano del Sur. Y me di cuenta de que soy del Sur. O sea, no es una cosa que tengo que blanquear ni nortear. Fue esta estadía, fueron estas estancias en Brasil que me permitieron reanudar una relación afectiva con Marruecos, que de cierta forma había huido, como joven *queer* y colonizado, idealizando el modelo francés, pero fue a partir de Brasil, o sea, tuve que pasar por allá.

s. s.: Se produce algo de lo que decía Jorge Reitter el otro día, en relación al territorio, la geografía también construyendo a la subjetividad. Ahora, cuando tú hablabas, se me ocurría lo que dice Rita Segato, en relación a los derechos humanos como un trabajo nominativo. Como que algo de eso produjo en ti también como una función de nominarte, de construirte desde un lugar en el mundo.

T. A.: Sí, absolutamente, y tuve que nominarlo en otros idiomas. O sea, de cierta forma zafé, hui de la binaridad Francia-Marruecos. Había tenido ya una oportunidad de reventar esa binaridad («o esto o esto») por otras referencias. España había sido bastante importante para mí. Inglaterra, no. Y no dejaban de ser Europa..., pero Brasil, América Latina, América Latina, sobre todo Brasil, Argentina, los países que menos desconozco, a los que viajé bastante, hicieron añicos esa binaridad. Y también los idiomas, siempre fue muy importante para mí poder transitar por otros idiomas y que no me pararan en la frontera de las lenguas.

s. s.: Porque, además, al escucharte también se produce algo especial, al escucharte en español o en portugués, porque tú no dejás de ser europeo, también, viniendo como pirata a abordarnos, con tus saberes, pero venís también a aprender y venís hablando en español y en portugués, y haciendo todo un proceso de transformación muy importante.

T. A.: Sí, absolutamente.

s. s.: Se te escucha y se te recibe también con la autoridad, podríamos decir del implicado en muchos lados.

T. A.: Y, bueno, sí, es lo que intento. Cuando me fui a vivir a Brasil, la primera vez me estaba planteando eso de que cada vez que me invitaban en Brasil, yo me beneficiaba de una posición de europeo invitado en América Latina, lo que no deja de ser una estructura colonial. O sea que, si me invitaban, también tenía que ver con eso, del –entre muchas comillas– saber europeo, del pensamiento académico europeo que vendría a Brasil para supuestamente enseñarles algo. Eso me molestaba mucho, y al mismo tiempo pretendía tener un posicionamiento personal diferente, al decirme que no era europeo o que no «solo» europeo, y que iba allá para aprender cosas. Y de hecho toda mi relación con el psicoanálisis viene de lo que aprendí de Brasil y Argentina, totalmente, en términos de género, en términos de raza.

Encontré en Brasil una apertura, obviamente no hegemónica, no mayoritaria, pero hay una apertura, un *jogo de cintura*, como dicen allá, una creatividad y una flexibilidad que no existe en Francia, en Europa de forma más general. Así que iba a aprender eso, y hoy en día cada vez que vuelvo al sur global, si bien utilizo esa estructura de invitado del norte global que va al sur global, es para invertirla, para subvertirla. La cosa más importante para mí es decir, como lo hice, evocando en mi último libro, numerosas referencias esencialmente brasileñas, o ladino-amefricanas, que trabajo el psicoanálisis a partir de la perspectiva del sur global. Y con esa idea, para mí absolutamente central, que América Latina tiene todo para enseñarle a Europa en términos de psicoanálisis, todo. Así, pues, no vengo a predicar un saber europeo, no soy Jacques-Alain Miller [risas].

s. s.: Implica algo de eso también a tu hibridez, que pones en acto desde tu estética, tu pensamiento... ¿Cómo es para vos ser hijo de madre judía y padre musulmán?

T. A.: Es algo que no fue muy hablado en mi familia.

s. s.: Y en este momento, además, en el que está sucediendo esto tan terrible.

T. A.: Bueno, para hablarte de este momento, mi posición es muy simple y muy firme, estoy absolutamente horrorizado y enfurecido ante el

genocidio que está siendo operado hoy en día en Palestina. Estoy absolutamente en contra de la política de extrema derecha del Estado de Israel.

s. s.: Es una posición ética y moral frente al horror de lo humano.

T. A.: Absolutamente. ¿Qué otra podría ser posible, no? Porque se instrumentalizó la lucha contra el antisemitismo en Francia, pero también en otros lugares, para decir que si se critica al Estado de Israel, se es antisemita, y eso es horrendo, absolutamente horrendo.

s. s.: Es un modo de silenciar, ¿no?

T. A.: Sí, estoy absolutamente en contra de la política actual del Estado de Israel. Obviamente que el Estado de Israel tiene que existir, pero tiene que existir reconociendo un Estado al lado suyo y reconociendo que hubo colonizaciones masivas y destructivas desde el 67, reconociendo también que aquel mito del inicio, de una tierra sin pueblo para un pueblo sin tierra, pues, fue mentiroso porque había un pueblo en esta tierra.

s. s.: Uno conoce más tus desarrollos teóricos, pero no por supuesto desde tus implicancias personales, desde dónde alguien puede construir, desde qué resortes personales. Por eso me interesaba preguntarte, conversar contigo, en relación a la posición del oprimido, el lugar del oprimido. Porque podríamos decir que el lugar del oprimido o el de lo abyecto se construye desde relaciones de poder que establecen relaciones de dominación de unos sobre otros. ¿De qué modo pensás tú que participan los dominados en la construcción y el sostenimiento de esas relaciones de poder? Porque, por ejemplo, cuando te regalo el libro o cuando tú alzás la voz y escribís, que toca ese lado del gesto sublevado y del duelo, de levantarse, tu ahí estás haciendo un acto de resistencia política al hablar y al decir. No todos pueden por los atravesamientos de poder que silencia.

T. A.: No sé si hay una respuesta general, o sea, porque no valdría para todos los tipos de dominación y todos los tipos de opresión... Vamos a decir que, en una relación de poder, obviamente hay siempre dos polos, oprimido/oprimida-opresor, y esos polos se necesitan uno al otro, o sea, sin oprimido/oprimida ocupando esa posición, no hay opresor, y viceversa. Ahora eso es totalmente dinámico, no es estable, y si lo vemos de una forma muy foucaultiana, donde hay poder, como lo dijiste,

