XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013.

Histeria y sugestión en Argentina y Brasil. Redes intelectuales y trama de ideas en la psiquiatría y la criminología de entresiglos.

Mailhe y Alejandra.

Cita:

Mailhe y Alejandra (2013). *Histeria y sugestión en Argentina y Brasil. Redes intelectuales y trama de ideas en la psiquiatría y la criminología de entresiglos. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/000-010/464

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*.

XIV JORNADAS INTERESCUELAS DE HISTORIA
MENDOZA · ARGENTINA
2013

UNCUYO UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO | FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia

2 al 5 de octubre de 2013

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 55

Titulo de la Mesa Temática: La historia intelectual y de la cultura en clave transnacional

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Dujovne, Alejandro – Bergel, Martín.

TÍTULO DE LA PONENCIA

Histeria y sugestión en Argentina y Brasil
Redes intelectuales y trama de ideas
en la psiquiatría y en la criminología de entresiglos

Apellido y Nombre del/a autor/a: Alejandra Mailhe

Pertenencia institucional: CONICET / UNLP, Argentina.

Correo electrónico: jjbalsa@isis.unlp.edu.ar

Histeria y sugestión en Argentina y Brasil
Redes intelectuales y trama de ideas
en la psiquiatría y en la criminología de entresiglos

Alejandra Mailhe (UNLP / CONICET)
jjbalsa@isis.unlp.edu.ar

Quisiera abordar, en términos comparativos, algunos artículos y ensayos de autores vinculados a la revista *Archivos de psiquiatría y criminología* (editada entre 1902 y 1913), 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. Mi lectura apunta a reconstruir la gradación etnocéntrica que organiza la sugestionabilidad del sujeto femenino y de las masas (de 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.

En especial, quisiera considerar *Archivos*... tanto desde el punto de vista de la historia intelectual como de algunos tópicos allí dominantes para pensar al sujeto femenino y la alteridad social. Por un lado, me interesa atender a esta publicación como configuradora de una red transnacional de vínculos intelectuales e ideas entre los principales positivistas argentinos, brasileños y latinoamericanos en general, atendiendo al modo en que funciona como parte de una internacionalización de la patología mental (y del delito), así como también de figuras y de teorías centrales recepcionadas desde la periferia latinoamericana. En esa recepción se articulan modelos diversos, como la escuela italiana de Lombroso, matizada por las determinaciones psicológicas y sociales introducidas por las escuelas francesas (así como también, en el campo de la psiquiatría, se vuelven compatibles enfoques en pugna en el contexto europeo, como los de las escuelas de la Salpêtrière y de Nancy). El carácter heterodoxo de esta recepción 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.

En especial, me interesa señalar cómo el internacionalismo modernizador de *Archivos*..., hegemónico en gran parte de la elite positivista argentina, converge con el etnocentrismo que prima en su visión de los sujetos femeninos y de las masas sugestionables, plasmándose sobre

todo en la patologización de las religiosidades populares. La marginalidad de este tema en el contexto argentino contrasta con la centralidad que adquiere en la obra de Raimundo Nina Rodrigues, una figura paradigmática en la fundación de la psiquiatría y la medicina legal brasileñas, y que gravita en *Archivos...*, entre 1902 y 1903, como autor y como miembro del primer comité de redacción. Quisiera indagar entonces en torno a algunas diferencias entre ambos positivismos.

El archivo de Archivos

¿En qué medida *Archivos...* contribuye a crear una red transnacional a nivel latinomericano? Y en especial, ¿qué vínculos y tensiones se establecen allí con los intelectuales brasileños invitados a intervenir en la publicación?

Fundada inicialmente por el médico Francisco de Veyga, y dirigida por Ingenieros desde sus comienzos hasta su desaparición en 1913, *Archivos de criminalogía, medicina legal y psiquiatría* -según el título inicial- se instala rápidamente como una de las publicaciones más prestigiosas en el ámbito de la psiquiatría y la criminología de la época.[1] Ese prestigio se expande a nivel nacional e incluso continental, ya que rápidamente la revista se transforma en un espacio clave para la consolidación de la Argentina como centro teórico para el resto de la criminología latinoamericana.[2]

La revista comienza a editarse en 1902 en Buenos Aires. Cuando Ingenieros crea el primer Instituto de Criminología en la Penitenciaría Nacional de Buenos Aires, asumiendo como su primer director, la publicación pasa a editarse allí y se convierte en órgano de ese instituto,

[1] Los cambios de nombre que sufre la revista, a lo largo de sus doce años, evidencian la tensión entre dos disciplinas (la psiquiatría y la criminología) en proceso de consolidación y en competencia. En efecto, la revista se inaugura en 1902 bajo el título *Archivos de criminalogía, psiquiatría y medicina legal*; ese año se modifica la acepción italiana de "criminalogía" por "criminología". En 1903 se transforma en *Archivos de psiquiatría, criminología y ciencias afines*, explicitando la centralidad mayor de la psiquiatría (que somete el delito al estudio psicopatológico) y la apertura hacia nuevos campos. En 1904 se agrega una especificación más concreta al contenido de las "ciencias afines", al incluirse el subtítulo "Medicina Legal – Sociología – Derecho – Psicología – Pedagogía". Por fin, desde 1908 y hasta el final en 1913, pasa a llamarse simplemente *Archivos de psiquiatría y criminología aplicadas a las ciencias afines*. La idea de una aplicación *a las ciencias afines* pone en evidencia el avance hegemonizante de las dos disciplinas rectoras sobre otros campos del saber social. Por otro lado, esta revista cuenta con un antecedente local próximo, en el que se inspira: la revista *Criminalogía moderna*, fundada por Pietro Gori en 1898, y donde Ingenieros publica sus primeros trabajos en el área, colaborando además en la dirección. Bajo la inspiración de Francisco de Veyga (que, según según Bagú -1953: 75- pergenia la revista como continuación de la de Gori, pero alcanzando mayor amplitud), *Archivos...* se inicia precisamente cuando *Criminalogía moderna* deja de editarse, coincidiendo con la partida de Gori del país en 1902.

[2] Ingenieros (1920: 172), en un texto clave para captar su diseño de una "historia intelectual", observa la importancia capital de las revistas que, en la época, editan casi toda la producción sobre temas psiquiátrico-criminológicos en Argentina, contrastando con la relevancia muy menor de los libros sobre la misma temática. Además, destaca la centralidad de *Archivos...* como parte de "la época de mayor lustre para la psiquiatría nacional" (Ingenieros, 1920: 180).

siendo impresa en los talleres gráficos de la Penitenciaría Nacional, por los mismos presidiarios disciplinados en el trabajo carcelario que es objeto de análisis en la propia revista.

Además de cruzar criminología y psiquiatría, *Archivos...* incorpora los puntos de vista jurídico, policial, pedagógico y penitenciario, revelando la convergencia de diversos saberes sobre los mismos objetos. A pesar del predominio de colaboradores del ámbito médico (de diversos hospitales, de sanidad militar, de tribunales, de la cárcel de encausados), también escriben profesores y académicos del país y de universidades extranjeras (europeos y latinoamericanos), colaboradores del ámbito político (diputados), abogados penalistas y del fuero civil, miembros del ámbito educativo, de la fuerza policial, del mundo penitenciario y funcionarios del Estado.[3]

Archivos... pone en evidencia cómo la psiquiatría y la criminología se consolidan a nivel nacional en el mismo movimiento en que surgen las primeras redes latinoamericanas ligadas a la necesidad de controlar el delito a nivel continental.[4] La revista confirma su apertura internacionalista a través de diversas estrategias: entre otras, incorporando numerosas colaboraciones extranjeras de varios de los principales psiquiatras y criminólogos de América Latina y de Europa,[5] publicando textos críticos de autores latinoamericanos que recepcionan activamente modelos teóricos centrales, y exhibiendo numerosas reseñas de libros y publicaciones periódicas sobre el tema, presentadas al final de cada número, en la sección "Análisis de libros y revistas".[6] De hecho, *Archivos...* no solo busca consolidar una posición de

[3] Al respecto ver Dovio (2012).

[4] En este sentido, del Olmo (1981) también considera los primeros "Congresos científicos" latinoamericanos (celebrados en 1898 en Buenos Aires, en 1901 en Montevideo y en 1905 en Río de Janeiro), como parte de un red transnacional incipiente, probando además la centralidad de la criminología argentina en ese contexto continental.

[5] Con respecto a las colaboraciones extranjeras, si en los tres primeros años intervienen sobre todo países latinoamericanos (especialmente Brasil, Costa Rica, Cuba, Bolivia, Uruguay, México, Perú y Chile), luego se suman las colaboraciones de Italia, Francia y otros países de Europa, diseñándose así una suerte de expansión en dos tiempos: primero, concentrando la hegemonía de Buenos Aires en el campo transnacional latinoamericano, y luego buscando reubicar esa centralidad periférica en el centro.

