

Recebido em: 21/01/2024  
Aprovado em: 03/05/2024  
Publicado em: 06/08/2024

**LOCURA, ESCLAVITUD Y NEGRITUD**  
**la constitución del sujeto moderno<sup>1</sup>**

**MADNESS, SLAVERY AND NEGRITUDE**  
**the constitution of the modern subject**

**LOCURA, ESCRAVIDÃO E NEGRITUDE**  
**a constituição do sujeito moderno**

Jorge Álvarez Yágüez<sup>2</sup>  
([jorgal10@ucm.es](mailto:jorgal10@ucm.es))

**Resumen:** El Sujeto Moderno se constituye frente a un Otro, del que forman parte figuras como la de la Locura, la Esclavitud y la Negritud. El principio de separabilidad, parte central de la onto-episteme moderna según el enfoque de la filósofa Denise Ferreira da Silva, es capital en esa constitución. Pero la separabilidad es distanciamiento e imbricación al mismo tiempo, como aquí se pretende mostrar. Los atributos que, por un lado, distinguen la locura, la esclavitud y la negritud son, por otro lado, asociados entre sí. Y el Sujeto Moderno constituido por contraposición frente a ellos, como en su momento mostró Foucault respecto de la locura, remitirá finalmente a los mismos como reflejo oculto de su propia Verdad. En el fondo de sí el sujeto “normal” hallará como su arcano secreto todo lo que definía a las figuras excluidas.

**Palabras clave:** Sujeto Moderno. Negritud. Esclavitud. Locura. Separabilidad.

**Abstract:** The Modern Subject is constituted in opposition to an Other, which includes figures such as Madness, Slavery, and Blackness. The principle of separability, a central part of the modern onto-episteme according to approach of philosopher Denise Ferreira da Silva, is fundamental to this constitution. However, separability is simultaneously distance and imbrication, as we intend to show here. The attributes that, on the one hand, distinguish madness, slavery, and blackness are, on the other hand, associated with each other. And the Modern Subject, constituted in contrast to them, as Foucault showed in his time with regard to madness, will end up referring to them as a hidden reflection of its own Truth. In the depths of itself, the "normal" subject will find as its arcane secret everything that defined the excluded figures

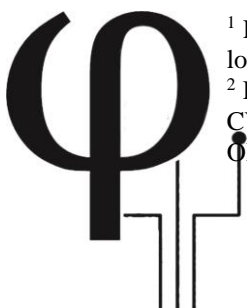
**Keywords:** Modern Subject. Negritude. Slavery. Madness. Separability.

<sup>1</sup> Este artículo sirvió de base para mi intervención en el encuentro con Denise Ferreira da Silva tenido en el todo; lo aquí expuesto se desarrolla en diálogo con las tesis de la filósofa brasileña.

<sup>2</sup> Doctor en Filosofía por la UCM, colaborador honorífico del Departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5464929424686722>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6038-5083>.



**Resumo:**

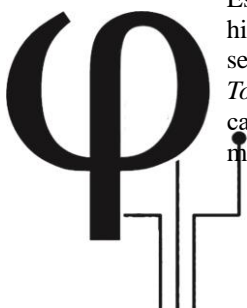
O Sujeito Moderno se constitui em oposição a um Outro, do qual fazem parte figuras como a Loucura, a Escravidão e a Negritude. O princípio da separabilidade, parte central da onto-episteme moderna segundo a abordagem da filósofa Denise Ferreira da Silva, é fundamental para essa constituição. Mas separabilidade é distanciamento e imbricação ao mesmo tempo, como pretendemos mostrar aqui. Os atributos que, por um lado, distinguem a loucura, a escravidão e a negritude estão, por outro lado, associados entre si. E o Sujeito Moderno constituído pelo contraste com elas, como Foucault certa vez mostrou a respeito da loucura, acabará por se referir a elas como um reflexo oculto de sua própria Verdade. No fundo de si mesmo, o sujeito “normal” encontrará como seu segredo arcano tudo o que definiu as figuras excluídas.

**Palavras-chave:** Sujeito moderno. Negritude. Escravidão. Loucura. Separabilidade.

## 1 LA TESIS DE FERREIRA DA SILVA SOBRE EL SUJETO EPISTÉMICO MODERNO

Denise Ferreira da Silva en diversos trabajos nos ha mostrado que el Sujeto Moderno se nos presenta caracterizado por una *interioridad* contrapuesta al *mundo*, al cuerpo; un sujeto definido por su *auto-conciencia*, su *auto-transparencia* y *autodeterminación*. Desde el *cogito* cartesiano y la filosofía y ciencia moderna así se presentaría y constituiría. Sería una consecuencia de la onto-episteme moderna definida por tres pilares: *separabilidad*, *determinación* y *secuencialidad*<sup>3</sup>. Esa onto-episteme y ese *Subjectum* tomarán al Otro como objeto *externo* de ciencia y lo excluirán como alguien que carece de los rasgos del Sujeto pleno: el Negro, el Esclavo – o, como Da Silva prefiere, en tanto que simboliza un más allá: el *cuerpo sexual de la Negra-Esclava*. Todo lo que había emergido como resultado de la

<sup>3</sup> La *separabilidad* adopta un triple sentido: a) separación cognitiva de los entes desde el momento en que la realidad sensible es segmentada por las formas intuitivas del espacio y del tiempo y categorizada y dividida por los conceptos del Entendimiento (Kant); todo lo que no queda comprendido bajo estas condiciones es irrelevante para el conocimiento; b) separación en función de una diferenciación primera (Descartes): la de mente/cuerpo y sujeto/objeto, en la que el primer polo de la oposición es capaz de establecer la certeza del conocimiento sobre los fenómenos; c) separación óptica, resultado de las dos operaciones anteriores por la que se establecen entes aislados perfectamente en su identidad unos de otros, rompiendo las relaciones y mediaciones, los préstamos, la imbricación entre ellos. Esa separación es pareja a la que ocurre en el Sujeto moderno tanto dentro de sí: separación mente/cuerpo como respecto de lo considerado como Otro. La *determinabilidad* significa que las formas de la mente, como Kant habría definido (las formas de la intuición y las categorías del entendimiento) determinan cognitivamente el mundo; lo real es, según ello, entendido de forma determinista debido a la imposición de la categoría de causa (eficiente). La *secuencialidad* aparecería sobre todo con Hegel: todo se dispone en el proceso evolutivo del tiempo y de la historia, en que se desvela y despliega lo conocido, el objeto. Este no es sino la manifestación del Espíritu, de su auto-desenvolvimiento y plasmación progresiva en la historia. El principio de separabilidad es lógicamente la base para que puedan darse la determinación y la secuencialidad, por eso puede decirse que ostenta un lugar destacado (Ferreira da Silva, 2019, pp. 37-46). *Toward a Global Idea of Race*, es central para todo esto; en ella Ferreira da Silva no utiliza estas denominaciones categoriales, pero sí explora, en el marco de una “analítica de la racialidad”, los efectos de la onto-episteme moderna para la constitución del sujeto, del *homo modernus*.



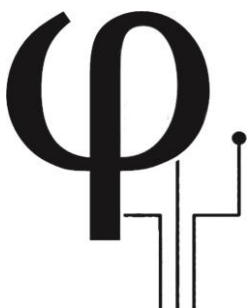
crueldad de la colonización occidental: una determinada corporeidad, unos determinados rasgos morales y cognitivos, definidos por su naturaleza primaria, primitiva, que conforman un no-ser sujeto pleno, se presentará en el discurso colonial, del arte a la filosofía, del ver y al decir, de la imagen al enunciado, como causa natural de la propia situación de colonizados, de la situación de subdesarrollo, de ocupar un lugar históricamente anterior, casi originario en la visión lineal del tiempo en que todo es ubicado. Así aparecerán ante el discurso filosófico de un Kant o un Hegel, así los definirá la Antropología y las Ciencias del Hombre del siglo XIX. El orden categorial onto-epistémico de Occidente portaría en sí la agresión; “a separação de Subjectum e Mundus justifica o reino da violência” (Ferreira da Silva, 2019, p. 97).