hay siempre resistencia, que es el límite del poder, sobre lo cual se basa y se apoya ese poder. Entonces yo diría que hay estructuras globales de dominación y relaciones puntuales que van transformándose, que van moviéndose, que son dinámicas dentro de estructuras globales. Un ejemplo, una de las estructuras globales, es bastante básico lo que voy a decir, la estructura de género, o sea, las relaciones sociales de género implican una dominación de las asignadas como mujeres con desigualdades múltiples, la violencia sistémica de género que no es reconocida, que hace que en momentos locales las violencias de pareja son totalmente banalizadas, la desigualdad entre los sueldos de mujeres y hombres, el techo de cristal, o sea, el límite profesional que una mujer no puede pasar, y etcétera. Esa es una estructura dentro de la cual hay también relaciones móviles. Me parece que les oprimides participan de la opresión cuando no hay ninguna forma de contestar la estructura, de cuestionarla, de pensar que podría ser diferente. En lo que me concierne, cuando llegué a Francia, no había otra forma para mí, o sea, tenía que ser asimilado, no armar quilombos allá (¡ojalá fuera en el sentido brasileño!) y tenía que entrar en esa estructura, incluso académicamente. Y eso va a lo que decías de «nombrarse». Empecé haciendo estudios de preparación para el concurso en la *École normale supérieure*, en estudios de humanidades, y me especialicé en filosofía y literatura inglesa. En la filosofía, sobre todo en Francia, prevalece ese modelo del lugar de universalidad. Entonces, para desarrollar una posición seria, estudiosa y justa, hay que apartarse de cualquier forma de singularización, hay que entrar en lo universal. No se habla, supuestamente, desde cualquier posicionamiento situado, en la filosofía clásica se habla desde lo universal, se tiene que dejar cualquier particularidad de lado para entrar en el sistema filosófico. Y eso está presente también en los estudios en Francia y en la representación republicana, universalista francesa, de que somos lo universal. El ciudadano francés es universal, y cualquier particularidad de género, de sexualidad, de raza, de clase no tiene que ser tomada en cuenta, tiene que ser dejada de lado porque, si no, es identitarismo, comunitarismo: lo que aparece en el indignante último libro de Roudinesco *El yo soberano*. Y destaca aun más en el psicoanálisis la idea de que cualquier lucha, y eso va a tu pregunta,

cualquier lucha contra formas de discriminación es una reivindicación identitaria. Entonces, los estudios de género, los estudios decoloniales, las posiciones antirracistas, los feminismos, la militancia LGBTQIA+ y la supremacía blanca, las reivindicaciones supremacistas blancas son para Roudinesco la misma cosa, se trata de una posición identitaria comunitarista narcisista que sale de lo universal. Por lo tanto, se les desautoriza a las personas a hablar a partir de un lugar propio, ¿viste? Entonces, en ese sentido, sistemas que van exaltando la universalidad, que van desautorizando, precisamente, el hablar a partir de una particularidad, que tiene que ver con una posición de oprimido, oprimida en relaciones sociales de poder, esos sistemas no dejan a les oprimides ninguna posibilidad de reacción. Entonces les oprimides participan de esa opresión, precisamente al someterse a este tipo de sistema.

s. s.: Si te reconoces como inexistente, es porque el otro te reconoce como inexistente, y el Otro se lleva dentro.

T. A.: Absolutamente, este Otro que se lleva dentro es ese mandato de la asimilación. Cuando venís de una excolonia, tenés que asimilarte, tenés que ser asimilado o asimilada. En términos de raza, Europa tiene muchos problemas con el racismo de Estado que causó en las colonias masacres, asesinatos, explotaciones de cuerpos, espoliaciones y tantos otros horrores, pero globalmente se quedó allá, en las colonias. Cuando, después de la Segunda Guerra Mundial, comenzaron a llegar movimientos de migración económica solicitada de ciudadanos y ciudadanas de las colonias y luego de las excolonias, de repente los países europeos se encontraron enfrentados con esas jerarquías de poblaciones que habían perpetrado en las colonias y que quedaban menos visibilizadas en la metrópolis. El mandato principal, y sobre todo en Francia, es la asimilación, que es un esfuerzo de volver loco al otro porque es un mandato totalmente paradójico: «Sé lo mismo, pero no vas a ser reconocido o reconocida como lo mismo porque encarnás una diferencia». El racismo sistémico hace que nunca vas a poder ocupar un lugar de igualdad: «Sé lo mismo, que nunca serás porque no te reconocemos como lo mismo».

s. s.: ¿Eso no es algo que se podría pensar como los mecanismos perversos? ¿El concepto de perversión podría ubicarse ahí?

T. A.: Entonces, llamémoslo cafetera... [risas] No, en serio, llamémoslo como quieras, pero, obviamente, es un mecanismo perverso en lo que se describe.

s. s.: De desobjetivación del otro.

T. A.: Eso, de objetivación del otro y de manipulación totalmente contradictoria del otro, que se vuelve loco, loca.

s. s.: Y a su vez lo construye como sujeto. Pensaba en los trabajos de Isildinha Baptista. Pero, siguiendo un poquito más con esto de los oprimidos, del lugar del oprimido, ¿cómo podrían funcionar estas reflexiones para pensar las diferencias de clase y la pobreza? ¿O habría otras estructuras que vuelven a la pobreza atravesada por otra especificidad?

T. A.: Yo no sé, porque no tengo una posición de experto en sociología ni en antropología o economía, pero me parece que hay una estructura de pensamiento europea, una episteme que es la del marxismo, que pensó las cosas en términos de clase. Fue importante mostrar cómo hay relaciones de poder de clase que se tienen que mantener, precisamente para que el sistema prolifere, con la producción de lo que se llamaba el lumpen proletariado. Lo que pasa es que hoy en día ese análisis no me parece suficiente si se limita a aprender las cosas solo en términos de clase. Claro que hay desigualdades y opresiones de clases violentísimas, y todos los países del mundo están contruidos sobre eso: el sistema capitalista necesita eso precisamente para proliferar. Solo que esas opresiones de clase son atravesadas de forma interseccional por otras opresiones para no invisibilizar la encrucijada o cruzamiento de opresiones que hacen que, como decían las afrofemenistas, la experiencia de una mujer negra, por ejemplo no pueda ser abordada solo por una perspectiva antirracista, o solo por una perspectiva feminista; hay que combinar las dos perspectivas para ver el tipo particular de opresión de la que sufre esa mujer negra. No es solamente misógina y sexista, ni solamente racista.

Entonces, de la misma forma me parece que la pobreza está atravesada por vulnerabilizaciones que no son las mismas en términos de género o de raza. En Francia, por ejemplo, movimientos de izquierda, con historiadores de izquierda como Gerard Noiriel, plantean que ese paradigma de la raza sería totalmente racista, vendría solo de la

derecha, y que entonces las relaciones de opresión tendrían que ser pensadas solo en términos de clase y solo en términos de producción de la pobreza. Nada de raza ni de género. Eso es una posición de la izquierda francesa, que reconoce obviamente la opresión de clase, pero va diciendo que otras categorías son importadas de los Estados Unidos y que Francia está a salvo de opresiones de género y de raza. Eso me parece muy empobrecedor y totalmente desmentidor de la opresión vivida. Porque, por ejemplo, en una fábrica, un ejemplo antiguo, un obrero considerado como blanco y otro como negro no son tratados de la misma forma. Se trata del privilegio blanco, que, obviamente, no deja uno a salvo de opresiones de clase, pero, al fin y al cabo, vulnerabiliza menos que en el caso de ser pobre y racizado, racizada. No sé si respondí a tu pregunta...

s. s.: Sí, claro, desde toda la complejidad que tiene, que no se puede cerrar desde ningún lugar. Volviendo un poco a lo de Isildinha Baptista, ¿qué pensás cuando ella reflexiona sobre el deseo de ser blanco desde el ideal de blanquitud en la experiencia del espejo y el rechazo del significante negro en el deseo de la madre? Pensando cómo construye el oprimido también ese lugar de opresión, de cómo no puede alzar la voz.