[6] Esta aspiración de *Archivos…* a ocupar un lugar protagónico en el campo de las ciencias sociales a nivel internacional se percibe desde el primer volumen: en el índice final de 1902, se listan 50 "revistas que han sido analizadas", de Argentina, América Latina y Europa. Si bien ese listado desaparece en los volúmenes siguientes, sirve para establecer la apertura internacionalista de la revista. Además de las colaboraciones extranjeras (que progresivamente se concentran también en Europa, y no solo en América Latina), en la portada de enero de 1904, se anuncia a los lectores que las suscripciones a la revista se encuentran disponibles "en las principales librerías de Buenos Aires, Río de Janeiro, Montevideo y Santiago de Chile", poniendo en evidencia así su difusión en el cono sur, a tono con el carácter también internacional del comité de redacción (inicialmente integrado por intelectuales nacionales -Ingenieros, Ramos Mejía, de Veyga y Domingo Cabred- y extranjeros: Francisco Puga Borne -profesor de Medicina Legal en la Universidad de Santiago de Chile-, A. Garibaldi -director de la Oficina antropométrica de Montevideo-, el criminólogo y anarquista italiano Pietro Gori y el médico brasileño Nina Rodrigues). Además, *Archivos...* muestra desde 1902 un alto nivel de intercambio con otros centros académicos de Argentina, Francia, Italia, Alemania, Bélgica, Inglaterra, España, Holanda, Brasil, Perú, Uruguay y Bolivia. En los doce años de publicación, la revista mantiene relativamente estable la proporción de colaboraciones locales y extranjeras en la

privilegio, como instancia de mediación clave, entre centros de estudio latinoamericanos y teorías centrales del campo criminológico (de Lombroso, Nicéforo o Sighele) y psiquiátrico (de Charcot, Bernheim, Janet o Grasset): además, aspira a intervenir (e incluso a polemizar) en el propio campo de las teorías centrales, especialmente a través de las colaboraciones teóricas de Ingenieros, con artículos que luego –en general, reescritos- formarán parte de sus libros *La simulación en la lucha por la vida*, *Criminología* o *Histeria y sugestión*, entre otros.

Así, en una doble auto-legitimación hegemónica, *Archivos...* se muestra como un medio capaz de consolidar el prestigio simbólico de Buenos Aires como núcleo integrador de los demás centros latinoamericanos (convertidos claramente en espacios periféricos),[7] y como centro productor de conocimiento teórico y empírico a nivel internacional. En esta combinación entre centralización porteña y construcción de una red transnacional (que imagina a Buenos Aires "en paridad de situación" con respecto a los grandes centros de Francia o Italia), juega un papel clave la arrasadora gravitación de los trabajos del director (que se suman a su intervención también en las demás secciones, e incluso en los trabajos de otros autores reconocidos).[8]

Si consideramos por ejemplo las intervenciones de especialistas brasileños en este medio,[9] éstas presentan varias interferencias sintomáticas. Por un lado, en la colaboración del psiquiatra Franco da Rocha, titulada "Asilo-colonia de alienados de Juquery" (1902: 129), cuando el autor exalta la modernidad de esa institución modélica a su cargo, como pionera en

---

sección de artículos originales, más allá de las variaciones en cuanto al número de artículos en total. Ese perfil transnacional se halla en sintonía con la relevancia de Ingenieros fuera del país, visible –entre otros elementos- en la edición de *La simulación de la locura* en 1903, simultáneamente en Argentina y en Italia, o en su destacada intervención en el Vto. Congreso internacional de psicología, celebrado en Roma en 1905, donde comparte la dirección de una sección con Ferri y Lombroso.

[7] Llama la atención el hecho de que la revista edite trabajos de muchísimos criminólogos, psiquiatras y médicos legales latinoamericanos, pero incorporando muy escuetas referencias a sus itinerarios y posiciones dentro de sus respectivos campos intelectuales nacionales. En efecto, los especialistas peruanos, brasileños, mexicanos o cubanos (entre otros) que intervienen en *Archivos...* reciben el mismo tratamiento de presentación (escueto y sobrio, conveniente a la objetividad científica del medio) que los autores nacionales (apenas un subtítulo, bajo el nombre, que especifica su pertenencia institucional). En este sentido, la revista funda una red, presentando a extranjeros probablemente desconocidos en el propio círculo local de especialistas, pero "simulando" transitar sobre una plataforma transnacional ya previamente consolidada, precisamente para consolidarla.

[8] Ingenieros colabora en *Archivos...* con 90 artículos firmados, en un promedio de 8 a 10 por año, a los que se deben sumar las notas y los comentarios sin firma en las otras secciones de la revista. Así se refuerza la centralidad del director, capaz de organizar toda la agenda de investigación del positivismo criminológico y psiquiátrico, además de introducir temas claves que cruzan ciencia y filosofía, incorporando el debate entre positivismo y antipositivismo. Bagú (1953: 76) recuerda el modo en que Ingenieros controla e interviene en todos los textos editados en *Archivos...*, incluso en aquellos que llevan firma de otro autor.

[9] Las colaboraciones de intelectuales brasileños en los *Archivos...* se concentran en los primeros dos años (1902-1903), probablemente en función del papel de Nina Rodrigues como parte del primer comité de redacción. En *Archivos...* publican tanto él como otras figuras importantes del ámbito médico-legal brasileño (como Evaristo de Moraes, Franco da Rocha, Aurelio de Araújo Leal y J. A. de Souza Gomes), evidenciando que existe una trama importante de circulación de ideas y figuras.

Brasil y en toda América Latina (y muy próxima al *Open Door* por entonces extendido en Europa), la dirección de *Archivos...* reacciona en términos nacionalistas, defendiendo la anterioridad de la modernización institucional argentina: en una nota al pie anónima (probablemente, de Ingenieros) se refuta esa condición pionera, y se la otorga en cambio al proyecto de Alejandro Korn en Melchor Romero, y al de Meléndez -y luego de su sucesor, Cabred-, en la "Colonia nacional de alienados" de Luján.

Por otro lado, en el primer volumen se desata una dura polémica entre Nina Rodrigues e Ingenieros, por la interpretación de la psicología de las multitudes de Scipio Sighele y por su aplicación para pensar el movimiento milenarista de Canudos. En efecto en 1902 -precisamente el año en que la masacre de Canudos alcanza su consagración interpretativa con la edición de *Os sertões* de Euclides da Cunha-, el director de *Archivos...* edita una reseña muy crítica de "La folie des foules" de Nina Rodrigues (artículo que aborda "A loucura epidêmica de Canudos", entre otros casos de psicosis colectiva):[10] allí acusa al brasileño de realizar una mala lectura de Sighele, al enfatizar demasiado el principio de asociación entre los alienados, exagerando así el estado patológico de la multitud. Para Ingenieros, las multitudes delirantes no pueden ser el resultado de una asociación de alienados, sino de la mera sugestión de un *meneur* alienado[11] (como el "delirante sistematizado Antônio Conselheiro") sobre una masa de predispuestos y sugestionables (pero no de alienados).

Nina Rodrigues se defiende de esta acusación a través de una carta pública, editada ese mismo año en *Archivos...*, en francés, bajo el título "A propòs du mémoire: 'La folie des foules'" (1902: 290-293). Allí el brasileño asume una posición conciliadora, compatibilizando su enfoque con el de Sighele y con el del propio Ingenieros, a quien cita para demostrarle que también él ha admitido que los alienados pueden influir sobre los neurópatas o los degenerados, suscitando su asociación. E insiste en que esta capacidad no debe ser subestimada ya que, tal como se comprueba en las rebeliones colectivas de los asilos mentales, los alienados pueden asociarse, aunque sea con límites y como excepción.

Entonces Ingenieros responde duramente, en una breve y contundente nota en la que subraya el desacuerdo, incluso apelando también él al francés, como parte de una puja intelectual en la que ambos ostentan deliberadamente el dominio de esa lengua prestigiosa, tal vez incluso buscando alcanzar cierta resonancia internacional, por encima del mero debate

[10] Ese trabajo de Nina Rodrigues, editado por primera vez en París en 1901, en los *Annales médico-psychologiques*, es criticado por Ingenieros en *Archivos...* (1902: 188-189).

[11] El término francés *meneur* es el empleado en los discursos de la época, incluso en Argentina, para referirse a la figura del líder de la multitud.

sudamericano:[12] para Ingenieros, Nina Rodrigues sostiene la asociación entre alienados, mientras que tanto él como Sighele insisten en la alienación solo del *meneur* sugestionador, pero actuando sobre una masa apenas predispuesta a la sugestión (por simple degeneración hereditaria o mesológica). Ingenieros rechaza así de plano la sugerencia de Nina Rodrigues de modificar las críticas de su primera reseña.

Tanto el dispositivo crítico que desautoriza a da Rocha como esta breve -pero virulenta- polémica con Nina Rodrigues forman parte de una tensión (acaso, de una rivalidad nacionalista) que desencadena el cese de todas las colaboraciones brasileñas, a partir de 1904 y hasta su cierre en 1913.[13] Más allá de los alcances materiales de esta disputa, la confrontación parece implicar también una cierta diferencia ideológica de fondo: al negarse a extender el concepto de "patología" al colectivo popular, Ingenieros parece asumir una posición más progresista, reacia a una mayor patologización de las masas.