## 2 SEPARABILIDAD Y ALLEGAMIENTO. LOCURA, ESCLAVITUD Y NEGRITUD

Para Ferreira da Silva el principio de separabilidad sería el principal, pues los otros dos lo suponen; “es el principio ontológico privilegiado” (Ferreira da Silva, 2019, p. 45). Es a él al que aquí vamos a referirnos. La operación de *separabilidad* si bien es una operación cognitiva y ontológica va unida indisolublemente a *prácticas e instituciones*, y consideramos que al mismo tiempo que es, en efecto, una operación de separación y distanciamiento lo es también, en otro sentido, de *unificación o imbricación*.

Vamos a mostrar esto en relación con las figuras de la *locura*, la *esclavitud* y la *negritud* frente a las que se constituye, por separación, el Sujeto moderno. La operación de *exclusión* de estas tres figuras (del *loco* frente al que se sitúa el cuerdo; del *esclavo* respecto al que se define el *ciudadano libre*; o del *negro* frente al que se sitúa el occidental y blanco) implicará al mismo tiempo *allegar atributos* entre ellos, entre locura, esclavitud y negritud. Y, finalmente, ese Sujeto moderno, definido frente a esas figuras, no dejará en lo más hondo de sí de remitirse a ellas, a lo excluido que encontrará en lo que le habita interiormente.

En primer lugar, locura, esclavitud y negritud compartirán la atribuida cualidad fundamental de la común *deficiencia de racionalidad*. Este es un punto que parte de un planteamiento hecho en su momento por Aristóteles – y retomado posteriormente- respecto de la condición natural del esclavo, toda vez que estimaba que este no poseía un *lógos* pleno, sin capacidad deliberativa ni iniciativa, por lo que su condición humana quedaba necesariamente rebajada. La figura del esclavo quedaba puesta *de facto* en relación con otras componentes del *oikos*: el niño y la mujer; el primero por cuanto que era caracterizado por poseer un



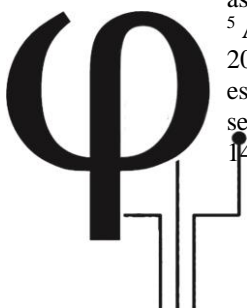
*lógos inmaduro*, y, por lo tanto, quedar temporalmente fuera de la plenitud, y la mujer por considerar que, aunque adulta, su *lógos* carecía de *autoridad* (*ákyros*) debido a su incapacidad para imponerse sobre la parte del alma no racional, que debía saber encauzar y así controlar las pasiones y los sentimientos<sup>4</sup>. Algo de niño y de mujer será atribuido a la figura del esclavo a lo largo de la cultura occidental. Sin ir más lejos, el propio léxico los acercaba: el término griego que significa niño, *pais*, también significa curiosamente esclavo (*doulos*); y lo mismo sucede con el término latino, *puer*, significa niño pero también puede referir a *servus*, al esclavo. Recuérdese que, muy ilustrativamente, los tres, esclavos, mujeres y niños, eran los excluidos de la *pólis*, por principio, junto a los metecos o extranjeros, que como estructura se oponía tanto al ámbito del *oikos* por un lado, como al amplio espacio de dominio de los bárbaros, por otro. La figura del bárbaro (luego se hablará preferentemente del “salvaje”), por lo demás, no dejaba de tener más de un punto en común, a pesar de sus diferencias, con las figuras subordinadas pertenecientes al ámbito del *oikos*.

Y muchos de los rasgos identificativos del niño y de la mujer - ser sentimental, pasional, próximo a la naturaleza, sujeto siempre necesitado de tutoría, de subordinación - como también del bárbaro, ser necesitado de sometimiento-, se encontrarán reunidos en la figura del loco: en su inocencia y simplicidad, en su carácter sentimental e instintivo, pasional, en su sexualidad poderosa, en su impetuosidad y espontaneidad, en su falta de autocontrol.

Se irían allegando, pues, las figuras del niño, de la mujer, del loco, del bárbaro (salvaje) y del esclavo y, todas ellas convergerán con la del negro<sup>5</sup>. De hecho, en la legitimación de la esclavitud se utilizará, a menudo, esa construcción de tipo como justificativo de la necesidad de un constante mando sobre el sometido a tal condición, y, por ello, se dirá (Hegel) que se encontraban mejor como esclavos en las colonias que como libres salvajes en sus lugares de origen (Hegel, 1974, p. 188). Individuos inferiorizados como estos no podían ser *Sujetos del Contrato*, debían de estar siempre bajo una natural supervisión. Al fin ¿no pertenecían todos a su manera al “estado de naturaleza”? y ¿No habían quedado apresados en ese estado o retornados a él?

<sup>4</sup> Aristóteles, *Política* I, 1260a 9-14. Sobre este punto ver: Álvarez, 2021, pp. 31-44. Las tesis aristotélicas aun asomarán en la psiquiatría del XIX: Boster, 2013, p. 22.

<sup>5</sup> Aquí subyace un lazo histórico para repensar las relaciones entre género y raza, como hace Ferreira da Silva en: 2007, p. XXVIII e SS. Curiosamente en un punto, por lo demás contestado por la mayoría de sus colegas, J. Galt estimaba algo en común a mujeres, niños y esclavos, a saber: su inmunidad a la enfermedad mental, pues esta sería debido a los ajetreos de una vida activa, profesional, como la que llevaban los ciudadanos (Boster, 2013, p. 142; Umeh, 2019).



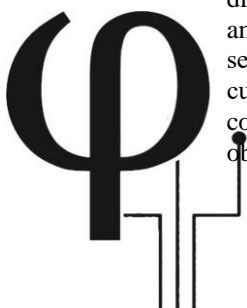
La ordenación civil de la *Soberanía* corría pareja con la soberanía reconocible - o, cuando menos, constituida como modelo - en el interior de cada uno: el alma o parte superior de la misma dominante sobre las inferiores, la razón sobre los sentimientos y deseos, y en su conjunto: el alma sobre el cuerpo. Pasado el tiempo llegarían a ser influyentes las formulaciones de un Voltaire, que en clave naturalista diferenciaba tipos de negros como quien habla de razas de perros -la comparación es suya- en que observamos todas estas cualidades en que las figuras del loco y del niño se unen a la del “idiota”: los que están en un “primer grado de estupidez”, que “piensan sólo en el presente y lo que su cuerpo desea”; un segundo tipo que están en un estado “en medio de la imbecilidad y la razón infantil”, que “pueden prever solo a medias, sin ser capaces de formar una sociedad estable” (citado por Reed, 2014, p. 93)<sup>6</sup>.

Lo que eran figuras aproximadas en sus cualidades en los textos literarios y teóricos, lo eran también en los mismos *códigos jurídicos*, en los que a menudo se hacía constar la obligación taxativa de que tales sujetos tuvieran tutorandos o se les exigiera, según casos, certificados especiales (Reed, 2014, pp. 94-95).

Sucede aquí, lo que ocurría entre los personajes del Hospital del XVII del que nos hablaba Foucault en su *Histoire de la folie*, entre los heterogéneos seres que allí eran encerrados (locos, pobres, prostitutas, vagabundos, mendigos, desviados, enfermos, incapaces), sus cualidades se asociaban entre sí (Foucault, 1972, pp. 96-97). Del otro lado, quedaban contrapuestos y así se apercibían los sujetos cuerdos, de orden, sanos, válidos, etc. En el imaginario de las gentes ante tales figuras se daban estas operaciones cognitivas que van de la percepción al intelecto y que son acompañadas de prácticas e instituciones. Volveremos sobre este punto.