T. A.: Sí, sí, es muy importante lo que decís, y me parece que... eso viene de forma muy general, cuando la diferencia, que las hay, muchísimas infelizmente, cuando la diferencia es transformada en jerarquía. O sea, dominante- dominado/dominada, mayor/menor, glorioso/abyecto. Y eso, si lo pensamos, por ejemplo, con respecto a la raza, es esa idea de que –yo lo pienso en términos de metapsicología de la raza– hay una melancolización de raza.

s. s.: Tomando de Judith Butler también el concepto de melancolía de género.

T. A.: Exactamente, retomo el modelo de la melancolía de género, que es la reducción de una multiplicidad de posibilidades erógenas que acaba genderizando los cuerpos. Con esas interdicciones erógenas, los cuerpos se sexúan, se vuelven cuerpos de mujer o de hombre. Se trata de la reducción de una multiplicidad erógena. La identidad aquí no es la adquisición de algo, sino la pérdida de una multiplicidad. La reducción de esa multiplicidad a una unidad. Es muy interesante lo

que dice Butler: hay una pérdida y una pérdida de la pérdida, o sea que esa pérdida de las posibilidades erógenas está forcluida, literalmente pasa en el cuerpo y no queda como posibilidad psíquica. Al pasar en el cuerpo, lo genderiza, lo sexúa, lo construye como cuerpo de hombre o cuerpo de mujer.

Yo intenté pensar la misma cosa con respecto a la raza. O sea, dentro de la historia, desde la Modernidad, desde la invasión de las Américas por españoles, portugueses, hubo una jerarquización de las poblaciones en las colonias que tuvo efectos en las metrópolis y que sigue vigente. Y esa jerarquización yo la concibo como lo que produce una melancolía de raza. Hay posibilidades múltiples de identificación racial, como blanco, no blanco, indígena, negro, negra, múltiples... Lo que pasa es que la raza sigue siendo binaria, cuerpos gloriosos y cuerpos abyectos, y así pues va reduciendo esa multiplicidad de posibilidades identificatorias, de posibilidades subjetivas, de posiciones de sujeto, a una unicidad que es la blanquitud. El único modelo válido, tanto durante las colonizaciones cuanto ahora, en régimen de racismo sistémico, el único modelo promocionado, o sea, reconocido y válido, es el modelo del cuerpo blanco. Entonces todas esas posibilidades tienen que restringirse, que limitarse a un modelo único de identificación. Hay una pérdida de esas posibilidades identificatorias. Y esa pérdida es pérdida también, y pasa dentro del cuerpo que se melancoliza.

La diferencia entre melancolía de género y melancolía de raza es que, en la melancolía de género, hasta bastante recientemente, aquellos cuerpos abyectos, que no se habían melancolizado como cuerpos de hombres y mujeres, no existían en la esfera social, o sea, eran totalmente invisibilizados hasta bastante recién. Posiciones *queer*, posiciones no binarias eran invisibilizadas. Obviamente que había espacios y mundos *underground*, pero eso estaba mayoritariamente invisibilizado.

Con respecto a la raza, nunca fueron invisibilizados los cuerpos racizados, ¡al contrario!, siempre estuvieron presentes y sufriendo de una forma de jerarquización directa y de explotación. La diferencia entre la melancolía de raza y la melancolía de género es ese mensaje, ese mandato paradójico de un modelo único, y sin embargo muchos cuerpos que están allá y que nunca se conformarán a ese modelo único... porque,

como decía Fanon, nunca serán reconocidos como cuerpos blancos. Por lo tanto, eso que dice Isildinha es muy importante, y también lo dijeron otras afrofeministas y teóricas, psicoanalistas brasileñas como Lélia Gonzalez y Neusa Santos Souza. Isildinha trabajó junto con Neusa Santos Souza, que escribió un libro, *Tornar-se negro (Volverse negro)*, donde muestra que, para la persona negra en situación de promoción social, para ser alguien tiene que dejar de ser negro o negra, tiene que dejar su comunidad fuera. O sea, tiene que cumplir con un ideal del yo blanco, y la imposibilidad en corresponder a ese ideal del yo blanco provoca una posición melancólica en ese cuerpo negro. Por eso es muy importante visibilizar los movimientos de militancia, los movimientos de identificación, o sea, visibilizar esas posibilidades de cuerpos múltiples.

s. s.: A mí me impactó cuando mataron a George Floyd, y recuerdo, en las movilizaciones en Estados Unidos, a una mujer negra que se paró frente a la fila de militares y policías, con toda la gente atrás que gritaba «¡No al racismo!», y ella decía que por favor no sigan diciendo que esto es una cuestión de racismo, no sigan diciendo que este asesinato corresponde a un acto racista porque el decirlo perpetúa el racismo.

T. A.: ¿Cómo? No entiendo.

s. s.: Para ella, aseverar que el asesinato de George Floyd era un acto racista daba pie a perpetuar el racismo, a repetir las posiciones racistas. ¿Qué pensás de esto?

T. A.: No sé cuál era realmente la posición de esa mujer, pero lo que me suena es la posición, por ejemplo, del estado francés, que rechaza el uso de la palabra *raza*, como una fetichización total del término y un pensamiento mágico que consiste en pensar que pronunciar la palabra *raza* es racista en sí mismo porque perpetuaría ese sistema de jerarquizaciones de poblaciones. Y no usar la palabra *raza* desaparecería, de repente, mágicamente, el racismo. Eso es totalmente absurdo, o sea, es pensamiento mágico. A mí me parece muy importante nombrar las cosas, decir «Eso es racismo».

s. s.: Porque el acto nominativo, nombrarlo también es algo de nuestra posición psicoanalítica.