Sin embargo, no todos los colectivos son iguales, incluso para el propio Ingenieros. Si releyendo la obra de Nicéforo, desde cierto sesgo crítico, el director de *Archivos*... puede suavizar las determinaciones biológicas del retraso evolutivo del pueblo, en favor de las causas económicas y sociales,[14] frente a los sectores populares negros reactualiza un preconcepto racialista muy afín al de Nina Rodrigues. Esta perspectiva puede leerse tanto en sus juicios sobre la población negra sudamericana en *Sociología argentina* (Ingenieros, 1918), como cuando, en viaje hacia Roma en 1905, se detiene brevemente en Cabo Verde: en la crónica "San Vicente, los negros" reivindica la esclavitud como una protección bondadosa, por ser "la sanción política y legal de una realidad objetiva, puramente biológica (...). Los hombres de las razas blancas, aun en sus grupos étnicos más inferiores, distan un abismo de estos seres, que parecen más próximos

[12] "Deux mots de reponse" en *Archivos…* (1902: 293-295).

[13] En efecto, Nina Rodrigues deja de publicar en *Archivos*... a partir de 1904 y, junto con él, desaparece toda presencia brasileña en ese medio. Sin embargo, Ingenieros parece haber estado muy atento al diálogo con los especialistas brasileños, y en particular a la recepción de sus obras en ese contexto. El "Fondo Ingenieros" del CEDINCI conserva varias cartas de da Rocha y Souza Gomes entre otros, que revelan la existencia de vínculos institucionales. También se conservan varias reseñas brasileñas de sus ensayos, publicadas en periódicos ajenos al circuito de especialistas (y luego recogidas por el propio Ingenieros), muy críticas del racialismo de Ingenieros (por ejemplo cuestionando, en *Evolución de las ideas argentinas*, su diagnóstico negativo sobre el porvenir de los países latinoamericanos con sectores populares negros y mulatos).

[14] Ingenieros (1910) comenta la tesis de Nicéforo sobre la inferioridad física e intelectual de las clases pobres, advirtiendo que "en ellas encuentra Nicéforo las primitivas formas violentas de la criminalidad, el animismo, el culto de los fantasmas, el demonismo, la creencia en los daños y posesiones diabólicas, la personificación y adoración de objetos y fenómenos naturales (...), las ofrendas propiciatorias (...), los maleficios, las brujerías..." (Ingenieros, 1910: 54), pero insiste en que las causas de esta inferioridad son económicas. A pesar de este giro progresista, el análisis de la obra de Nicéforo también es una buena excusa para confirmar su defensa del gobierno por una elite del mérito: como los pobres solo están en condiciones "de elegir entre los buenos y los malos pastores", concluye que la única forma de revertir la pobreza es mediante "un socialismo aristocrático donde los hombres física e intelectualmente superiores propendiesen a mejorar las condiciones de vida de los pobres, de la raza inferior" (Ingenieros, 1910: 56).

de los monos antropoides que de los blancos y civilizados" (1910: 13). Aquí Ingenieros coincide implícitamente con la asimetría jurídica propuesta por Nina Rodrigues para Brasil,[15] al advertir que "los hombres de razas inferiores no deberían ser, política y jurídicamente, nuestros iguales; son inaptos para el ejercicio de la capacidad civil, y no debieran considerarse 'personas' en el concepto jurídico". Y remata: "cuanto se haga en pro de las razas inferiores es anticientífico; a lo sumo se les podría proteger para que se extinguieran agradablemente", pues "la igualdad humana es un genio digno de ingenuos como Cristo y de enfermos como Bakounine" (1910: 14-15).

¿Un latinoamericanismo eurocéntrico?

A nivel nacional, la revista diseña una geografía simbólica centrada casi exclusivamente en el eje modernizador de Buenos Aires, La Plata y –en menor medida- Rosario, con respecto tanto a la localización institucional de los autores como de los casos analizados, volviendo visibles sólo a los sectores populares urbanos de las ciudades más influidas por el "aluvión inmigratorio". Esta perspectiva sesgada juega un papel importante en la revista, en la conformación etnocéntrica de un colectivo popular ligado predominantemente a la modernización, de espaldas a la diversidad cultural del interior.

El doble cariz de Buenos Aires como centro hegemónico en América Latina, y como puente mediador con los grandes centros, coloca la publicación en una incómoda tensión "periférica" entre la aspiración a la validez universal de sus trabajos y la conciencia del más modesto aporte local, reducido apenas a completar "los estudios de los investigadores europeos". Esa tensión puede entreverse en muchos de los trabajos de argentinos y latinoamericanos que tienden a exhibir "casos" de carácter universal, como no marcados en términos de raza, clase o *ethos* cultural. De hecho, *Archivos...* parece controlar incluso los tipos de trabajo que presentan allí las principales figuras de otros centros latinoamericanos, al privilegiar los textos centrados en casos psiquiátricos y criminológicos neutros, no marcados por ningún localismo exotizante.

---

[15] En *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil* (1896), Nina Rodrigues formula una versión "brasileña" de la psicología criminal lombrosiana, intentando determinar hasta qué punto la raza puede condicionar la responsabilidad penal, modificando así la imputabilidad. Llevando hasta las últimas consecuencias los argumentos de la criminología positivista, sostiene que cada raza reproduce un estadio diverso de la evolución moral: así, las razas inferiores, como los menores y los enfermos mentales, tienen una responsabilidad penal distinta respecto del hombre civilizado. Explícitamente niega la universalidad de los valores éticos y jurídicos, pues el concepto de "libre voluntad" es producto de una "distorsión pre-científica" fomentada primero por la Iglesia durante la colonización americana y luego por el espiritualismo romántico. Al respecto ver Mailhe (2011a, especialmente el capítulo "Multitudes y margen en el ensayismo de entresiglos").

Incluso las colaboraciones brasileñas confirman esta tendencia, porque no descubren ninguna especificidad *ad hoc* del lumpen nacional. El vacío sobre ese tema llama la atención especialmente en el caso de Nina Rodrigues, que –además de intervenir en el debate con Ingenieros- publica solo un informe neutro sobre el estado de la medicina legal en Brasil (como alegato legitimador de esa disciplina en formación), y un trabajo de reflexión general sobre el simbolismo del descuartizamiento en las sociedades primitivas y en el presente.[16] Así, no edita en *Archivos*... nada próximo a sus prolíficos estudios sobre el mundo negro, probablemente como respuesta a cierto desinterés de la elite porteña por estas cuestiones. Incluso llama la atención el hecho de que la polémica con Ingenieros se abra *in medias res*, dado que la revista no recupera el trabajo de Nina Rodrigues sobre "la folie des foules" que suscita la acalorada refutación de Ingenieros, como si el caso brasileño allí analizado no fuera relevante para el lectorado local.[17]

En esta dirección, contradiciendo el programa de la revista (que en principio se propone "establecer las modalidades especiales que revisten en el continente sudamericano los fenómenos de psicopatología individual y social, completando así los estudios de los investigadores europeos"), la mayoría de las histéricas, "invertidos" y "alienados/delincuentes" que forman el archivo de *Archivos*... carecen de marcas específicas que exijan algún desvío respecto de los modelos psicológicos europeos de Charcot o Grasset. Por ello, asumiendo una resistencia antirromántica al encuentro de algún *ethos* tangible en el sustrato popular, tanto los trabajos de autores argentinos, como de brasileños y latinoamericanos en general, tienden a subrayar más bien una homogeneidad capaz de demostrar que los objetos locales -y con ellos, la

[16] Se trata, respectivamente, de los artículos "Progresos de la medicina legal en el Brasil" (1902: 17-30) y "Psicología del descuartizamiento criminal" (1903: 385-422).