---

<sup>6</sup> Jefferson no llegaba a esos extremos, pero sus apreciaciones de los negros, eran igualmente hechas en clave naturalista, sobre rasgos físicos, psíquicos y morales, y claramente colocaba a los negros en un lugar inferior, próximo a los niños; “su existencia parece participar más de la sensación que de la reflexión” (Reed, 2014, p. 101); “son muy inferiores en cuanto a la razón... y respecto de la imaginación son torpes, sin gusto y anómalos” (citado en Boster, 2013, p. 21). La oposición entre abolicionistas y anti-abolicionistas no dejaba de compartir un diagnóstico común acerca de la diferencia racial y la correlación raza-capacidades cognitivas y morales. El americano doctor Cartwright, del que más adelante hablaremos, recomendaba un trato a los esclavos negros semejante al de los niños: “Los negros deben ser mantenidos en un estado de sumisión y tratados como niños con cuidado, amabilidad, atención y humanidad para prevenir y curarles de la fuga” (Jackson, 2002, p. 6). Una buena colección de textos históricos acerca de los estudios raciales supuestamente científicos, en la que se recogen las observaciones de Jefferson y Cartwright entre muchos otros: Hammonds and Herzig (2008).



La *separación* perfecta entre el lado de lo admitido y de lo excluido, de lo racional y lo irracional, pasa por una imbricación entre las cualidades que identifican a las figuras del otro lado, del de la exclusión, un lado se constituía por definición frente al otro<sup>7</sup>.

## 2.1 Locura y esclavitud

Con respecto al allegamiento entre las figuras de la locura y la esclavitud, de entrada habría que mencionar el rasgo, de tenor acaso más inmediato, en que se unen ambas, como es el relativo a la *muerte*. El esclavo y el loco aparecen unidos en una *muerte mental* y también, claro, en una *muerte civil y social* (Patterson, 1982, pp. 35-76). Ambos tienen, pues, una relación especial con *la muerte*.

Foucault nos dice en *Histoire de la folie* que el tema de la locura en el siglo XVI se apropia del lugar que ocupaba la muerte durante la Edad Media; el loco va a representar la interiorización de la muerte, la desaparición de lo humano en el viviente. Así nos cuenta el paso de la temática de la muerte a la de la locura:

Del descubrimiento de esta necesidad que reducía fatalmente al hombre a nada, se ha pasado a la contemplación desdeñosa de esa nada que es la existencia misma. El miedo ante este límite absoluto se interioriza en una ironía continua [...]. La cabeza está ya vacía, se tornará en cráneo. La locura es el ya ahí de la muerte [...]. Siempre se trata de la nada de la existencia, pero esa nada no es ya reconocida como término exterior y final, a la vez amenaza y conclusión; es experimentado desde el interior, como la forma continua y constante de la existencia (Foucault, 1972, pp. 26-27).

Al igual podríamos decir del esclavizado, negación manifiesta de la humanidad misma, de lo que no ha de ser. El esclavo es nihilismo encarnado. Y si el papel del sabio sería el mostrarnos esa significación de la locura en nuestra existencia, el que la muerte no está lejana, que había que aprender a enfrentarla cada día, que la locura nos anuncia la muerte que nos habita, y que nos hemos comportado como locos al no tenerla en cuenta, podríamos pensar que este también fue el papel de la esclavitud como símbolo, y todos los sabios nos llamaban a no tenerla menos presente en toda su significación. Ella sería el ejemplo vivo de todo lo negativo, y finalmente de nuestra definitiva anulación. Hemos de combatir, entonces, lo que de esclavitud hay en cada uno de nosotros. Si atendemos a la literatura de esa época

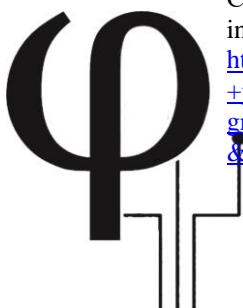
<sup>7</sup> Adam M. Reed, basándose en el estudio de los esclavistas americanos en el momento de la revolución, en gente como Jefferson, Rush o McPherson, afirma: “el idiota, el niño, el loco y el esclavo son parte esencial de la generación del sujeto propio de Estados Unidos” (2014, p. 97).



constatamos la falta de tematización de la esclavitud; pueden aparecer esclavos entre sus personajes, pero rara vez cuestionamiento alguno de su condición; lo que no impedía, sin embargo, que la esclavitud fuera interiorizada como modelo negativo abstracto, como metáfora clásica de lo que no se debe ser: no ser esclavo de las pasiones, de los deseos, no ser heterónomos. ¿No era ese el modelo clásico griego de libertad?, ¿no definía esta el derecho romano, y ha sido enfatizado por todo el republicanismo, como *sui iuris*, como exactamente lo opuesto a *sub potestate*, a lo que era ser esclavo? Si esclavitud y locura están unidas por el lazo que anudan con la muerte y la nada, también lo estaban en cuanto que ambas eran representación tangible de lo que nunca debiera ser olvidado en la existencia de cada uno.

Más allá del lazo común con la muerte que esclavo y loco mantenían, el primero era percibido ya de algún modo, en su estado, digamos, “natural”, como una especie de alocado. El singular doctor Benjamin Rush, partícipe destacado de la Revolución americana y firmante de su Declaración de Independencia, habitualmente considerado padre de la psiquiatría americana observaba una especial manifestación de esta correlación; sostenía que en las canciones y bailes de los esclavos negros se podía apreciar una mezcla de alegría y dolor características de la melancolía del loco (Reed, 2014, p. 118). Rush estimaba que la anormal conducta de aquellos tenía su origen en su negritud, en el color de su piel (Burroughs, 2022, p. 3). A veces eran considerados particularmente locos los esclavos que procedían de determinadas zonas, pues manifestaban una disposición ilimitada a la fuga o a no trabajar, cuando no a dejarse morir (Thomas, 1998, p. 397; Potsma, 1990, p. 107). En la medicina del XIX, el esclavo que mostraba un deseo persistente de liberarse sería diagnosticado de locura. En 1851 se acuñaría como enfermedad por parte de la *Medical Association of Louisiana*, a instancias del inefable Doctor Samuel A. Cartwright<sup>8</sup>, una monomanía, un cuadro psíquico denominado *Drapetomanía* (del griego *drapetes*: fugitivo) que se caracterizaba por esa obsesión por huir. Curiosamente, fue el filósofo, cuyo nombre suele tomarse como emblema del orden moderno, Descartes, quien en sus *Meditaciones Metafísicas* consideraba propio del esclavo el sueño de la libertad, por lo que temía despertar; el mismo autor que había puesto el sueño al lado de la locura en el orden de los motivos que la razón habría de superar en su autofundamentación; “como un esclavo que goza en sueños de una libertad imaginaria, en

<sup>8</sup> Sobre las tesis del doctor Cartwright, véase el documentado trabajo de Myers, 2014. El texto de 1851 de Cartwright, “Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro”, fue muy difundido y conocido internacionalmente. Puede tenerse acceso al informe en varios lugares en la web, como, por ejemplo: [https://www.google.com/search?q=Cartwright%2C+Report+on+Diseases+and+Peculiarities+of+the+Negro%2C+pdf&rlz=1C1CHBF\\_esES798ES798&oq=Cartwright%2C+Report+on+Diseases+and+Peculiarities+of+the+Negro%2C+pdf&gs\\_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCjIxMDcwajBqMTWoAgCwAgA&sourceid=chrome&ie=UTF-8](https://www.google.com/search?q=Cartwright%2C+Report+on+Diseases+and+Peculiarities+of+the+Negro%2C+pdf&rlz=1C1CHBF_esES798ES798&oq=Cartwright%2C+Report+on+Diseases+and+Peculiarities+of+the+Negro%2C+pdf&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyBggAEEUYOdIBCjIxMDcwajBqMTWoAgCwAgA&sourceid=chrome&ie=UTF-8) El trabajo está recogido en: Hammonds, Herzig, 2008, pp. 67-86.



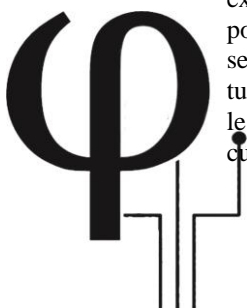
cuanto empieza a sospechar que su libertad no es sino un sueño, teme despertar y conspira con esas gratas ilusiones para gozar más largamente de su engaño”<sup>9</sup>. Solo en el sueño, fuera del orden de la razón, el esclavo podía tenerse a sí por plenamente humano; se resistía, pues, a la vigilia representada por aquél orden, pero a la vez, en la persistencia del sueño y en su ánimo por tornarlo real acababa en la locura. El sueño se convierte ya en síntoma de su locura.