T. A.: Absolutamente, sí... En los Estados Unidos me parece que se reconoce el racismo sistémico. En Francia, oficialmente no se reconoce. El

racismo sería solo el hecho de un sujeto, un grupo de sujetos racistas o de extrema derecha, pero no hay racismo institucional, no hay racismo sistémico. O sea, no está reconocido que, en función de la racización, no somos todos iguales ante la justicia, la policía, el acceso a la educación, el acceso al empleo, el acceso a la vivienda... El sistema funciona precisamente perpetuando la exclusión de ciertas personas identificadas con ciertos grupos. Por ejemplo, para dar un ejemplo banal, las políticas de contratación en Francia. Me dijo un día el colega de un amigo: «Nosotros no contratamos a árabes», ¡y él mismo era marroquí! Me dijo: «No contratamos a árabes de acá porque en Francia no suelen ser serios y no podemos confiar». Eso es racismo sistémico y racismo interiorizado, porque el tipo en sí mismo, tal vez, no es necesariamente racista, y es árabe, pero las representaciones y los tópicos raciales de la institución hacían allá que se contrataba solo a blancos y no a árabes. Otro ejemplo, durante el Covid se mostró que unas localidades de Francia, racizadas, conocieron tres veces más muertes de gente que otras. ¿Por qué? No porque los hospitales o el personal del hospital serían racistas, sino porque hay menos hábito de uso de la salud pública, de recurrir a la red de salud pública, y menos accesibilidad para personas racizadas. Y mientras la mayoría de nosotros estábamos confinados, en casa, ellas continuaban trabajando como cajeros o cajeras, como *delivery*, y así, pues, estaban más expuestas al virus. Eso es racismo institucional, sistémico, o sea, sin que necesariamente se trate de personas racistas. Y eso no es reconocido en Francia, y al no reconocerlo, al intimar que no se hable de racismo, se perpetúa. En Francia las estadísticas raciales son prohibidas, con esa misma posición de no nombrar la diferencia racial porque seríamos todos iguales; sin embargo, sin estadísticas raciales, no hay herramientas concretas para medir el racismo.

s. s.: En Uruguay hay políticas, por ejemplo, en relación al suicidio también es no nombrar, y es un problema que tenemos sobre todo en los adolescentes. Ahora están cambiando esas políticas, pero no informar, que la sociedad no sepa, es perpetuar...

T. A.: Hacer eso significa: «¡No quiero ver nada!».

s. s.: Como si al no nombrarlo pudiera ser eliminable. Pero las violencias originarias que nos constituyen no son eliminables, y para eso el

psicoanálisis también tiene mucho para decir, pero una cosa es silenciarlo y otra cosa es reconocerlo.

- T. A.: Y otra cosa es reconocerlo, y para volver al inicio de la conversación, reconocerlo y nombrarlo en nombre propio. Eso es muy importante porque en Francia, por ejemplo, hubo en los ochenta movimientos de lucha importantes contra el racismo, por la izquierda, por el partido socialista, con la creación de ONG y asociaciones, colectivos, de lucha contra el racismo. Uno de ellos, por ejemplo, se llama SOS Racismo, con una campaña denominada «*Touche pas à mon pote*», literalmente, «No toques a mi amigo». Es una palabra de jerga, *mon pote*, es mi compadre, mi *brother*, mi *bro*... Eso en los años ochenta fue importante porque se reconocieron racismos, pero sobre todo un racismo personal, ideológico, psicológico. Hoy en día son las propias personas racizadas que pretenden hablar en nombre propio, y eso es muy importante. Eso al gobierno y a las autoridades y a la posición oficial no les gusta de ninguna forma porque hoy en día es el *bro* que intenta hablar en su nombre propio, diciendo: «No preciso que otro me proteja, yo mismo, misma pretendo hablar de mi propia situación».
- s. s.: Eso me parece que es superimportante, es central, justamente, la posibilidad de cuestionar los discursos legitimados; hasta que no se cuestionan por los grupos implicados, tiende a repetirse, legitimando justamente un sistema de relaciones de poder. Pero, como psicoanalistas, si pensamos que estas violencias originarias, que nos constituyen y que no son eliminables, ¿cuánto tienen de inevitable como efecto de estructura y en qué medida se pueden transformar a partir de un único instrumento como el que tenemos?
- T. A.: Y... no sé si realmente transformamos mucha cosa, pero lo que acontece... Yo veo las cosas así: vamos a decir que hay diferentes niveles. Hay lo que se llama relaciones sociales de poder, de género, de raza, de clase, y dentro de las relaciones sociales, hay relacionamientos. Por ejemplo, dentro de la estructura de género, con esas desigualdades que nombramos antes, puede haber un relacionamiento de pareja entre hombre y mujer. Eso es un nivel diferente porque ese relacionamiento puede ser mucho más móvil. Dentro de la pareja las tareas pueden ser distribuidas de forma totalmente igualitaria y puede que no haya des-

igualdad; eso es importante y es un cambio dentro de la pareja. Pero que haya ese cambio dentro de esa pareja no cambia necesariamente las relaciones sociales de poder. Luego, tercer nivel, el sujeto con todas sus posibilidades de reaccionar, tanto a los relacionamientos sociales cuanto a las relaciones sociales. Y por fin, cuarto nivel, el sujeto del inconsciente.

Nosotros, obviamente, trabajamos con el sujeto del inconsciente, pero lo que pasa es que para que surja ese sujeto del inconsciente, es importante que pueda ser ofrecida la posibilidad de que el sujeto consciente hable de eso. Cuando preguntaba, anteaer, quién puede hablar en psicoanálisis, con respecto a la raza, como el hecho de que yo sea racizado, ¿me autoriza o no me autoriza a abordar algunos temas reconocibles como temas que tienen que ser abordados psicoanalíticamente? Y que no me vayan diciendo «¡No, no, no! ¡Eso es realidad externa! ¡Hablá de mamá y papá!». De hecho, una mayoría de psicoanalistas van opinando «¡No, no! Eso son cuestiones sociales que se quedan fuera del consultorio, es una captación imaginaria, y es identitario todo eso. Al hablar tanto de asuntos sociales, así, ese, esa analizante estará evitando hablar de lo más importante». Tal concepción es una desautorización. Así que me parece muy importante que el analista o la analista esté atente a las relaciones sociales de poder, a esos cuatro niveles: relaciones sociales de poder, relacionamientos, sujeto consciente para que surja el sujeto del inconsciente.

s. s.: Con sus formas de goce y de repetición de esos mismos lugares de los cuales fue construido como sujeto político.

T. A.: Absolutamente.

s. s.: Pero, para la escucha psicoanalítica, ¿tú dirías que hay una subjetividad propia de los sujetos racializados previa a la escucha psicoanalítica?