[17] Entre otras colaboraciones latinoamericanas que contradicen la búsqueda de una especificidad local del crimen y de la enfermedad mental, el positivista peruano Leónidas Avendaño edita su informe "Sobre un homicida simulador" (1909: 611-616), sin reparar en ningún tipo de marcas locales, más allá del detalle menor de que el detenido padece insomnio por el consumo de coca. Incluso la publicidad de *Archivos*... refuerza la dimensión internacional (y especialmente eurocéntrica) que promueven los artículos editados. Los avisos se orientan en las dos direcciones básicas relevantes en el proyecto intelectual de Ingenieros: el higienismo y la clínica médica por un lado, y la formación cultural por otro. En efecto, algunas publicidades promocionan poderosos tónicos con beneficios comprobados en laboratorios, o tópicos para la higiene íntima vaginal (en convergencia con el discurso científico, centrado en un abordaje "moderno" de la sexualidad). Hasta el calzado se publicita a partir de la voz autorizada de higienistas extranjeros. Y el propio carácter extranjero de las mercaderías ofrecidas redunda en una convergencia con el espíritu de la revista, transida no solo de higienismo sino también de internacionalismo modernizador. El otro tipo de publicidad se vincula con los proyectos editoriales de la formación intelectual nucleada en torno a la revista (como la librería de J. Menéndez, cuyo catálogo incluye sobre todo ensayos de autores del propio círculo de la revista, y de figuras indirectamente vinculadas a él).

propia producción intelectual- equivalen a los de los grandes centros.[18] Esa utopía de universalidad, probablemente ejercida desde la dirección de la revista, implica un borramiento etnocéntrico de las diferencias culturales, como si el tipo de bajo fondo nacional (que construyen la psiquiatría y la criminología) permitiera confirmar indirectamente el éxito del proyecto modernizador. Así, *Archivos...* produce una suerte de latinoamericanismo paradójico, modernizador y europeizante, destinado sobre todo al público erudito de los grandes centros hegemónicos... y de Buenos Aires.[19]

A la vez, *Archivos...* ejerce un *voyeurismo* científico sobre pacientes que, "por suerte", aseguran una perversión comparable a los casos internacionales estudiados por la psiquiatría europea, especialmente bajo el modelo de la *Psychopathia sexualis* (1886) de Krafft-Erbing. En efecto, varias patologías estudiadas –que revelan fobias masculinas, típicas en la época, al deseo homoerótico y a la pérdida del control racional sobre la sexualidad- parecen aspirar a integrar la vasta galería de patologías sexuales "monstruosas", propias de una civilización "decadente": así, el anciano que ha perdido la represión de su libido,[20] el masturbador fetichista que goza en los espacios públicos, el hermafrodita que oculta su patología hasta morir de cáncer de testículo,[21] o el varón de los sectores populares que eyacula con solo ser mirado (¡lo que vuelve complicada la entrevista médica!)[22] permiten probar, subrepticia e indirectamente, el exitoso ingreso de la región en el capitalismo mundial, gracias a la ostentación de perversiones interesantes, a tono con el grado de complejidad civilizatoria.

Aun en 1920, en textos como *La locura en la Argentina*, Ingenieros recurre a diversas fuentes editadas en *Archivos...*, o pertenecientes a autores de esa constelación intelectual, para reconstruir las sucesivas concepciones de la locura a lo largo de la historia del país, desde la

[18] Incluso la fotografía editada en *Archivos...* responde plenamente a la modelización de las patologías y del delito regida por modelos de la visualidad europea, claramente en las antípodas del costumbrismo romántico, lejos por ende de cualquier especificidad local.

[19] Sin embargo, esta afirmación debe ser matizada ya que, como contrapartida a ese internacionalismo, algunas notas sí buscan el encuentro de cierta (aunque tenue) especificidad local. Tal es el caso de los artículos "Los lunfardos" (1903: 654-661) de Francisco de Veyga, o de "La mala vida en Buenos Aires" (1907: 431-442) de Eusebio Gómez, entre otros.

[20] Ver Ramos Mejía, José María, "Un caso de erotismo psíquico senil" (1902: 41-43).

[21] Ver "El pesudo-hermafroditismo masculino y los androginoides" (1904: 420-448) de Carlos Roche.

[22] En efecto, uno de los casos evidentemente más escandalosos para la pacata galería porteña (que se esfuerza por estar a la altura de las degeneraciones cosmopolitas) se encuentra en el artículo "Obsesión sexual: la mirada masturbadora" (1902: 273-275): en ese "estudio clínico", Lucas Ayarragaray (médico del Hospital de Alienadas) aborda el caso de un joven español, N.N., que presenta el síntoma insólito de eyacular descontroladamente con solo percibir el "maleficio" de ser mirado por otro varón, especialmente a la altura de sus genitales. El tipo de patología perturba la vida del paciente, e incluso complica la propia entrevista médica, ya que la mirada del facultativo, por el solo hecho de interactuar en la entrevista, corre el riego de ser una provocación "fatal".

colonia hasta el presente. Así, confirma la importancia de esa revista tanto para vertebrar una red latinoamericana de contactos (que parecen perdurar más allá del auge del positivismo) como para proveer a los intelectuales argentinos de una cierta formación latinoamericanista de base. De hecho, la mayoría de las referencias sobre supersticiones populares indígenas y negras prueba el éxito de la red de *Archivos*... para alcanzar una proyección continental sobre los principales temas de la psiquiatría y la criminología del período. Así por ejemplo, para estudiar la concepción de la locura entre los quichuas, Ingenieros se basa en *La alienación mental entre los primitivos peruanos*, del positivista peruano Hermilio Valdizán, colaborador de *Archivos*....[23] Para demostrar la "promiscuación indo-católica" de supersticiones y el carácter histérico de las mismas, Ingenieros apela a un proceso por brujería llevado a cabo en Tucumán, en el siglo XVII, editado en *Archivos…* por Julio López Mañán, focalizando allí la presencia de brujos y contra-brujos, para poner en evidencia la reversibilidad de los síntomas histéricos.[24] Enseguida Ingenieros amplía ese enfoque a nivel continental apelando a la *Arqueología criminal americana* del positivista costarricense Anastasio Alfaro, que edita en *Archivos…* una serie de doce artículos históricos, recuperando fuentes para el análisis del mundo colonial caribeño desde el punto de vista psiquiátrico-criminológico.[25] Para el mundo negro latinoamericano, las referencias de Ingenieros en 1920 siguen siendo Nina Rodrigues (cuya obra se cierra en 1906) y el primer Fernando Ortiz del novecientos.[26] Incluso se hace evidente en qué medida Argentina sigue siendo pensada, por parte de Ingenieros, a partir del contraste con los casos de Brasil y Cuba (como ocurre por ejemplo en su *Sociología argentina*) pues, aludiendo en 1920 al caso policial que dispara la escritura de *Los negros brujos* de Fernando Ortiz (editado en 1906), advierte que "este ambiente de superstición africana nunca se tornó criminal contra los blancos, como ocurre hasta nuestros días en el Brasil y en Cuba, donde llegan los brujos a exigir la

[23] Pionero de la psiquiatría positivista en Perú, e historiador de la medicina peruana, Valdizán es citado en Ingenieros (1920: 16 y ss.). *La alienación mental entre los primitivos peruanos* es su tesis doctoral, presentada en 1915. En *Archivos*... colabora con el artículo "El tatuaje en los delincuentes peruanos" (1912), en sintonía con un estudio más amplio sobre los delincuentes en Perú. El tono de ese artículo confirma que en *Archivos*... se editan trabajos menos marcados desde el punto de vista etnográfico-antropológico.

[24] Ingenieros se refiere a "Justicia criminal tucumana en el siglo XVII: suplicio de una bruja" (1904: 602).

[25] En especial, en *La locura en la Argentina* Ingenieros cita un artículo de Alfaro aparecido en *Archivos…* (1902: 718), sobre un peritaje proto-psiquiátrico practicado en Costa Rica a fines del siglo XVIII. La serie *Arqueología criminal americana* integra luego un volumen, aparecido en Costa Rica en 1906, con el mismo título.

[26] Ingenieros cita explícitamente la obra de Nina Rodrigues en general, así como *Los negros brujos* de Ortiz y *La brujería y el ñañiguismo desde el punto de vista médico-legal* de Israel Castellanos, amén de recordar algunas referencias locales al tema en textos de Juan A. García, V. F. López y J. M. Ramos Mejía. El antropólogo y criminalista Fernando Ortiz interviene en *Archivos*... con dos artículos: "Inmigración y delito" (1907: 332) y "Las rebeliones de los afro-cubanos" (1910: 560). Además, en *Archivos*... se reseña su libro *Los negros brujos* (aunque el reseñista –acaso el propio Ingenieros- hace una lectura muy superficial, no pudiendo juzgar el libro –según aduce- por desconocer la condición de los negros en Cuba).

sangre de los niños blancos para curar daños que suponen hechos a los negros" (Ingenieros, 1920: 37).[27] De hecho, según advierte, las referencias a los afroamericanistas de Brasil y de Cuba se le vuelven imprescindibles porque en Argentina no hay estudios sobre locura y brujería entre los negros, ya que aquí "ellos ralearon mucho antes de que hubiera alienistas". La matriz de los análisis de Nina Rodrigues y de Ortiz es tan fuerte que Ingenieros incluso apela, como ellos, a una experiencia autobiográfica, pues recuerda haber presenciado, en 1893 (es decir, a los 15 años) una ceremonia secreta de negros. Repitiendo todo un clisé en ese ensayismo letrado previo sobre el mundo negro, esa experiencia exotista tiene lugar gracias al vínculo con una negra, en la intimidad doméstica de la casa familiar. En efecto, una cocinera que sirve por entonces a su familia, ya "ablancada" y "libre de supersticiones religiosas", conduce a Ingenieros a una casa retirada del centro de la capital, escondiéndolo en una habitación contigua al lugar en donde, por la noche, se bailaría "el santo": "desde allí oímos todo y vimos algo de la ceremonia que hemos descripto, lo que tenía por objeto curar a un negro loco, 'perseguido por los mandingas'" (Ingenieros, 1920: 39).[28] Así, la cocinera lo inicia en el submundo de la brujería, y tal vez también en el submundo de la histeria, poniéndolo frente a una experiencia cargada de una pregnancia inconsciente, "sugestiva", acaso capaz de incidir en su itinerario intelectual, más allá de los vínculos y redes evidentes que definirán concientemente su orientación en favor de la psiquiatría, y en particular en favor del estudio de la histeria.