Así, el esclavo, que en sí mismo era el epítome de todo lo que el ser de razón había de evitar, aquello que haría al mismo cuerdo perder su razón y tornarse en loco – pues eso es lo que ocurría cuando se era esclavo de las pasiones y demonios interiores –, se tornaba en loco al querer dejar de serlo. El cuerdo, si interiormente se volvía esclavo, acababa en la locura, pues en el orden de la razón el loco era ya un esclavo. Si estar *alienado* consistía en estar en ajeno (*alienum*), fuera de sí, de su propia naturaleza, ese era, entonces, el término que le correspondía al esclavo que quería huir y ser libre, pues su naturaleza era la de siervo. Cartwright sostenía que la cura de esa alienación debía hacer que el esclavo retornara a sí, asumiera su propia naturaleza, volviese, pues, a la vida sumisa y disciplinada del trabajo en las plantaciones, esa que un joven teórico alemán de Tréveris pocos años antes había considerado justamente como alienada.

La *anomalía de la libertad* para alguien que, por naturaleza, estaba llamado a ser tutorado se reflejaba también en la consideración de algunos expertos, como el superintendente del conocido asilo psiquiátrico americano, el *Lunatic Asylum* de Georgia, Thomas O. Powel. Este seguidor de Cartwright sostenía que los trastornos mentales de los negros esclavos que en el Asilo recogían eran, en realidad, debidos a las décadas de libertad

---

<sup>9</sup> Descartes, *Meditaciones metafísicas*, I, 1, (1904/1977, p. 21; AT, IX, p. 18) Esto no significa que entendamos que la posición del genio francés fuera legitimadora de la esclavitud, por mucho que el haber establecido las bases categoriales de la filosofía moderna le haga ya para no pocos estudiosos responsables de la misma. Si se recorre su obra, observando las referencias a la esclavitud, como ha hecho Timothy J. Reiss (2005, pp. 16-42), encontrará que brillan por su ausencia. Sólo en dos ocasiones en su obra aparece el término esclavo, como en el texto citado, y es de un modo que en nada permite una definición de postura al respecto. Sí debe reconocerse que esto mismo es de por sí significativo de lacerante falta de problematización de un fenómeno que sin duda conocía bien, no en vano vivió largos años en Ámsterdam en el momento en que Holanda arrebató a españoles y portugueses el liderazgo en el comercio de humanos. Ese silencio es comparable al de Spinoza (Álvarez, 2021, pp. 24-25). Descartes manifestó más de una vez su opinión elogiosa de la vida comercial y próspera de las Provincias Unidas, de los productos de todos los lugares que llegaban a sus puertos, sin aprovechar la ocasión para hacer alguna observación sobre esta clase de “mercancías”. Por lo demás, debía de conocer el debate de Sepúlveda y Las Casas sobre la condición del indígena americano y la posibilidad de su esclavización; su formación con los jesuitas, su conocimiento de la obra de Acosta, de Suárez, le tenía que haber acercado al problema. También debe reseñarse que Descartes sostenía la igualdad de los seres humanos en lo que se refiere a la razón, no hay más que recordar el arranque del Discurso del método, y nunca hizo ninguna consideración de excepción alguna a esa tesis, lo que tampoco puede tomarse como definitivo, pues es sabido que la escolástica podía sostener la misma tesis y a continuación considerar que la inclinación al pecado y el desarreglo con las sensaciones y apetitos podía hacer que muchos quedaran en un estatuto que requería de una constante tutorización. Que ese era un paso hacia la legitimación tanto de la autoridad como de la esclavización a nadie se le escapa. Todo nos lleva al mismo punto: la imposibilidad de formular una posición teórica definida sobre la cuestión basada en los textos cartesianos.





después de la abolición (Jackson, 2002, pp. 5-6; Burroughs, 2022, p. 6): “la libertad, sin embargo, eliminó todas las restricciones higiénicas, y dejaban de ser obedientes a las leyes inexorables de la salud, sumiéndose en toda clase de excesos y vicios, llevando vidas irregulares, y mostrando poco o ningún control sobre sus apetitos y pasiones”. Se estimaba, manejando ciertas estadísticas, que el número de enfermos, tanto físicos como mentales, era mayor entre los esclavos liberados que entre los que se mantenían dependientes (Boster, 2013, p. 23). La libertad para el esclavo negro no solo representaba por sí misma un mal psíquico, sino que también era fuente generadora de otras muchas patologías. La denominada, por Cartwright, *Disaesthesia Ethiopica*, de la que hablaremos, estaría mucho más extendida entre los esclavos libres. Los males de la libertad para los esclavos se ponían también de manifiesto, a ojos de Cartwright, en la insurrección revolucionaria de los esclavos de Haití (1791-1804). Una afección del estómago que iba acompañada de depresión llamada *Cachexia Africana*, producida supuestamente por el comer tierra, pero que tendría, según algunos, su primera causa en un trastorno mental o, en definitiva, en las prácticas culturales de los negros (Myers, 2014, p. 307; p. 310), será estimada por la medicina decimonónica como enfermedad racial, sufrida por los esclavos negros de las plantaciones (Hogarth, 2017, p. 81 e SS). Para Cartwright, la libertad del negro, o la falta de sujeción por parte del blanco inclinaba a aquellos a prácticas patógenas; finalmente, era una cuestión de qué cultura prevalecía, si la occidental o la negroafricana. Se aseveraba que era una consecuencia de hábitos propios de esas gentes de facultades intelectuales disminuidas, o, incluso, un efecto de la curandería afrocaribeña (Obeah)<sup>10</sup>, con la que entraba en interesada competencia el poder médico; así lo sostenía el médico considerado experto en “enfermedades propias de los negros”, James Maxwell (Hogarth, 2017, p. 91; p. 89), que se había constituido en un particular especialista en esta enfermedad también conocida como *dirt-eating*. De la misma opinión era el médico británico residente en Jamaica, James Thomson, autor de *A treatise on the Diseases of Negroes, as they Occur in the Island of Jamaica: with Observations on the country remedies*, (1820). La disputa entre distintos discursos o postulados saberes se jugaba también ahí<sup>11</sup>. La terapia recomendada era, a menudo, una mezcla de una dieta y castigos físicos; también a veces se les imponía una cruel máscara de acero ajustada a su cuello. Los remedios punitivos servían para advertirles contra determinadas prácticas supuestamente conducentes a la

<sup>10</sup> Los occidentales usaban este término, *obeah*, para referirse a los practicantes, hombres y mujeres, de la curandería africana particularmente presente en los territorios de esclavos (Fett, 2002, p. 41).

<sup>11</sup> Sobre este punto de la competencia de conocimientos entre la medicina de origen africano y la occidental, además del ya citado trabajo de Hogarth (2017, p. 84 e SS.) puede leerse el especializado trabajo de Sharla Fett (2002).

enfermedad, que preocupaba enormemente a los esclavistas por cuanto aminoraba el rendimiento productivo esperado.

Cuando los grilletes del dominio se aflojaban emergía la *anormalidad*. El fallo en la vigilancia pretendía ser corregido por la ciencia médica. Una vez más, poder y medicina caminaban juntos.