T. A.: No, no pienso que haya, a nivel del sujeto del inconsciente, a nivel de la escucha psicoanalítica, una forma de escuchar propia a sujetos racializados o una forma, como se denunciaba antes, una forma de escucha propia para escuchar a sujetos gay o sujetos trans. Sin embargo, me parece, como decía antes, reimportante que el o la analista sea politizado, politizada, sea consciente de las relaciones sociales de poder; si no, va descartando cosas muy importantes que van siendo

dichas. Me parece muy importante que el, la analista esté al tanto de esas cuestiones de género, de raza, de clase. En el último capítulo de mi libro releo la cuestión de la resistencia, la resistencia viene siempre del, de la analista, y si hay resistencia del analizante o de la analizada, yo elegí escucharla como resistencia política, como forma de resistir políticamente, de rebelarse. Los subcapítulos de ese capítulo se llaman «Enfurecerse», «Desmelancolizarse», «Desubalternizarse», «Defenderse», y como analistas tenemos que sobrevivir a eso, escuchar lo que recibimos y sobrevivir. Eso me parece muy importante. En el libro voy retomando movimientos históricos de resistencia: resistencia negra, resistencia de las mujeres al inicio del siglo veinte, de los judíos en el gueto de Varsovia, que no tenían ninguna posibilidad de salir de allá, pero murieron luchando, no se entregaron totalmente a la masacre. O sea que la historia siempre fue escrita con énfasis en las opresiones. Por ejemplo, la historia de la esclavitud fue escrita colocando a los negros en una posición de víctimas pasivas, que supuestamente se entregaron a la esclavitud, que nunca resistieron, que aceptaron porque tenían un índole totalmente pasivo. Y, de repente, ¡desaparecieron todos los movimientos de resistencia a lo largo de toda esta historia, que fueron múltiples, numerosos! En Brasil, por ejemplo, la creación de quilombos fue muy importante. Y entonces es menester visibilizar eso, retomar la Historia con *h* mayúscula, en cuanto historia subjetiva de resistencia, y no solo de la posición de víctima, de posición de oprimido, oprimida, reducido, reducida solo a la repetición de esta posición. Hacer una historia de la resistencia me parece muy importante. No sé cómo se hace en psicoanálisis, pero es caso por caso.

s. s.: Sí, caso por caso, pero a la vez este lugar de la construcción de un psicoanalista con un claro compromiso político, con los problemas de su época, algo de esto me preguntaba, tiene una gran complejidad. ¿Cómo construir un punto de exterioridad para poder interrogarnos, cuando nosotros también estamos contruidos en el mismo sistema? ¿Cómo hacer?

T. A.: Y... es muy difícil, porque somos sujetos efecto de las mismas formas de sujeción, y sin embargo pretendemos escuchar cómo operan esas normas de cierta forma. Me parece que el análisis es un ejercicio de

descentramiento constante. Retomo la diferencia que Lacan hace entre transferencia simbólica y transferencia imaginaria. Como contratransferencia, suma de los prejuicios del analista, la transferencia imaginaria es la que confronta dos yo, posicionados de forma imaginaria, que es donde construimos también nuestras identificaciones, como hombre blanco, como mujer negra, etc. Estamos colocados, colocadas socialmente, y también en el consultorio, en esas posiciones imaginarias, designados, designadas por esas asignaciones sociales. Y somos psíquicamente lo que construimos subjetivamente de esas asignaciones sociales, consciente e inconscientemente. Eso hace que el analista o la analista aparezca como una mujer blanca, cis, frente de un hombre trans, indígena; son asignaciones sociales retomadas subjetivamente. Ahora hay que ir más allá de esa mera confrontación entre dos yoes.

s. s.: Porque en ese eje de la transferencia imaginaria, justamente, Lacan plantea que no circula el análisis porque a su vez es el eje desde el cual transcurre la agresividad, el aniquilamiento del otro.

T. A.: Absolutamente. Entonces, analizar la transferencia simbólica es ver qué estructura hace que estemos posicionados como dos yoes imaginarios, uno frente al otro. O sea, lo que nos coloca acá en esas posiciones es precisamente una red simbólica. Yo concibo lo simbólico como algo históricamente constituido, nada de las esferas etéreas y eternas, no soy estructuralista de ninguna forma. Entonces lo veo como una red construida de normas y formas de relacionarnos dentro de las relaciones sociales de poder. Por lo tanto, mi hipótesis es que analizar la transferencia simbólica es intentar identificar cómo esa transferencia va retomando relaciones sociales de poder, cómo dentro de la transferencia simbólica se van repitiendo formas de relacionarse que son propias de relaciones sociales de poder, de género, de raza, de clase, interseccionalizadas, y que nos asignan posiciones particulares, al, a la analizante; al, a la analista. ¡Y tenemos que descentrarnos! El, la analista tiene que descentrarse de esos posicionamientos, definidos por esas relaciones sociales de poder, y nombrarlos, identificarlos, apuntarlos, en vez de vivirlos y actuarlos. Un ejemplo: Lacan releía el caso de la joven homosexual de Freud, diciendo que Freud quedó atrapado en la transferencia imaginaria; yo releo la lectura de Lacan. En el momento

en el que esta mujer le trae sueños totalmente idílicos de haberse casado con un hombre, de tener hijos, de ser totalmente feliz...

s. s.: ¡Sueños mentirosos!

T. A.: Sí, son sueños mentirosos. Y cuando Freud le dice: «Yo no me dejo engañar, usted está intentando engañarme», queda totalmente atrapado por la dimensión imaginaria. Lacan dice: «Sí, son sueños engañosos, pero Freud tendría que salir de esa posición porque hay un enderezamiento». Cuando le aporta esos sueños, está intercambiando algo. Hay un enderezamiento, que yo releo a partir de las relaciones sociales de poder, de género y sexualidad, clase y raza. Es una mujer, joven, lesbiana, dirigiéndose a un patriarca, cis, hétero, viejo; y en términos de clase, al revés, es una aristócrata que le tiene un cierto desprecio a Freud –eso aparece en la ironía que tiene para con él–, lo que le confiere una posición más baja a Freud. En términos de raza, los dos son judíos; no expuestos de la misma forma a la vulnerabilidad porque ella es aristócrata, pero son dos judíos. Elijo leer esos sueños que ella le aporta como un intento de establecer, de entablar una complicidad, una connivencia a partir de la raza. Es decir, a partir de la connivencia racial que tienen, como dos personas expuestas a una vulnerabilización racial. Ella aporta esos sueños para que él pueda comprender lo que es la dimensión ambivalente y terrible de estar expuesta a minorizaciones de género y de sexualidad, y Freud no lo pesca, no lo escucha.

s. s.: Entonces, ¿no encontrás en Freud sensibilidad a la hora de pensar él la raza?