Algunas sugestiones de Charcot

A fines del siglo XIX, Charcot descubre el hipnotismo (y la reversibilidad de los síntomas histéricos) "por azar", a través del encuentro con la metaloterapia del médico Burq. La obra tardía de Charcot, centrada en la hipnosis, desata una avalancha de publicaciones que exceden el tratamiento de la histeria. En 1884 Hippolyte Bernheim edita *De la sugestion dans l'état hypnotique et l'état de veille*, erigiéndose en el principal contrincante de la Salpêtrière al ampliar el campo de la hipnosis, cuestionando tanto sus procedimientos como sus conclusiones. Negando la base somática de los fenómenos (para reivindicar en cambio la dimensión psíquica de los mismos), Bernheim, en lugar de definir el hipnotismo como un estado al que se hallan especialmente predispuestos quienes manifiestan una condición patológica especial, ligada a la

[27] Para un análisis de la obra de Fernando Ortiz, incluyendo una comparación con respecto a la de Nina Rodrigues, ver Mailhe (2011b).

[28] La narración de esa escena es importante también porque le permite a Ingenieros confirmar el absurdo de la superstición: en este caso, luego de la ceremonia, deben internar al enfermo en un hospicio, ante el fracaso de la cura por el rito.

histeria, propone considerarlo como expresión particular de una forma más amplia: la sugestibilidad (esto es, la tendencia a que una idea acogida en el cerebro se transforme en acto). Bernheim produce 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. Se desata así una calurosa polémica entre ambas corrientes, por definir el alcance psíquico y social de la sugestión hipnótica.

En la América Latina de fines del siglo XIX, la psiquiatría y la criminología (en un proceso incipiente de separación como disciplinas autónomas) recepcionan de manera particular el entrecruzamiento entre psicología individual y colectiva, y específicamente entre histeria y sugestión de masas. Veamos brevemente cómo se desarrolla este proceso.

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 estos contextos. 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 *Archivos*... 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, tal como vimos, 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 ciertas diferencias ideológicas entre los autores, aunque sobre una plataforma de elitismo racialista compartido.

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).

Las teorías de las escuelas de la Salpêtrière y de Nancy -y sus debates- son recepcionados tempranamente en *Archivos...*, especialmente por parte de Ingenieros. Cruzando las fronteras entre psicopatología individual y psicología de las multitudes, Ingenieros trabaja explícitamente sobre los límites entre los enfoques de las escuelas de Charcot y de Bernheim, recuperando las dimensiones individual y colectiva del hipnotismo y la sugestión. Así por ejemplo, en "Interpretación científica del hipnotismo y la sugestión" (1903: 355-365), anticipa el marco teórico, la argumentación e incluso algunos pasajes que estarán presentes en la apertura y en el cierre de su libro *Histeria y sugestión* (1904), para organizar un estado de la cuestión en torno a esos dos fenómenos a los que alude el título, revisando los aportes de la Salpêtrière y de Nancy, desde una posición conciliadora y -al menos *a priori*- superadora del conflicto teórico.[29]

Un archivo de Charcot en Argentina

Quisiera concentrarme en analizar la concepción del sujeto femenino y de la histeria en *Archivos...* y en algunos ensayos producidos por intelectuales estrechamente ligados a esta revista. La galería de casos presentados por Ingenieros tanto en *Archivos...* como en *Histeria y sugestión* 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 masculino[30]. 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

[29] Ingenieros, basándose en *El hipnotismo y la sugestión* de Grasset, plantea tanto la razón de la escuela de Nancy, al advertir ciertos elementos comunes entre sugestibilidad e hipnosis, como su error, al perder de vista la diferencia entre ambos fenómenos (precisamente, Ingenieros interpreta la obra de Grasset como una superación y clausura del debate entre ambas escuelas). A la vez, algunos pasajes (por ejemplo, en 1903: 359-360) dejan entrever la adhesión de Ingenieros a la noción de psiquismo manejada por Charcot en su última etapa, en la medida en que insiste en la localización cortical del mismo, adhiriendo al esquema de Grasset (también actualizado en *Histeria y sugestión*) sobre la "fisiopatología del psiquismo".

[30] 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.

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. Aquí 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 conciente de que la experimentación hipnótica educa al/la paciente en los síntomas de la enfermedad, agravándolos. Varios informes exhiben claramente -y sin pruritos éticos- la violencia física practicada sobre las pacientes, plenamente justificada como parte de la experimentación científica. Así por ejemplo, cuando Durquet analiza un caso de histeria,[31] reconstruye con detalle las parálisis provocadas por el médico, por sugestión, y el sometimiento científico a experiencias dolorosas (desde atraversar el cuerpo de la paciente con agujas hasta quemarla...) para confirmar que, bajo sugestión hipnótica, es posible suspender su sensibilidad y que, por ende, se trata efectivamente de un cuadro de histeria.

El carácter asimétrico de la relación médico/paciente 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 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,[32] 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

[31] En "Manía ambulatoria epiléptica y monoplejía histérica" en *Archivos*... (1906: 333-343).

[32] Ese caso había sido difundido en *Archivos*... a través del informe "Un caso de hipo histérico" de Jorge Augarde (1903: 488-491). Tanto en *Archivos*... como en sus libros, para elaborar sus análisis teóricos Ingenieros apela a numerosos casos editados -por él y por otros- en la revista, confirmando así el carácter de "archivo" de *Archivos*... así como también su propia hegemonía como director. En ese sentido, ver por ejemplo su artículo "Patología de las funciones psicosexuales" en *Archivos*... (1913: 3-80).

en 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.

Los autores ligados a *Archivos...* conciben diversas prácticas populares como manifestaciones patológicas, especialmente de histeria. Sin embargo, el vínculo entre misticismo y enfermedad mental ocupa poco lugar en la revista: solo se trata de casos aislados y que no trascienden hacia la experiencia colectiva del "contagio". Como veremos, esa perspectiva marginal contrasta con gran parte de la obra psiquiátrica de Nina Rodrigues, centrada casi exclusivamente en una religiosidad afro-brasileña en expansión desde las bases populares (hasta convertirse en un verdadero "problema nacional").

En *Archivos...*, si varios informes señalan que las creencias supersticiosas juegan un papel importante en la sugestión negativa de los pacientes con histeria,[33] algunos trabajos muestran más claramente la convergencia entre histerización del sujeto femenino y patologización de la cultura popular, y especialmente de la religiosidad. Así por ejemplo, "Curanderismo y locura. El caso de la 'Hermana María'" (1903: 649-653) de los médicos N. Acuña y J. Alba Carreras, aborda el diagnóstico de M. G., una mujer católica, curandera popular, dedicada a la sanación de enfermedades mentales, en base al reconocimiento de los pecados por parte de sus pacientes. El informe deja entrever la fuerza de la secularización científica arrasando la religiosidad popular. Los médicos diagnostican histeria, empleando ese diagnóstico como sanción al desvío religioso, aun cuando M. G. carece de estigmas morfológicos degenerativos, es bien parecida y culta, lleva una vida ascética y metódica, ha sido maestra, e incluso ha padecido con resignación religiosa la violencia de género ejercida por su esposo (en principio una virtud, para los parámetros hegemónicos de la época). Lo que molesta entonces de esta ciudadana "ejemplar" es tanto el exceso de religiosidad, solo conceptualizable como síntoma de degeneración,[34] como su actitud desafiante frente a la psiquiatría, a la cual enfrenta disputándole el dominio de la enfermedad mental. En efecto, M. G. sostiene que, por un

[33] Por ejemplo, en "Obsesión sexual: la mirada masturbadora" (I: 273-275), el paciente cree que la mirada de otros varones, sobre sus genitales, desencadena la eyaculación como maleficio.