Sin la menor duda cosa muy distinta era el sufrimiento y el proceso de despersonalización que hacía al esclavizado imaginarse ya fuera de su existencia, el abandono de la dimensión de lo real, negar ilusoriamente el presente que solo representaba el daño atroz. Fue esta una experiencia nada infrecuente, la de pérdida de sentido de aquellos seres, esclavos negros que, trasladados al Nuevo Mundo, se veían brutalmente desarraigados de sus comunidades de origen, sometidos a maltratos sin fin en aquella cruel y torturante travesía, hacinados “como lechones”, con argollas al cuello y grilletes en los pies, de un continente a otro (POTSMA, 1990, p. 242). A veces en la travesía misma muchos eran afectados de la denominada “melancolía fija”, una especie de suicidio por el que dejaban de comer y se debilitaban letalmente (Piqueras, 2011, p. 130-131). No obstaban tales experiencias para que dentro de la psiquiatría naciente hubiese teorías que negasen la posibilidad de la enfermedad mental en el esclavo negro (Boster, 2013, p. 22)<sup>12</sup>.

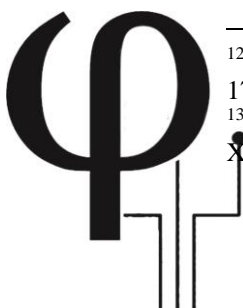
Por último, habría que mencionar el supuesto lazo que tanto la esclavitud como la locura mantenían con la violencia y el crimen. La tendencia al delito, la inclinación al empleo de la fuerza para sus fines se consideró secularmente natural, espontánea en ambas. Esto se reforzaría en lo que atañe a la esclavitud cuando esa categoría se fundió con la de negritud, algo que la psiquiatría naciente registrará en su empoderado discurso como veremos<sup>13</sup>.

Sería, paradójicamente, el crimen el motivo que de forma temporal restituiría cierta dignidad al esclavo, pues en la América anterior a la abolición el único momento en que ese muerto civil que era el esclavo aparecía en un estatuto de persona y ya no de cosa poseída era en el trance de su acusación legal como criminal (Delombard, 2012, I, p. 51 e SS).

La aproximación entre locura y crimen, atestiguada en la percepción secular del loco, se recogerá en el discurso científico del XIX cuando los médicos empiezan a ser llamados a los tribunales en calidad de expertos, lo que tendrá especial relación con el desarrollo de la teoría de las monomanías en la medicina psiquiátrica. La psiquiatría emergería ligada al ordenamiento jurídico y a las prácticas de los tribunales. Al hilo de ello, surgirían problemas

<sup>12</sup> Ver en nuestro texto nota 5. Sobre el horror de la travesía: Thomas, 1998, pp. 287-440; Cortés, 1989, pp. 168-174.

<sup>13</sup> Sobre el enlace esclavitud, negritud y criminalidad, véase el analítico recorrido por la literatura americana del XIX, de ficción y jurídica, en el libro de DeLombard (2012).



significativos, como el de la paradoja entre patología (psiquiatría) y libertad (derecho); tensiones que las categorías de *perversidad* y de *peligrosidad*, de *individuo peligroso*, ayudarían a resolver (Foucault, 1972, pp. 545-547; 1999, pp. 3-50, pp. 110-113, pp. 132-137; 2003, p. 249; 2012, p. 215 e SS.). Con respecto a la locura se planteaban, no casualmente, problemas del mismo tipo que con respecto a los negros esclavizados: si el acto criminal era de una monstruosidad que solo un loco podía cometer, eso mismo desresponsabilizaba; y tal sucedía con el negro esclavo al que se le negaba una subjetividad normal, justamente lo que la atribución de responsabilidad exigía como condición previa (DeLombard, 2012, p. 197).

## 2.2 Y negritud

Que la negritud<sup>14</sup> enlazara con los trazos proyectados sobre todas estas figuras no resulta nada sorprendente, y, de hecho, ya lo hemos ido observando al hilo de la exposición, pues no siempre es fácil deslindar lo uno de lo otro.

La relación de la negritud con la locura se presentaba con una doble cara: a) por una parte el negro aparecía como loco en cuanto a que su razón se suponía limitada tanto en *capacidad* como en *autoridad*; era tenido como niño en lo primero y como mujer en lo segundo; poseía la impetuosidad de las pulsiones y el descontrol propios del loco. Puede que alguna vez se pensara al negro como mera naturaleza, como sin alma, como reducido a la sola fuerza de su cuerpo y lo inmediatamente unido a él, como cualquier animal, pero el caso llamativo es que la asociación con la psique del loco le devolvía una interioridad, si bien trastornada; b) Interior anómalo y a la vez, generador de anomalía; como dice Frantz Fanon, “el negro es un objeto fobógeno, ansiógeno”, es causa de fobias y ansiedades en los blancos, es una “fuerza maléfica” (1952, p. 123; p. 126); las mujeres blancas mostrarían repulsión a los negros en tanto que se les atribuía una especial potencia sexual. “El negro está fijado en lo genital [...]. El negro representa el peligro biológico [...]. Tener fobia al negro es tener miedo de lo biológico. Porque el negro no es sino biológico. Son bestias. Viven desnudos” (Fanon, 1952, p. 134); potencia sexual que Fanon, citando a Mannoni, también ve ligada, en el imaginario de la negrofobia, a la agresividad y violencia. “Quien dice violación dice negro” (Fanon, 1952, p. 134). La negritud es símbolo tradicional del mal. “En el inconsciente

<sup>14</sup> El concepto de *negritud* (*negritude*) en Da Silva adquiere un significado especial, pues no se refiere a ninguna figura fenoménica, captable por las categorías analíticas, y en esa medida asimilada. La negritud es *la cosa misma*, lo que escapa a las categorías, ese resto que nunca recoge el Entendimiento, que siempre queda fuera, eso que, por lo tanto, se resiste a su adaptación al sujeto moderno. Según esto, la negritud sería un símbolo de lo que escapa, resiste, lo no reducido; el grito de la víctima no se reduce a significado, a lo que se pliega a las intuiciones y categorías kantianas (Ferreira da Silva, 2019, p. 63 e SS.; 85 e SS.).



colectivo del *homo occidentalis*, el negro o, si se prefiere, el color negro, simboliza el mal, el pecado, la miseria, la muerte, la guerra, el hambre” (Fanon, 1952, p. 154)<sup>15</sup>.

El estereotipo del negro se nos presenta, pues, como un ser irracional, inclinado a los apetitos, a la sexualidad descontrolada (un delito común del que se les acusaba era el de manifestar que la fornicación no era pecado) – la portentosa sexualidad era especialmente atribuida a la mujer negra (MARTÍN, 2010) –, caracterizado por la pasión, el darse a la bebida, la tendencia al delito, a la blasfemia y a la irreligión. Es el tipo que observamos, por ejemplo, en la literatura hispánica del XVI y XVII, en el teatro y en los entremeses asumiendo un papel cómico, como objeto gracioso, como ejemplo de inmoralidad, como modelo de lo que no había de ser imitado<sup>16</sup>. El estereotipo se mantendrá a lo largo del tiempo; al principio del XX aún se puede encontrar en los trabajos de Ulrich B. Phillips (1918), el historiador estadounidense que tanto condicionó en su época la historiografía sobre el tema.

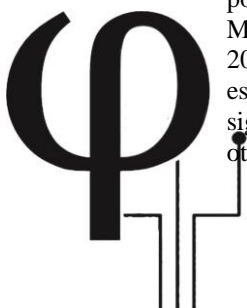
Por lo que respecta a la esclavitud, sus figuras se superponían en tanto que progresivamente los negros fueron haciéndose mayoritarios. Lo fueron desde el principio en el Nuevo Mundo pero progresivamente también en el continente europeo<sup>17</sup>. La fusión de negritud y esclavitud llegaba al punto de que la costumbre peninsular de herrar al esclavizado en la cara se evitaba en el caso de los negros por cuanto que se daba por hecho que la piel misma era elocuente signo de su condición. En un determinado momento los términos negro (o etíope) y esclavo eran perfectamente intercambiables.

Antes hablamos de la nada del esclavo, punto en el que confluye la figura del negro. Pero si la primera se piensa en su mera materialidad, exterioridad, como cuerpo, como fuerza

<sup>15</sup> En la medicina del XVI se debatió mucho acerca de la relación del humor negro y la melancolía. En esa relación a menudo había la carga simbólica de lo negro que también lo vinculaba al diablo: Bartra, 2001, p. 32 e SS.; Azouvi, 1979, pp. 112-130.