T. A.: Él pensó el judaísmo, lo hablamos anteayer. Él pensó el judaísmo en el sentido de que toda su correspondencia habla de su posición de judío. Lo que pasa es que tardó mucho en analizarlo científicamente, académicamente, porque el único texto en el que aborda eso es el *Moisés*; y en todos los demás textos quiere tener una posición universal. Como decía anteayer, tiene que entrar en Roma primero. Entonces Freud pensó esa exposición a la vulnerabilidad. Hay muchas lecturas del *Moisés*, por ejemplo, la de Yerushalmi; me gusta esa lectura, que ve en el *Moisés* una tentativa totalmente loca. Freud acaba diciendo cosas absolutamente insostenibles dentro de la misma teoría freudiana de la transmisión del

trauma de los judíos (como reactualización del asesinato del padre de la horda primitiva). La hipótesis de una transmisión filogenética no es sostenible. Y Yerushalmi dice que Freud hasta el final intentó sostener lo insostenible para demostrar que si el judaísmo podía ser terminado (sobre todo para él, ateo), la judaicidad permanecía interminable. Yerushalmi agregaba que, de la misma forma que Freud era un judío sin dios, el psicoanálisis se volvía un judaísmo sin dios. Es una forma de concebirlo como una reescritura del judaísmo, como en la tradición judaica existe una reescritura constante del texto, y Yerushalmi ve en el psicoanálisis uno de esos avatares de reescritura, pero de un judaísmo sin dios. Entonces es muy importante esa posición marginalizada a partir de la cual nace el psicoanálisis. Y al mismo tiempo Freud es un hombre del final del siglo XIX, europeo, dentro de un ambiente colonial, y no reconoce ese tipo de violencia. Salvo, tal vez, cuando en un texto, *El inconsciente*, habla de la fantasía de sangre mezclada, y usa una metáfora. Escribe que las fantasías son como los «mestizos» que pueden pasar por blancos, pero un rasgo particular les acaba traicionando, y de repente dejan de beneficiarse de los privilegios de los cuales se benefician los blancos. Quiere decir que reconoce de cierta forma las jerarquías raciales, pero obviamente no las examina. Cuando retoma, como lo dijiste, la categoría de primitivo, es la antropología de aquella época, ciencia racista, que produce efectos racistas en el psicoanálisis.

s. s.: Como en una posición bien evolutiva, lo primitivo es lo que está atrás, es adonde se vuelve, a una regresión etnocéntrica.

T. A.: Absolutamente, una regresión etnocéntrica.

s. s.: Y entonces, en el plano teórico, tú pensás que la teoría psicoanalítica corre riesgo de no incorporar nociones provenientes del campo de lo político y de lo social. ¿Qué tipo de riesgos son los que corre la teoría psicoanalítica, a tu criterio? Porque una cosa es dialogar con «lo otro» y algo distinto es incorporar. ¿Cuáles son «los afueras» para el psicoanálisis? ¿Cuáles deberían ser los afueras, la exterioridad? Porque la raza, para ti, y lo que implican las relaciones sociales de poder, para ti deberían estar completamente incorporados en la praxis psicoanalítica, en la ética, en la teoría, en todas las dimensiones en las que circula el psicoanálisis. Entonces, ¿qué pensás qué ocurriría

con el psicoanálisis de no incorporar esta dimensión política en su metapsicología?

T. A.: Como decía hace dos días, si no sale de su propio discurso solo, si se cierra a las discursividades sociales, el psicoanálisis se reduce a una práctica de chetas acaudaladas y ociosas de Punta Gorda [risas] y permanecería atrapado en una forma de endogamia. Vuelve una práctica reservada a un tipo particular de población, que puede tener el lujo de despreocuparse de las exposiciones a la vulnerabilidad y de sus efectos psíquicos. Sin embargo, también se subjetiva con respecto a, en oposición a esas exposiciones a la vulnerabilidad, aunque no los reconozca directamente. Dejar que el psicoanálisis sea una práctica reservada a un público determinado, de una forma discriminatoria, me parece que ahí está el riesgo. Reconozcamos que durante mucho tiempo el psicoanálisis fue una práctica de lujo, de burgueses...

s. s.: ¿Pensás que no lo es más?

T. A.: ¡No, no! ¡Continúa siéndolo! Pero pienso que, a lo largo de las tres, cuatro últimas décadas, en muchos países del mundo están surgiendo otras formas de psicoanálisis, un psicoanálisis en extensión, un psicoanálisis fuera de las paredes, y eso me parece que es una forma de pensar otro psicoanálisis. Eso fue acompañado también por una posición totalmente reaccionaria. Porque otro riesgo de no tomar en cuenta esa dimensión política, invisibilizarla y negarla, es decir: «Yo no soy político, no me ocupo de eso». Eso, pues, es la más radical forma de militancia para el *statu quo*, para que las cosas no cambien.

s. s.: Como decías: decir que no es político ya es político.

T. A.: Es totalmente político. Es una elección de que las cosas no cambien. Y eso puede incluso llevar a una forma de colaboracionismo con el poder del Estado, cuando es un poder dictatorial. Eso es un aspecto infelizmente bastante conocido en Brasil, psicoanalistas que colaboraron con la dictadura y que fueron denunciados, y escuelas de psicoanálisis que se negaron a acusarlos, diciendo, precisamente: «Nosotros no nos ocupamos de política». Un caso bastante conocido en Río fue el de Amílcar Lobo, denunciado por Helena Besserman Vienna. La mayoría de los psicoanalistas de esa escuela la silenciaron, no quisieron escucharla, con ese discurso que consistía en decir: «El psicoanálisis

- no tiene nada que ver con política». Si, pues, era un verdugo, un torturador, eso no concernía al psicoanálisis. Es lo que había pretendido Jones también, cuando despolitizó el psicoanálisis.
- s. s.: En esta complicidad justamente se participa, se contribuye con la discriminación y con la repetición de la violencia.
- T. A.: Obviamente la reacción común a esa visión del psicoanálisis consiste en decir «Eso no es psicoanálisis, es psicología social», lo que también es una posición muy arrogante de psicoanalistas que pretenden ser dueños y dueñas del saber, y tener esa posibilidad de decir «Eso sí, eso no». ¿De dónde viene esa legitimidad en decir «Eso es psicoanálisis y eso no lo es»?
- s. s.: ¿De dónde viene? ¿De malos análisis?
- T. A.: De institucionalizaciones y de apoyos de instituciones. Anteayer, en el coloquio, no sé quién hablaba, Alberto hablaba...
- s. s.: Alberto Cabral.
- T. A.: Sí, no sé exactamente cómo vino eso, pero habló de la necesidad de analizarse, de hacer una supervisión, y me parece que le contesté algo a su pregunta de cómo poder escuchar voces múltiples, una multiplicidad de voces, cómo seguir escuchándolas. Eso, me parece, cuestiona el hecho de hacer un análisis personal y didáctico dentro de la misma institución. Bueno, es mi posición, vale lo que vale, de cierta forma la transferencia va transfiriendo también, transmitiendo un mandato de fidelidad a la institución. El analista o la analista, al ser miembro de la institución, tiene ese legado de mantener la institución, de cierta forma, de no escuchar de otra forma...
- s. s.: Eso me parece interesante porque me interroga también en una posición personal que tengo con respecto a las instituciones, que, para mí, todo lo que pasa en una institución psicoanalítica debería funcionar en base a las transferencias, la formación, la elección de los seminarios, la elección del supervisor, la elección de los analistas, que todo circule en base a la transferencia, nada de cantidad de años para hacer ni presentar trabajos, etcétera. Que lo que te autorice sea tu propio análisis, y entonces lo que tú decís me interroga como en este punto.
- T. A.: Sí, es una posición situada. Y es la posición de alguien que estuvo en una institución y que salió y que no puede más con instituciones, ¡ni quiere, para decir la verdad!

s. s.: Tú, entrando, saliendo, retornando.