[34] El cruce entre catolicismo y degeneración se hace explícito también en otros textos editados en *Archivos...* Por ejemplo en "Fetiquismo y uranismo femeninos en los internados educativos" (1905: 22-30), Víctor Mercante analiza las "epidemias" de homosexualidad femenina, sobre todo en los internados católicos. Contra la educación malsana de esos centros religiosos (en los que prolifera tanto la homosexualidad como el fetichismo), promueve el estudio (científico) y el deporte.

don divino, es capaz de comprender y de curar a los enfermos mentales, así como también declara comprender a los niños que aun no hablan. Cuando le proponen que se someta a la sugestión hipnótica, acepta complaciente (ya que la pericia médica la coloca en una situación particularmente vulnerable); pero les advierte que la ciencia no podrá jamás "penetrar en el terreno abstracto del espiritualismo" (1903: 650) ni entender "su misión". A pesar de su "buena voluntad", la hipnosis fracasa: según la interpretación de M. G., la falla médica consiste en no apelar a la voluntad de Dios para hipnotizarla -según lo exige su espiritualidad-, y en emplear un reloj de oro como foco para la atención hipnótica, cuando su ascetismo la lleva a despreciar cualquier objeto de riqueza. Así, toda la escena se revela como una puja entre dominación y resistencia (cultural, de clase y de género al mismo tiempo). Para los facultativos, la histeria de M. G. se manifiesta en la alta estima de su misticismo, en la creencia en su virginidad espiritual y en la entrega desapasionada a su esposo (cuestionada por los médicos... ¡cuando M G. ha padecido años de violencia de género!).[35] En esta dirección, el informe desmiente la ambigüedad implícita en el concepto de "anormalidad" presente en el "Programa" de *Archivos...*, donde el listado de anormales incluye al apóstol, al filántropo y al genio, como parte de la *buena* fermentación social que debe ser científicamente estudiada.[36]

El caso de M. G. permite entonces recrear la perduración, en plena ciudad modernizada, de resabios retrógrados de la antigua y extendida histeria religiosa. Para los médicos, el origen de este desequilibrio radica en la educación de la enferma, desde la infancia sumergida en un ambiente malsano de misticismo exaltado, que desencadenó sus primeras alucinaciones místicas. Poniendo en evidencia el efecto perlocucionario del peritaje sobre el destino penal del individuo estudiado, los facultativos concluyen que M. G. padece de "delirio sistematizado", pero que no representa peligro alguno para la sociedad, por lo que no se requiere su reclusión... siempre y cuando se le prohíba el ejercicio del curanderismo.

La misma preocupación ante la pervivencia de religiosidades malsanas se experimenta en la reseña anónima al libro *Exercício ilegal da medicina. O curandeirismo no Rio de Janeiro* de

---

[35] Reforzando la deslegitimación letrada de la religiosidad popular, en el informe judicial los autores incorporan algunos de los escritos de la mística, como prueba material de su patología, aunque *Archivos...* no los edita. La inclusión de los *corpora* discursivos de los/las pacientes merece un estudio específico porque revela la patologización letrada de las auto-imágenes de los subalternos. Así por ejemplo, de Veyga reproduce varias fotografías de "invertidos" según sus propias construcciónes identitarias, o publica fragmentos de una autobiografía; Mercante cita fragmentos de cartas privadas que prueban el lesbianismo en instituciones educativas católicas; Angulo y Souza Gomes, en sendos artículos, reproducen el arte (primitivo) de los tatuajes entre los reclusos, o se editan poemas decadentes de autores anónimos que "vacían en molde modernista" su patología.

[36] En efecto, en el "Programa" se declara que el objetivo de la revista es el estudio científico de los anormales, especificando que "los anormales [son] el homicida, *el genio*, el mentiroso, el pederasta, *el filántropo*, el avaro, el alienado, el ladrón, *el apóstol*, el sectario, el enamorado, el vagabundo, la prostituta, (...) la levadura –*buena* y mala- que da fermento a las agrupaciones sociales" (la bastardilla es nuestra).

Francisco Monteiro de Barros, publicada en 1906 (126), en donde se equipara la situación de Brasil a la de Argentina (e incluso a la de los EE.UU.), por la extensión "semejante" de la "plaga del curanderismo" (lo que constituye evidentemente un error, si se toma como parámetro la gravitación notablemente menor del tema entre los estudios argentinos). Tanto en el informe del caso de M. G. como en esta reseña (en la cual se reproducen con detalle los incisos del Código penal argentino que penalizan el ejercicio ilegal de la medicina), *Archivos*... se pliega a una cruzada transnacional, en defensa de la legitimidad exclusiva de la ciencia médica en la cura de las dolencias físicas y mentales, y en pugna especialmente con las supersticiones y el curanderismo, que le disputan a la psiquiatría el dominio de la psiquis, incluida la sugestión hipnótica.

Otro texto que en *Archivos*... aborda la dimensión patológica de la religiosidad popular es "Fakires y fakiristas. Fisiopatología del ascetismo" (1902: 577-592), donde Horacio Piñero aborda el fakirismo como fenómeno de auto-sugestión histérica, desplazándose necesariamente hacia un exotismo culturalmente remoto, aunque el artículo también anude fakires e histéricas modernas, bajo los mismos síntomas de ascetismo y pérdida de la sensibilidad corporal. La nota se abre con la intención de presentar, en el anfiteatro del aula universitaria,[37] a un inmigrante fakir, para estudiar en su cuerpo los síntomas de su extraña patología. Para Piñero, el fakirismo "evoca creencias y sentimientos místicos que han resistido victoriosos al violento empuje de la civilización (...), acantonándose en la India" (1902: 577). Invocando un típico clisé eurocéntrico sobre Oriente (como parte de la "sugestión" teatral del propio intelectual sobre un auditorio ávido de exotismos), Piñero señala que, en esa región bárbara "donde los reptiles todavía tienen un asiento al lado del hombre mismo, (...) una secta de mendigos (...), y una legión de ignorantes que forman su cohorte (los fakires) buscan por el ascetismo y su propia mutilación adquirir la santidad", a fin de "provocar la credulidad sugestiva de la ignorancia y el fanatismo de su pueblo" (1902: 578). Piñero sostiene que todo fakir es un profesional que, por necesidad de supervivencia, se auto-sugestiona suprimiendo la sensibilidad de su cuerpo.

Los grabados que ilustran el artículo muestran a un fakir muy parecido a Cristo, recostado en una cama de clavos; a un fakir con los brazos en alto, con las articulaciones soldadas y con las uñas larguísimas clavadas en las manos, y a un fakir en postura de trípode. Esas imágenes incluyen una representación del público oriental, al que se suma el marco del

[37] Por entonces Horacio Piñero es profesor de psicología experimental en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

alumnado porteño y luego el del lectorado erudito de *Archivos*... -dado el encadenamiento "barroco" de públicos implícitos-, reforzándose así la dimensión teatral del fakirismo.

El artículo es ambiguo porque por un lado explota el interés por Oriente -todo un tópico para la modernidad "occidental" argentina, ávida por exhibir un cosmopolitismo capaz de contener "todos los mundos"-[38] y, por otro, deja entrever cierto temor xenófobo a una exotización retrógrada del pueblo, en base a una inmigración negativa. Pero la promesa de mostrar ese Oriente malsano, enquistado en la capital, se frustra en varios sentidos: el fakir que Piñero espera presentar como objeto de estudio deserta de su cita académica (sumándose así a la larga lista de los personajes populares que huyen del control médico, tan próximo respecto del control policial); además, no es un hindú legítimo... sino un italiano, ya acriollado, que monta un espectáculo circense de fakirismo, aprendido en una estadía en el Indostán: en las calles de la capital, frente al público popular se clava agujas, mastica vidrio y se cose botones a la piel, pero ofreciendo una puesta en escena orillera, ya alejada del "auténtico" ascetismo oriental.

Para reforzar la convergencia entre fakirismo e histeria, Piñero recuerda su experimento con una histérica a la que le atravesó la lengua con una aguja, sin que ésta registrara dolor, tal como si se tratara de un fakir. Además, comenta el caso de Magdalena, una histérica internada en la Salpêtrière y estudiada por Janet, que cae en éxtasis místicos luego de los cuales exhibe llagas como las de Cristo en sus pies y manos. Dos fotografías del cuerpo de Magdalena subrayan el lazo entre la contractura deformante y las llagas de la histérica y la insensibilidad del fakirismo, estableciendo un puente universalizante entre el viejo fakirismo (exótico y ya residual) y las manifestaciones modernas de la misma patología en los grandes centros modernizadores.

Otro tipo de cruce entre misticismo y patología mental (como veremos, más cercano al peligroso milenarismo canudense que obsesiona a Nina Rodrigues y a parte de la psiquiatría brasileña), se presenta en el informe de Juan Vucetich sobre la locura religiosa del homicida Cavellone, quien en sus crímenes actúa siguiendo las indicaciones "del Altísimo Jesucristo". [39] Basándose en informes periciales que definen una psicología muy próxima a la del líder de Canudos, Antônio Conselheiro, Cavellone ejerce el curanderismo, ostentando una larga barba y una voz pausada que remedan las teatralizaciones mesiánicas de la hagiografía católica.

[38] Ese mismo cosmopolitismo moderno, centrado en la diversidad cultural (e incluyendo creencias y supersticiones "retrógradas" junto con prácticas modernas) es explotado, en la misma época, por el cronista carioca João do Rio en *As religiões no Rio* (1904).

[39] Ver Vucetich, Juan. "Delirio sistematizado religioso con violación de cadáveres y tentativa de homicidio" en *Archivos*... (1902: 166-171).