<sup>16</sup> Alguien como Tomás de Mercado, que tanto se interesó por defender a los esclavos del maltrato y denunciar la injusticia de buena parte de la esclavitud, decía del negro que “como son viciosos y bárbaros cometen errores y detestables delitos. No se mueven por razón, sino por pasión [...] es gente bárbara y salvaje y silvestre” (citado por Méndez, 2011, p. 182). En el cervantino *El coloquio de los perros*, el perro sabio Berganza dice querer evitar lo que ha visto hacer a una pareja de negros enamorados en casa de su amo, por su “insolencia, ladrocinio y deshonestidad”. El negro es llevado siempre por sus apetitos. Peña, 2012; Fra, 1995; Santos, 2011; Decosta, 1977.

<sup>17</sup> Se calcula que de 1500 a 1900 el número de personas esclavizadas trasladadas desde África alcanzaría los 18 millones, de los cuales 11 millones irían hacia América. Sobre esto, tres referencias: Klein, 1986; Davis, 2006; Thomas, 1998. En lo que se refiere a la Península Ibérica, en el último cuarto del XV, se trajeron a la corona de Portugal, Aragón y Castilla entre 700.000 y 800.000 negros africanos esclavizados. Se calcula que en la Península Ibérica e islas habría unos 2 millones de esclavos en el XV. El negro, pues, estaba muy presente especialmente en el sur y en las ciudades del centro y norte. Los negros podían ser entre un 10 o un 15 % de la población en Lisboa, Las Palmas, Sevilla, Málaga, Granada y en Valencia. Muchos serían trasladados al Nuevo Mundo a lo largo del siglo XVI. A principios del XVII, 75-80% de los esclavos de España eran negros (Fracchia, 2019; Cortés, 1989). Atinadamente Sylvia Wynter (2011, pp. 8-19) señalaba que la identificación de negro y esclavo significó un cambio respecto a la época medieval, en que la figura del negro cobraba otras significaciones, a menudo en relación a motivos de fe o religión, pero también referentes a reinos africanos y otras.



natural, la segunda va unida a aquella interioridad trastornada que la allega al loco. Y es así, por ese camino, por el de la negritud, por el que al esclavo le advendrá una especie de interioridad, de psique. La negritud confirió al esclavo todo ese pozo oscuro interior que le faltaba en la percepción del otro. La negritud era lo que unía de manera más concreta la psique del esclavo con la del loco, la del niño, la de la mujer y la del salvaje. El esclavo no se presenta como una nada interior frente al blanco, como mera materialidad o cuerpo, pues especialmente en su negritud se le atribuye una otra interioridad, si bien de carácter patológico. Podría pensarse que el loco fue el *Interior Otro* excluido, el que de algún modo todos llevamos dentro, y que el esclavo era el *Otro exterior*, el alma de uno, el cuerpo del otro, el espíritu en un caso, la condición social en el otro. Y esto podría ser verosímil, pero, si tenemos en cuenta esa interioridad que el negro comparte con el loco, y se funde con el esclavo, todo esto se trastoca.

La psiquiatría emergente del XIX, como decíamos, trataba de dar sello de autoridad a la percepción común de una psique supuestamente trastornada, la del negro, que le inducía a una criminalidad, registrada como frecuente en los juzgados. El nexa establecido entre negritud y naturaleza, el negro como salvaje, como ser natural apenas civilizado, anticipaba su explicación. ¿No había una criminalidad implícita ya en el mismo estado de naturaleza o en su retorno a él? ¿No era el crimen en sí un cuestionamiento desde aquel estado de la sociedad surgida del contrato? La naturaleza quedaba en sí criminalizada.

La medicalización de la negritud, la racialización de la enfermedad, colaboraría en precisar, con su discurso de autoridad, esa relación especial con el crimen. Llegaría a formularse una patología propia del negro, la *Disaesthesia Aethiopica*, una especie de deficiencia de oxigenación en la respiración que sumía en un torpor o letargia continua a estas gentes, con lo que eran capaces de cometer, con indiferencia y falta de consciencia de las consecuencias, cualquier delito; tal es lo que suscitaría aquello de que se quejaban continuamente los capataces americanos, la insolencia (*rascality*), la destrucción de las herramientas, que intentaban sustituir por otras robadas para ocultar el hecho. Eso, al menos, es lo que sostenía en el influyente “*Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race*”<sup>18</sup>, el singular doctor Samuel A. Cartwright, que también ostentaba el título de “*Professor of Diseases of the Negro*” en la Universidad de Louisiana. El axioma del nexa

<sup>18</sup> El informe es analizado por DeLombard, 2012, p. 202 e SS.

entre negritud y criminalidad servía de base a la acción de vigilancia y control que ejercían instituciones como los Hospitales y Asilos en el mundo colonial<sup>19</sup>.

La negritud requería de medicalización por cuanto que era fuente de enfermedades que solo esas gentes podían sufrir. En definitiva, el negro sufría de negritud. La medicina, como sucedía en relación con la esclavitud, también daba cobertura “científica” en los fenómenos de racialización. La exclusión moral que separaba bien y mal era doblada por la que distinguía entre lo normal y lo patológico.

La negritud no vino sino a anudar más fuertemente todos los lazos entre locura y esclavitud, los mismos signos unían a las tres: limitación, animalidad y violencia.

### 3 RACIONALIZACIÓN

La primera modernidad significará un gran proceso de “racionalización”, esto es, de fijación de las poblaciones, de su disciplinamiento y control. Significará el Gran Encierro de la locura en los muros del Hospital (Foucault, 1972, p. 56 e SS), en cuyo interior permanecerá indistinta respecto a otras figuras como la del pobre, la prostituta, el libertino, el vagabundo, etc. Y también implicará, a cargo de grandes consorcios (la portuguesa *Compañía de Cacheu*; las dos compañías holandesas: *Vereenigde Oost-Indische Compagnie* y la *Geoctroyeerde West-Indische Compagnie*; la inglesa *Royal African Company*; y las francesas: *Compagnie des Indes Occidentales*, *Compagnie du Sénégal*, *Compagnie du Guinea*, etc), la sistematización de la captura, comercialización y transporte de los esclavizados, que ya serán fundamentalmente negros. Con relación a la locura, se cierra la disonancia entre lo que representaba cierta pintura (Bosco, Brueghel, Bouts, Durero) y lo que tendía a sostener la literatura (Brant; Erasmo), entre el ver y el decir, entre la apertura a recoger su significado trágico por parte de la pintura y la actitud crítica y disciplinante de la escritura (Foucault, 1972, caps. I y II). No ocurrió nada semejante con respecto a la esclavitud, donde se reafirma la continuidad de la unión entre ambos planos, el de la visualidad y el de la enunciación, pues respecto de ella ni la pintura ni la literatura mostró tal brecha, en ninguno de esos campos hubo apertura y acercamiento, ambos fueron fatalmente convergentes. De haber tratado la cuestión de la esclavitud, Foucault no habría podido sostener la misma tesis de diferencia entre ver y decir en ese periodo que se cierra cuando nuestro mundo está emergiendo y

<sup>19</sup> Rana A. Hogarth (2017, pp. 133-158) ha analizado particularmente el caso de Jamaica en su muy recomendable investigación.



deja atrás los restos medievales. Al inicio de la modernidad todo converge en su ordenamiento; ningún plano podrá ejercer su discrepancia. Y tanto con respecto a la locura, como en lo atinente a la esclavitud, una sola regla imperará, la del control y la dominación. Este será el rendimiento de los nuevos dispositivos, del nuevo entramado institucional, del nuevo orden de discurso y verdad. En Europa todo se convertirá en máquina de producción y, entonces, el ocio será el peor de los vicios<sup>20</sup>. El *Grand Renferment* es a locos y pobres lo que la gran trata comercial atlántica es a los esclavos. La Nave del loco es sustituida por el Hospital (*Zuchthausern* alemanas, *Houses of Correction* o *Workhouses* británicas). Quienes son subidos a unas naves bien distintas ahora son los esclavizados. La operación del encierro suponía una función económica evidente – una manera de responder a la crisis del XVII- pero ante todo un *estatuto ético*: la promoción de una ética del trabajo. Impulsar la virtud es asunto de Estado. También del esclavo podía pensarse que se les redimía de la selva, de la corrupción moral del estado de naturaleza y se les enseñaban las virtudes múltiples ligadas a la disciplina del trabajo (Hegel). Podría hablarse de un *dispositivo de la esclavitud* como Foucault hablaba de un “dispositivo de la sexualidad”. No sería una especie de instancia última, sino el conjunto de vectores que gobiernan el ver y decir, el conjunto de prácticas en relación con la esclavitud. El dispositivo supone una red de discursos, visibilidades y prácticas que tiene múltiples factores causales que lo hacen emerger. Tal dispositivo, por otra parte, podría pensarse como uno de los hilos genealógicos de emergencia de la Antropología, un ejemplo más del nexo entre saber y poder.