T. A.: Es mi síntoma, capaz que eso no se analizó. ¡Me lo quedo! Es lo de habitar las fronteras. O sea, no se trata solo de cruzar la frontera en una dirección, sino cruzarla y volver, varias veces, habitar la frontera.

s. s.: ¿Qué pensás de los estudios interseccionales como aporte para el psicoanálisis, como alianzas epistémicas?

T. A.: Me parecen muy importantes porque precisamente permiten mostrar cómo las relaciones sociales de poder van entrecruzadas, porque hay opositores, opositoras a los estudios interseccionales que van diciendo, de forma absolutamente idiota, que es una acumulación de victimizaciones. O sea que si sos mujer, conseguís «x» puntos; si sos mujer y negra, tenés aun más puntos, mujer negra y trans, aun más, y entonces sería una acumulación de victimizaciones. Ese análisis es plenamente cretino y a menudo emitido desde una posición de privilegio –hombre, blanco, cis, hétero, etcétera– que ve su privilegio amenazado. Es cretino porque las categorías no existen, hay relaciones, no son categorías. No es que yo vengo cargando una categoría de género con una categoría de clase, ¡no! Yo me sitúo en el cruce de relaciones de género y de clase que van modificándose, reconfigurándose una por la otra, y van asignando posiciones particulares sociales y psíquicas, y también una posibilidad de reaccionar de forma singular, a partir de mi posición subjetiva, como decíamos antes. Cuando digo que van asignando una posición particular al sujeto, es precisamente para salir de esa visión acumulativa. El ejemplo clásico es, en Francia, el joven, negro, de la periferia resulta que está más expuesto a la vulnerabilidad que una joven, mujer, negra, o un hombre, negro, maduro. En términos de relaciones de dominación en las relaciones de género, está en una posición de ventaja, como hombre; en las relaciones laborales, está en una posición ventajosa porque tiene un acceso mucho más facilitado al mercado del empleo; como joven y en las relaciones de raza, obviamente está en una posición minorizada. Pero la conjunción de esas cruces de relaciones le expone más que una mujer o que un hombre más maduro. Eso es la interseccionalidad, es decir que hay combinaciones que se van rehaciendo en cada lugar, en cada momento, dentro de cada tipo de relación, y hay reacciones subjetivas diversas a esas combinaciones.

Me parece importante que el psicoanálisis tome nota de eso. Hay una definición de la interseccionalidad de una socióloga estadounidense que se llama Mari Matsuda y que dice más o menos: «La interseccionalidad consiste en hacer la otra pregunta». Cuando veo algo que parece racista, me pregunto: «¿Dónde está el patriarcado acá?». Cuando veo algo que parece sexista, me pregunto: «¿Dónde está el heterosexismo allá?». Cuando veo algo que parece homofóbico, me pregunto: «¿Dónde están los intereses de clase allá?». O sea, una relación de poder aparece de forma manifiesta mientras otra relación de poder la está determinando de forma latente: me parece que eso puede realmente guiar una escucha psicoanalítica. Para dar un ejemplo extraído de un libro que se llama *Intersectionality and relational psychoanalysis*, escrito por estadounidenses, comenté ese ejemplo en mi último libro, y un psicoanalista llamado Max Belkin –hombre, blanco, europeo de origen– atiende a una paciente chicana, mexicana, estadounidense, racizada, obviamente: Ana. Él es un psicoanalista abiertamente gay. En una sesión, Ana le dice: «Usted me hace pensar en Kevin Spacey, un hombre gay de apariencia heterosexual». Le dirige eso, que puede sonar como una forma de cuestionar su exposición a la vulnerabilidad en términos de sexualidad, o sea: «Usted, como tiene un *passing* de hombre hétero, no está tan expuesto». Él elige escuchar eso como un cuestionamiento de su posición de hombre blanco, como algo que se dirige a su posición de hombre y de blanco, y no a su sexualidad. O sea que son otras relaciones de poder que él escucha atrás de eso, que le conciernen más a la analizante. Así que me parece que esa otra pregunta puede realmente ayudar mucho.

s. s.: Un poco lo que decías de Freud con Sidonie.

T. A.: Exactamente, el verdadero nombre dicen que es Margareth.

s. s.: ¿Estás al tanto que en algunas sociedades de Brasil –no sé bien cuáles ni que aceptación ha tenido– hay un proyecto de ofrecer gratuidad a personas racizadas, becas y cuotas para la formación del analista? ¿Qué impresión te merece?

T. A.: Doble. Primero, me parece sumamente importante. La primera vez que fui a Brasil era en 2008; hoy, en 2024, el paisaje universitario es totalmente, bueno, totalmente no, pero es bastante diferente hoy

porque en 2008 no había ni una persona negra en las universidades, ni estudiantes ni docentes negres. Ese cambio se debió a una política de cuotas, reimportante, de acción afirmativa, que es para mí la única forma de luchar contra el racismo institucional.

s. s.: No hay analistas negros acá.

T. A.: ¿Acá no hay?

s. s.: No, acá no, pero en Brasil, en Río de Janeiro, que empezaron con este sistema de becas, han sido pioneros dentro de las instituciones psicoanalíticas de IPA, esta acción afirmativa, como tú decís.

T. A.: Es importante, en Brasil, la primera fue Virginia Bicudo, que escribió una tesis en el 46 sobre racismo. Entonces, me parece reimportante porque es una forma de acción, de reparación, de justicia retrospectiva, de reconocer que hubo una desigualdad construida a lo largo de una larga historia que ha permanecido, e intentar repararla. Ahora me parece muy importante también que no se vuelva un *race washing*, como el *green washing*, el *pink washing*, o sea, una forma, un puro discurso, una pura retórica, como utilizan el *green washing* en las empresas para fingir ser ecológicos mientras continúan haciendo horrores ambientales.

s. s.: Exoneraciones de impuestos, una lavada de cara, y puede ser usado también demagógicamente. ¿Serán los peligros a asumir?

T. A.: Sí, es lo que me parece. Bueno, pero ¿quién soy yo para decir eso de escuelas que de hecho desconozco?! Sin embargo, sí, me parece importante asumir esos peligros.

s. s.: También dependerá de qué discusión hay en las instituciones sobre el tema.

T. A.: Claro, ¿acá está aconteciendo esta discusión?

s. s.: No.

T. A.: ¿Es pensable?

s. s.: No, no es un tema todavía. ¿Vos pensás que es posible un psicoanálisis decolonial?