Convencido de que sus balas no matan -excepto si las dispara de cerca-, y de que si lo matan resucitará al segundo día, atenta contra la vida de otros al azar, hasta que es detenido e internado en el Hospital de Melchor Romero, con diagnóstico de monomanía.[40] Vucetich inserta dos fotografías de frente de Cavellone (próximas al método de Alphonse Bertillon), antes y después de la internación, para subrayar el cambio fisonómico del enfermo por la supresión de la cabellera y de la barba. Así, pone en evidencia los límites del discurso fotográfico para la identificación individual[41] y, a la vez, refuerza tranquilizadoramente la dimensión meramente secular, patológica -y en absoluto religiosa- del caso: normalizado por la institución, Cavellone pierde el aura mística para exhibir apenas la enfermedad mental.[42]

En conclusión, la lectura de estos informes revela que, para los criminólogos argentinos vinculados a *Archivos...*, fuertemente secularizadores y anticlericales, el modelo ideal de clase baja debe presentar apenas una religiosidad moderada, ya que todo fanatismo religioso es condenado negativamente como una superstición antimoderna que puede transformarse fácilmente en peligrosa enfermedad mental, aunque "por suerte" la mayoría de las patologías presenta trazos compatibles con las estudiadas en los grandes centros europeos.

Por debajo de esta taxonomía etnocéntrica, existen sujetos sociales que ni siquiera ingresan en la galería de casos considerados en *Archivos...*, por situarse por debajo de las fronteras del submundo popular formado por criollos e inmigrantes. Se trata de casos residuales más arcaicos 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 *Archivos...*, Robert Lehmann-

[40] La nota de Vucetich se acompaña de un informe de Alejandro Korn, en calidad de director de Melchor Romero. Con un dejo romántico contrastante con la frialdad técnica de otros documentos científicos de *Archivos...*, Korn da cuenta del delirio religioso sistemático del enfermo, pero también destaca sus críticas a la jerarquía de la Iglesia, la extrema humildad del interno y su convencimiento de la igualdad de todos ante Dios.

[41] En efecto, varias fotografías editadas en *Archivos...* parecen provocar un efecto anti-mimético, alertando subrepticiamente sobre los riegos de una lectura ingenua de las imágenes, precisamente en el momento en que, desde el punto de vista técnico, la identificación dactiloscópica se impone, desplazando a las "galerías de ladrones" y al *bertillonage* como métodos limitados (y precisamente en el momento en que, desde el punto de vista de la teoría social de la simulación, prima una visión escéptica atenta a la teatralidad barroca de apariencias equívocas). Así por ejemplo, con la misma intencionalidad crítica de Vucetich (que demuestra cómo el mismo individuo se vuelve irreconocible en su metamorfosis de profeta mesiánico a interno de hospicio), la fotografía de un supuesto "fantasma" es cuidadosamente desarmada por Paul Valentin como burda simulación (en "Fantasmas y espíritus materializados"), y toda una colección fotográfica de "invertidos" es editada por de Veyga para mostrar las transformaciones identitarias extremas, logradas por la simulación de género, volviéndose imposible distinguir *a priori* entre "invertidos" y damas burguesas.

[42] A su manera, esas tomas se asemejan a la fotografía de la exhumación del cadáver de Antônio Conselheiro, realizada por Flávio de Barros (el fotógrafo oficial de la cuarta expedición republicana) que busca demostrar el arrasamiento secularizador del líder mesiánico (muerto, exhumado e inmediatamente después decapitado, para ser estudiado por Nina Rodrigues). Sobre la fotografía de de Barros ver Mailhe (2010).

Nitsche (por entonces, profesional del Museo de Ciencias Naturales de La Plata) es convocado por Alejandro Korn para estudiar a una joven india guayakí, internada en un hospital de alienados, por ninfomanía.[43] 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-Nitsche[44]. En el informe sobre esta alteridad radical (sujeto femenino, paciente psiquiátrica y curiosidad etnográfica), Lehmann-Nitsche diagnostica que las mamas, ya fláccidas a pesar de no haber alcanzado el máximo de su desarrollo, evidencian la decadencia de una vida sexual 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" (Lehmann-Nitsche, 1907: 93). 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.

En la obra de Ingenieros, en cambio, hay poco espacio para el estudio psiquiátrico de alteridades radicales. "Locura y brujería en la sociedad colonial", el primer capítulo de su libro *La locura en la Argentina* (1920) presenta una veta antropológica rara, fugaz y evidentemente tardía con respecto a la etapa positivista de *Archivos*... Obligado por la reconstrucción historiográfica de la enfermedad mental y de la psiquiatría en el país, Ingenieros aborda allí varios tópicos claves, comunes –como veremos- a los análisis de Nina Rodrigues y de otros intelectuales que, como él, enfrentan el estudio de sociedades culturalmente muy fracturadas, practicando una suerte de etnografía psiquiátrica *amateur*.

Ingenieros advierte que revisar la concepción de la locura en el pasado colonial argentino equivale a sumergirse en el oscurantismo de las supersticiones indígenas, católicas y

[43] Esta indígena es secuestrada en Paraguay luego del asesinato de sus padres, y enviada a San Vicente y a La Plata para servir en la familia de los padres de Alejandro Korn. Habiendo desafiado los controles sexuales de la familia, Damiana (según el bautismo católico) es internada por Korn, en 1907, en el hospital Melchor Romero bajo su dirección. Korn convoca a Lehmann-Nitsche para que haga una pericia antropométrica (y psicológica) de la joven, y Lehmann-Nitsche responde dedicándole el informe a Korn.

[44] Ver Perazzi (2009).

negras, socialmente diferenciadas pero en principio igualmente retrógradas, porque "la hechicería y la demonofobia [es] doblemente usufructuada en lo alto por los frailes y en lo bajo por los brujos" (Ingenieros, 1920: 12).

Al abordar brevemente la religiosidad y la medicina indígenas, Ingenieros observa que hay semejanzas entre los tres grandes grupos "argentinos" de guaraníes, quichuas y araucanos: "Los estudios de folk-lore comparado tienden a demostrar ciertas analogías en sus ideas médicas, comunes a casi todos los pueblos primitivos" (Ingenieros, 1920: 15), incluida la explicación de las causas de la locura y el tratamiento por medio de la hechicería. En este marco, Ingenieros emprende un análisis psiquiátrico de los ritos religiosos, considerando a estos últimos como responsables del agravamiento de "epidemias coreográficas o saltatorias, en cuyo tratamiento intervenían los indios brujos" (Ingenieros, 1920: 17). Pero "por suerte" ese mundo de supersticiones retrógradas y malsanas queda lejos en términos geográficos, históricos y/o sociales: aunque también los españoles llegaron a "contagiarse" de esas creencias (aludiendo así al mestizaje cultural "desde abajo"), ahora apenas "en los últimos restos de las razas indígenas, progresivamente desplazadas por la sociedad euro-argentina, persisten leyendas y supersticiones que fueron corrientes en las campañas" (Ingenieros, 1920: 21).

Al abordar los antiguos ritos de indígenas en el NOA o de africanos en Buenos Aires, Ingenieros se centra especialmente en la descripción del trance extático, el elemento más inquietante desde el punto de vista del racionalismo occidental (y el principal objeto de disputa de la psiquiatría). Al igual que Nina Rodrigues (a quien cita explícitamente), define el trance como "un ataque histero-epileptiforme" (Ingenieros, 1920: 38), localizado de manera privilegiada entre los sujetos femeninos.

Además, al abordar estos estados místicos, o al reseñar mitos y leyendas (como los del Curupí o el Basilisco que –recuerda Ingenieros- son seres "fálicos" a los que se les atribuye la capacidad de provocar el "daño" de la locura), el autor insiste en cargar al folklore con una marcada potencia sugestiva o "histerógena". Por esta vía, abre tímidamente un camino que permite articular su estudio de la superstición como sugestión en el pasado, con las concepciones emergentes del folklore como cantera del inconsciente popular (concepciones que se desplegarán, a partir de los años treinta, en las obras de Bernardo Canal Feijóo o de Nerio Rojas en Argentina, o de Arthur Ramos en Brasil, entre otros).[45] En esta dirección, vale la pena subrayar que *La locura en la Argentina* apela explícitamente a los acervos y análisis del folklore

[45] Sobre el psicoanálisis en el estudio del folklore en Canal Feijóo y Arthur Ramos ver Mailhe (2012).

forjados recientemente por *Supersticiones y leyendas* de Juan Ambrosetti[46] y por *Calchaquí* de Adán Quiroga, textos iniciadores del diálogo entre psiquiatría y folklore que alcanzará mayor desarrollo en la década siguiente.[47] Así, Ingenieros ya plantea la potencialidad de una lectura psiquiátrica del folklore, atendiendo a las huellas psíquicas contenidas en los ritos y en la mitología, aunque aun no abandona la matriz etnocéntrica de fondo, desde donde ejerce una deslegitimación científica de la superstición y de los ritos como síntomas patológicos. De hecho, más que una ruptura con el legado positivista, Ingenieros emprende una articulación de dos perspectivas epistemológicas diversas,[48] al sumar estos aportes recientes de la antropología culturalista al viejo cientificismo de *Archivos*...