Foucault sostenía que la locura no era un objeto permanente captado por distintas instituciones (Hospital, Asilo psiquiátrico, etc) a lo largo del tiempo, sino que el objeto varía históricamente debido a las prácticas institucionales y cognitivas, entre otras, que operan sobre él, la locura del encierro clásico no es la del psiquiátrico moderno; por eso, ¿no tendríamos que decir lo mismo respecto del esclavo, cuyo comportamiento, manifestación a los ojos de los blancos libres no es ajeno a las naves o a las galeras, a las casas de depósito, a los trabajos en las plantaciones, a los castigos, a las marcas corporales, al estigma, a las miradas reificantes y condenatorias del otro, a los discursos sobre él, etc? El encierro es una medida doble: de exclusión o represión y de productividad, pues al agrupar figuras diversas (pordioseros, miserables, sodomitas, blasfemos, homosexuales, locos, libertinos, depravados,

---

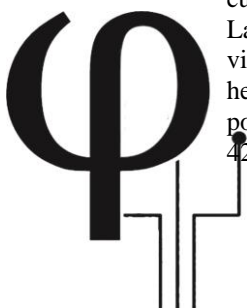
<sup>20</sup> El pobre es también encerrado en el Hospital cuando por parte de Carlos I, influido por las ideas de Luis Vives, se ordena prohibir la mendicidad y se prescribe que haya un Hospital por ciudad. Antes del debate tenido en Valladolid (1550) sobre la esclavización del indígena americano entre Las Casas y Sepúlveda, se iniciaría un debate sobre la pobreza que recorrería todo el siglo, y en el que se cruzarían distintas obras, empezando por la de Vives (1525), y seguida por De Soto, De Robles, Giginta y otros (véase: Perrotta, 2000; Santolaría, 2003).

prostitutas, etc) asocia atributos entre ellas, y por tanto afecta a la locura, su figura aparece con nuevas cualidades procedentes de sus compañeros de encierro: ese sería *el mundo indiferenciado de la sinrazón*. Hay aquí una *constitución de objeto y conformación de nuestra percepción* de ese objeto ópticamente modelado. La medicina se ocupa (sangrías, purgaciones) de los depravados y libertinos, en su terapia inflige un castigo, y a la vez una reforma moral. En la Medicina se aúnan terapia, castigo y moralidad. Una relación que viene de lejos. La práctica científica se dobla de moral y acondicionamiento social. La Antropología y la Medicina, como hemos tenido oportunidad de señalar, harán una operación semejante con el esclavo. Todo ese desorden moral - que es a la vez desviación social- es desorden de la razón. Ese mundo de la insensatez, el de la pérdida en el error que antes no era singularizado, destacado, diferenciado pues se hilvanaba con los sensatos, los que ahora quedan fuera del internamiento, adquiere su peralte que lo distingue, y corta relaciones, y se nos muestra definido ante la percepción (Foucault, 1972, p. 117). Unos *aprioris* de la percepción, *aprioris* constituidos por instituciones, prácticas y discursos, que también se darán respecto al negro, al esclavo.

Si la solución a la locura fue finalmente, ya en el inicio de nuestra Contemporaneidad, su *psiquiatrización*, la que se ofrece a los llamados primitivos, al salvaje como al negro, será la de la terapia de la educación ilustrada, esto es, el camino del *blanqueamiento cultural*. No sin sufrir un proceso de *racialización* biologizante operado por las ciencias humanas, por la Antropología naciente<sup>21</sup>. La supresión final de la esclavitud, allí donde más se concentraba y rendía, en las colonias, dará paso a nuevas formas un poco más sutiles de explotación. Todos estos procesos no dejarán de suponer *nuevos apresamientos*, el psiquiátrico que asume los poderes del Hospital (culpabilidad, moralización, autoridad) a los que añade otras nuevas formas de disciplinas, como la educación, no sin poder coercitivo e ideologizante. Esta será la transformación: la locura psiquiatrizada, reducida a mera patología, la negritud blanqueada, la esclavitud proletarizada.

De todos los que quedaban “naturalmente” excluidos del orden burgués el poder había de ocuparse. Esa fue la labor disciplinaria. Y una de sus instituciones, según nos cuenta Foucault, fue el *modelo familiar*, que habría de imponerse a los residuos de la sociedad: los

<sup>21</sup> Los tres pilares de la onto-episteme moderna (separabilidad, determinabilidad y secuencialidad) estarían, según Da Silva, en la base de la *racialización*, de la “*dialéctica racial*”, pues lo válido para la materia, para los cuerpos (determinismo, necesidad) será aplicable al ser meramente concebido como tal cuerpo, como el negro. La ciencia de la vida, desde Cuvier, sería entendida según el modelo de la ciencia newtoniana. Y esa ciencia de la vida, después de Darwin, sería modelo para la Antropología del XIX (conforme a esto desarrollará sus propias herramientas, como el *índice facial* para establecer una correlación entre, por un lado, forma y tamaño craneal y, por otro, capacidad intelectual y moral) (Ferreira da Silva, 2019, p. 40 e SS.; 2007, parte II, p. 91 e SS.; 2001, p. 421-436). Sobre este punto ver también: Ferreira da Silva, 2011.

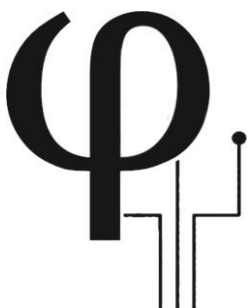


delincuentes; a los residuos de la historia: a los pueblos colonizados; a los residuos de la humanidad: a los locos. La familia como remedio al eje delincuente-salvaje-loco. El modelo de la familia, su disciplina, estará en la base de la idea, formulada a mediados del XIX, del vínculo entre el loco y el niño; la familia ejerce valor terapéutico; entonces, se pensará que el problema del loco no es su intelecto sino su voluntad. Por esta razón, Foucault no nos habla de los esclavos (Foucault, 2003, pp. 109-111). Entonces, ¿podría también pensarse en la desaparición de la esclavitud en la medida en que se desarrolló otro sistema de poder más capaz que el de la Soberanía: el poder disciplinario, que podía sacar un rendimiento superior a un sujeto “libre”? y también ¿puede que la lucha de las ideas hiciera lo suyo, pero, cómo no verla ayudada en doblar la voluntad de los esclavistas por el nuevo sistema de poder, más económico, más productivo, más eficiente?