T. A.: ¿Si es posible? Tengo esa esperanza, sí. ¡De hecho, es lo que intento hacer! Pienso que estamos en un momento, en lo poco que conozca de América Latina, en el que hay una minoría psicoanalítica que está desarrollando un pensamiento decolonial. ¿Y qué quiero decir? Un pensamiento que no está mirando más para Europa, y eso me parece

crucial. El primer momento del psicoanálisis en América Latina fueron, vamos a decir, psicoanalistas que vinieron de Europa. En Brasil, del mismo modo, fueron médicos brasileños que se fueron a estudiar en Europa y volvieron con toda una medicalización del psicoanálisis, totalmente higienista, ¡un horror! Eso era el primer momento. En Argentina, otro ejemplo, fueron analistas exiliados, exiliadas, toda esa generación de Mary Langer, etcétera, que venían de Europa. Hubo un segundo momento, que yo llamaría de criollo, o sea, momento de fabricación, de creación de psicoanalistas locales, nacidos, nacidas en tierra local, en Argentina, en Brasil. Acá no sé, no me atreveré a hablar porque infelizmente no conozco la historia de este país. En ese segundo momento surgen psicoanalistas, propiamente, vamos a decir argentinos o brasileños, pero que continuaban mirando hacia Europa. Yo le llamo de «momento criollo del psicoanálisis», igual a los criollos después de las independencias: productos locales, pero descendientes de los colonos blancos. Aquí son psicoanalistas locales, pero que permanecen orientados, orientadas hacia Europa. Y hoy en día me parece que estamos en un tercer momento en el que ya no se mira más al viejo continente y se intenta pensar un psicoanálisis a partir de realidades locales, como ustedes hacen acá, como Fernando Barrios hace acá, como Débora Tajer o Jorge Reitter hacen en Argentina. En Brasil se plantean cuestiones de raza absolutamente locales: eso significa decolonizar el psicoanálisis, en el sentido que la referencia y la verdad no viene más de Europa. Como escribe Débora Tajer: «Poscolonial: poder salir de la teoría sexual colectiva que sostiene que tanto los niños como el psicoanálisis provienen de París».

- s. s.: En ese sentido, la revista *Calibán* está haciendo un trabajo enorme.
- T. A.: Claro, ¡es bárbaro! Ustedes están haciendo un trabajo totalmente decolonial. Yo les pregunto a ustedes cómo se posicionan con respecto a eso. Porque vos me hiciste la pregunta, pero ¿ustedes piensan que existe un psicoanálisis decolonial?
- s. s.: Yo quisiera pensar que existe un psicoanálisis, pero no como universalizante, que sostenga una posición universal, sino que, más allá de los regionalismos y de los lugares, hay una posibilidad de los analistas de tener un pensamiento común en relación a que es posible decir

otra cosa, que es posible escuchar la singularidad del síntoma y que los atravesamientos políticos y geográficos no sé si construyen una cualidad específica, de un psicoanálisis europeo, un psicoanálisis norteamericano, un psicoanálisis latinoamericano, no estoy segura de eso.

T. A.: Bueno, me parece que concordamos en algunos puntos, en el sentido de que, para decirlo así, hay una práctica que de cierta forma es bastante la misma, o sea, con matices, ¿me explico? Esa práctica es más o menos la misma porque, me parece, la forma más simple de pensar el psicoanálisis, la elaboración analítica, es de considerarlo como un análisis de la enunciación, de la estructura enunciativa: analizar significa preguntarse quién está hablando y a quién se está dirigiendo, y en eso consiste el análisis de la transferencia simbólica también. Eso se puede practicar en cualquier lugar, siempre preguntándose: «¿De dónde estoy escuchando? ¿Quién está hablando? ¿De dónde está hablando y cómo eso va entablando la cosa entre nosotros?», eso sí. Ahora, hay prácticas de psicoanálisis que no son las mismas en términos culturales, por ejemplo, dar un abrazo al psicoanalista nunca se haría en París; cuando entrás y saludás al psicoanalista, no le das un abrazo, no le tratás de vos, de tú; y si a uno se le antoja practicar ese tipo de psicoanálisis en Río de Janeiro con ese índole parisino, está produciendo verdaderos maltratos.

s. s.: ¿Vos pensás que son cualidades europeas el tratar de usted, el dar la mano?

T. A.: Sí, sí, una cierta frialdad, una cosa muy parisina, casi maltratadora, que puede pasar en algunas caricaturas del lacanismo también, y que para mí es totalmente cultural, culturalmente definida. Eso es con respecto a la práctica. Ahora, con respecto a la teoría, que es siempre una construcción totalmente aproximativa para dar cuenta de esa práctica, me parece importante que haya un psicoanálisis decolonial. Eso quiere decir que no necesitamos recorrer las mismas epistemes, las mismas producciones de saber oriundas del mismo lugar, y que es muy importante que producciones del saber psicoanalítico procedan del sur global. También me parece significativo que, si estamos practicando el psicoanálisis en el sur global, no continuemos refiriéndonos a Jacques Alain Miller o a Colette Soler, o a la IPA de París, o a Periquito

de los Palotes que viene de Europa, y que reconozcamos que hay otras referencias y otros, otras autoras: es de acá.

s. s.: Que haya construcción de conocimiento acá, pero no solamente, no sé si el asunto pasa porque no leamos al norte global, sino que nos lean a nosotros.

T. A.: Exactamente.

s. s.: Primero, que nosotros nos leamos entre nosotros, que eso no pasa mucho, y después, que nos lean desde el norte a nosotros.

T. A.: Totalmente, pero, viste, eso es una producción de la raza, la circulación. Por ejemplo, el último libro de Fernando Barrios está absolutamente centrado en eso, precisamente, de hablar en voz propia y de no ser hablado, hablada.

s. s.: Bueno, ¿cómo quieres terminar? ¿Decir algo de tu libro?

T. A.: Acabo de decir muchas cosas de mi libro. [risas]

s. s.: ¿Aún no está publicado?

T. A.: No, todavía no, va a salir en poco en Francia, ya lo recibió la editorial, ya recibió los libros impresos mi editora, que es divina, maravillosa, porque, como dice una amiga argentina, Marina Calvo, las naves van y vuelven. Esa editora, Paula Anacaona, en su editorial francesa publica a mujeres afrofeministas del sur global, muchas de ellas de Brasil, pero no solo. Publicar con ella, en esa editorial, es un honor para mí. Es un hecho político también porque es conocida precisamente por ese tipo de publicaciones que pretenden descentrar el saber, hacer que no venga solo del norte global. En ese libro, como les dije, la mayor parte de mis referencias son del sur global, lo que me parece esencial.

Y quisiera terminar con esa idea, bueno, es desde una mirada bastante idealizadora, pero acá me siento autorizado, en términos intelectuales, pero sobre todo en términos afectivos. Y les agradezco mucho ese afecto que va fluyendo, porque es fundamental. Eso, no cabe duda, no lo encontraría en París.

s. s.: Tú lo generarás. ♦