Histerias del nordeste

El análisis de la histeria también es un objeto de estudio privilegiado en la obra de Nina Rodrigues. Como en el caso de Ingenieros, iniciado por una cocinera negra en el espectáculo perturbador del éxtasis como histeria, también Nina Rodrigues, según recuerda años después, se orienta hacia el estudio de la histeria luego de presenciar, en su juventud, una impresionante "epidemia coreiforme" en los sectores populares del nordeste.[49]

En efecto, impresionado por la teatralidad pública del candomblé y de los fenómenos histéricos en general, especialmente en el nordeste de Brasil, Nina Rodrigues busca aplicar los análisis de Charcot a los casos locales, por ejemplo al revisar la epidemia colectiva desatada a inicios de la década del ochenta en Itagaripe, 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

[46] Ingenieros toma de este libro de Ambrosetti (de 1917) varios ejemplos de creencias populares de base indígena, como la "cura" de la perturbación mental a través de un rito quichua para recuperar el espíritu extraviado, el mito guaraní sobre el Curupí o la superstición gaucha del Basilisco.

[47] Ver Ingenieros (1920: 19).

[48] Si bien el análisis de este aspecto excede los límites de este trabajo, vale la pena señalar que Ambrosetti plantea que el "daño" forma parte de un "ataque de histeria". Desde una posición menos patologizante, Adán Quiroga advierte, en varios trabajos previos y contemporáneos a este ensayo de Ingenieros, el contenido psicoanalítico de algunas figuras y leyendas del folklore argentino.

[49] Al respecto ver Correa (1998).

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 guayakí, 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 baianos*[50] narra el caso de Fausta, una joven negra que Nina Rodrigues intenta tratar por medio de la 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 *terrerio*. Pero aunque Nina Rodrigues llega a entonar los cánticos de *Obatalá* para darle más verosimilitud a la vivencia 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 (como el fakir italiano de Piñero en *Archivos...*), dejando a Nina Rodrigues sin poder verificar en su cuerpo los síntomas histéricos. Por eso, el médico 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 los informes de *Archivos...* y en el 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.

[50] Este ensayo recoge artículos publicados inicialmente en la *Revista Brazileira* entre 1896 y 1897.

Desahuciado ante esa resistencia a la teoría europea, que le impide avanzar en su investigación, hiriendo además su 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* 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 médica.[51] 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 están 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".

[51] El informe de Nina Rodrigues sobre "A loucura epidêmica..." no es el único texto de este autor que incide en la escritura de *Os sertões* de Euclides da Cunha. Es probable que los estudios de Nina Rodrigues sobre la epidemia histérica en Itagaripe, o sobre los ritos de candomblé, también intervengan como modelos de psicología colectiva para pensar, en *Os sertões*, los transportes místicos de las masas frente al sermón "delirante" del líder milenarista. Al respecto ver Mailhe (2010).

Tanto Ingenieros como Nina Rodrigues son concientes 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 las hechicerías de base indígena y 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 lucha semejante, pero no centrada en la magia y la superstición populares tanto como en el espiritismo, condenado como una manifestación psicopatológica de "sujetos histéricos o simples sugestionados". Ahora bien; frente a la centralidad que adquiere el tema en la obra de Nina Rodrigues, esa crítica es realmente marginal en la de Ingenieros, 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 atacar al espiritismo pero para combatir indirectamente la filosofía metafísica,[52] Nina Rodrigues se ve literalmente cercado por la eficacia de la hipnosis popular, que repite los recursos, los síntomas y la 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 distinctos em apuros de concurso na faculdade. De um se diz que fez um concurso [de] diagnóstico psyquiátrico por inspiração da cartomante. Tal é a disposição de ânimo 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.

Aquí 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

[52] Por ejemplo en Ingenieros (1910, especialmente cuando recrea el debate de los positivistas contra la psicología subjetivista, en el marco del Vto. congreso internacional de psicología, en 1905).

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.

¿Acaso la irracionalidad progresa?

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 predispuestos 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, retrotrayéndolos 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. Y de allí que incluso el anarquismo se convierta, en el contexto de *Archivos...*, en un fanatismo sectario asimilable a las patologías místicas retrógradas:[53] 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 la patología

[53] El análisis de la patologización del anarquismo excede los objetivos de este trabajo. Me limito entonces a señalar un ejemplo de esta operación en *Archivos...*: el artículo "Delito político. El anarquista Planas Virella" (1906: 513-548) de de Veyga, centrado en el estudio de un joven obrero e inmigrante anarquista (definido como un "hombre de secta") que, en 1905, atenta contra el presidente Manuel Quintana. Sobre las relaciones entre psiquiatría positivista y anarquismo ver Gelli (1992).

individual y 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.[54]

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. La misma lógica opera en las transformaciones de la patología en *La locura en la Argentina* de Ingenieros: la sugestión histerógena que gravita en las hechicerías indígena y negra "progresa" hacia las formas modernas, más visibles en *Archivos*... y compatibles con la proletarización de los sectores populares urbanos.

Algunas consideraciones finales

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

[54] Desde esta perspectiva, cuando Nina Rodrigues -y luego 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.

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", aún cuando éste permanezca como un peligro latente.

Así, al no visualizar en Argentina religiosidades populares resistes 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 avanza en una crítica muy virulenta contra el catolicismo (que se alimenta del profundo antihispanismo decimonónico), patologizando desde una educación católica exacerbada hasta el propio 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 el 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, las posesiones diabólicas y las torturas de la Iglesia, en base a un arduo ejercicio historiográfico: la posesión en los candomblés se le ofrece al brasileño 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 Aboslutismo 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.

Y es posible que este haz de tensiones conceptuales intervenga también, subrepticiamente, en la polémica entre Ingenieros y Nina Rodrigues, mencionada al comienzo de este trabajo, suscitando una ruptura de *Archivos*... con respecto a los brasileños, no solo por discusiones conceptuales o por una rivalidad nacionalista, sino también en función de una agenda psiquiátrica divergente, dada la heterogeneidad de sus sectores populares.

A pesar de estas diferencias, 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 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 femininización de la multitud 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 encelados 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. Combinando 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*, XII vols., Buenos Aires: Imprenta de la Penitenciaría Nacional.

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.

----- (1933). *La simulación de la locura* en *Obras completas II*, Buenos Aires: Rosso.

----- (1920). *La locura en la Argentina*, Buenos Aires: editorial Buenos Aires.

Lehmann Nitsche, Robert (1908). "Relevamiento antropológico de una india guayakí" en *Revista del Museo de La Plata*, La Plata, nº 15.

Nina Rodrigues, Raimundo (1935). *O animismo fetichista dos negros baianos*, 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 Mejía, José María (1933 [1895]). *La locura en la historia*, Buenos Aires: Rosso.

-------- (1952 [1899]). *Las multitudes argentinas*, Buenos Aires: Kraft.

Fuentes críticas

Bagú, Sergio (1953). *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires: El Ateneo.

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.

Correa, Mariza (1998). *As ilusões da liberdade*, San Pablo: Ifan.

Del Olmo, Rosa (1981). *América Latina y su criminología*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Didi-Huberman, Goerges (2007). *La invención de la histeria*, Madrid: Cátedra.

Dovio, Mariana (2012). "La noción de 'mala vida' en la revista *Archivos de psiquiatría*..." en *Nuevo Mundo Mudos nuevos*, disponible *on line:* nuevomundo.revues.org.

García Ferrari, Mercedes (2010). *Ladrones conocidos/Sospechosos reservados*, Buenos Aires: Prometeo.

Gauchet, Marcel – Gladis Swain (2000). *El verdadero Charcot. Los caminos imprevistos del inconsciente*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Gelli, Patricio (1992). "Los anarquistas en el gabinete antropométrico" en *Entrepasados*, Buenos Aires, 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” en *Prismas*, Bernal: UNQ, 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 *Orbis Tertius*, UNLP, nº 17, www.orbistertius.unlp.edu.ar.

---- (2012b). “La hermenéutica del descenso” en *Actas del VIII Congreso Internacional Orbis Tertius*, La Plata: UNLP. Edición *on line*: cltclot.fahce.unlp.edu.ar/actas.

---- (2013). ““El laberinto de la soledad” del genio o las paradojas de *El hombre mediocre*” en *Vária História*, Belo Horizonte: UFMG, en prensa.

Molloy, Silvia (2012). *Poses de fin de siglo*, Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Perazzi, Pablo (2009). “Cartografías corporales” en *Cuadernos de antropología social*, Buenos Aires: UBA, nº 29, disponible en línea: www.scielo.org.ar/pdf/cas/n29/n29a07.pdf.

Rama, Ángel (1985). *Las máscaras democráticas del modernismo*, Montevideo: Fundación Ángel Rama.

Salessi, Jorge (1995). *Médicos maleantes y maricas*, Rosario: Viterbo.

Terán, Oscar (1986). "Estudio preliminar" a *José Ingenieros: pensar la nación*, Madrid: Alianza.

Vezzetti, Hugo (1985). *La locura en Argentina*, Buenos Aires: Paidós.