#### 4 EN EL FONDO DEL HOMBRE: LO EXCLUIDO

Cuando en el XIX se llegue a encontrar la raíz de la locura, su clave y cifra, en los laberintos del deseo y de la sexualidad, entonces, se hallará ahí también lo que del salvaje, lo que de los seres hipersexuados como el negro/a y la mujer habitan en el normal varón blanco. En lo negativo y anormal la ciencia del XIX descubría lo que también constituía al hombre positivo y normal. ¿No había observado ya este, atraído y a la vez escandalizado, en los bailes y fiestas de negros, lo que se figuraba en el inconsciente de sus sueños? ¿No procedían estos seres de un espacio oscuro, de lejanas tierras de animalidad, de selva, de desnudez y costumbres primitivas, de instinto, carnalidad y violencia? Recordemos a los locos catalogados como “furiosos”, caracterizados por una fuerza descomunal desarrollada en esos trances -la fuerza en su sentido general fue el criterio de la locura en la psiquiatría emergente del XIX (Foucault, 2003, p. 9); como de gigantes era la fuerza de los etíopes, los negros orientales, los esclavos mejor cotizados. Las figuras que contemplaba en toda su exterioridad, a la que pretendía reducir al Otro, le reenviaban a lo que oscuramente latía dentro de sí, en su interioridad. La percepción difusa del hombre común anticipaba el análisis de las ciencias.

Hegel no podía contemplar esta forma extraña, indirecta, oscura y mórbida del reconocimiento del Otro, y como tal de emergencia de la autoconciencia: ese momento en que el Otro es encontrado dentro de sí y como clave de sí, que a la vez que es reconocido se desea expulsar, reconocido y simultáneamente aborrecido. En sus *Lecciones sobre la*

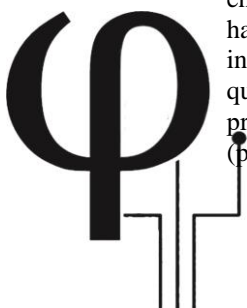


*Filosofía de la Historia Universal* (1974), el maestro alemán nos decía que África, constituida por pueblos sin historia, carecía de significación filosófica. No fue capaz de percibir cuanto contribuyó a que los europeos la tuvieran. Solo viéndose frente a ese Otro, por ellos constituido, podía auto-configurarse el sujeto moderno. Este pudo ir emergiendo desde el momento y al hilo en que sus navíos “negreros” recalaron con más frecuencia en los puertos de aquel continente.

Los rasgos mismos de las figuras del Otro excluido (loco, negro, salvaje...) que el sujeto “normal” llega a percibir en su interior profundo, se manifestarán en su exterioridad, en lo que se catalogará como *desviaciones* de la conducta, que tendrían lugar a lo largo de su misma conformación desde la infancia, desviaciones que cada una de las instituciones del “archipiélago carcelario” (Foucault, 1975, pp. 300-315) tratará de corregir. Volvemos a ver, pues, que no cabe una simple contraposición de un sujeto moderno, autotransparente, definido por su interioridad, autodeterminado, a un Otro caracterizado como mera objetividad exterior, corporeidad, sino que en ese Otro habita la interioridad del sujeto normal, la misma que se manifiesta en la exterioridad del hombre de orden en el momento de sus heterogéneas desviaciones; ese Otro que se disimula y mal oculta en las profundidades del sujeto moderno es el mismo que contribuirá a definir la categoría decimonónica de “individuo peligroso” (Foucault, 1994).

Las Ciencias Humanas encontrarán en la *patología*, en las formas patológicas o consideradas tales, no solo el camino de acceso al conocimiento “objetivo” de la psique humana, sino su verdad última<sup>22</sup>, en lo anormal la cifra de la normalidad; en el fondo del varón blanco adulto descubrirán la sexualidad desbordante y pervertida, el riesgo de la criminalidad, la violencia y la irracionalidad, en fin, las trazas del esclavo, del salvaje, del loco, del niño... de la negritud. La psique del Otro no sería, entonces, sino la clave de la psique universal, esa que aflora cuando los resortes de la civilización, de la cultura, de la educación se aflojan. ¿No era eso lo que expertos decimonónicos habían supuestamente observado en los esclavos liberados, cómo se comportaban trastornadamente y tenían que ser recluidos en asilos como enfermos mentales? La interioridad casi negada en el Otro aparece finalmente como la interioridad esencial, la que desde los más hondo acecha al sujeto que

<sup>22</sup> Es esta una tesis central en toda la obra foucaultiana que adquiere distintas modulaciones y expresiones. En *Surveiller et punir* nos decía “En un sistema de disciplina, el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el hombre sano, el loco y el delincuente más que el normal y el no-delincuente. En todo caso es hacia el primero que se giran en nuestra civilización todos los mecanismos individualizantes; y cuando se quiere individualizar al adulto sano, normal y legalista, es siempre interrogándose por lo que hay aún en él de niño, por qué locura secreta es habitado, qué crimen fundamental ha querido cometer. Todas las ciencias, análisis o prácticas con radical “psico”, tienen su lugar en este giro histórico de los procedimientos de individualización” (p. 195); otras referencias: Foucault, 1972, p. 544 e SS.; 1963, p. 36; p. 200-201; 1976, p. 93-94.

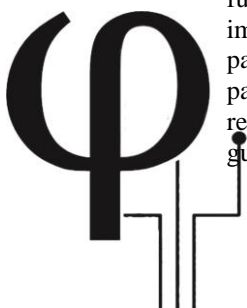


pretendía definirse frente a ella, respecto de la que se creía enteramente distinto y distante. Aparece, pues, no de cualquier manera, sino como la clave última de su subjetividad, como su siempre disimulada verdad. La negación a atribuir simplemente interioridad al Otro no sería sino un intento fracasado de combatirlo dentro de uno mismo; la exclusión vendría a ser la otra cara del combate interno del sujeto moderno, el intento de conjurar en sí el peligro del reconocimiento en el otro. La negación del otro se le mostraba ahora como negación de sí. Las ciencias humanas pudieron objetivar al ser humano, tomarlo como objeto cognitivo, conocerlo “objetivamente”, y lo que encontraron como clave de su subjetividad fue la del ser Otro objetivado, tomado como objeto, cosificado realmente, cuya subjetividad era puesta en duda a la vez que negado su carácter de sujeto.

La *separabilidad* de la onto-episteme moderna habría cumplido su papel al trazar la división cuerdo/loco, blanco/negro, libre/esclavo, civilizado/salvaje, adulto/niño, hombre/mujer, de manera que el Sujeto Moderno quedase perfectamente demarcado y distanciado frente a los Otros. Ahora bien, esa separación fundamental se doblaría con una oculta imbricación, pues en el fondo del hombre cuerdo-blanco-libre- civilizado... bulle todo lo excluido<sup>23</sup>. Y a ese fondo será remitido el Sujeto Moderno como su verdad.

---

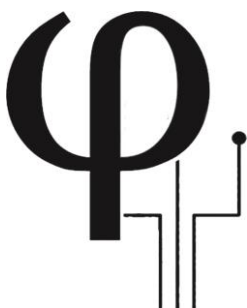
<sup>23</sup> Ferreira da Silva propondría como alternativa onto-epistemológica la de un sujeto sin tiempo (con el “tiempo aquí?”), como diferencia sin separación, una pluralidad en que cada uno es expresión de sus relaciones, de su existencia en el *Plenum* – en el Universo, el mundo ordenado- (Leibniz). Frente a la separabilidad opondría la *implicación* continua de las cosas, la *mediación*, relación; frente a la determinación o necesidad, la *contingencia*. Ferreira da Silva busca otra onto-epistemología, y se vale de todo lo que hay, de poesía y ficción y de la física cuántica: por ejemplo el principio de incertidumbre (Heisenberg), la indistinción onda-partícula (Schrödinger), la fusión masa-energía (Einstein), principio de relatividad, no-localidad (Bell), etc.; esos principios resaltan la implicación de todas las partículas desde el momento en que hayan tenido alguna interacción aunque sea en el pasado. Si la física galileo-newtoniana sirvió de condición a la onto-epistemología moderna, la física de partículas podría servir a la alternativa a la misma para pensar una *diferencia sin separabilidad*. Ferreira da Silva reivindica la *imaginación*, facultad preterida por la episteme moderna, para abrirse a otro modo de existencia guiado por esos otros principios (Ferreira da Silva, 2016; 2019, pp. 44-46 (recoge el artículo citado).





## REFERENCIAS

- ÁLVAREZ, Jorge. *Política y República. Aristóteles y Maquiavelo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.
- ÁLVAREZ, Jorge. El especial lugar de la democracia en el pensamiento de Spinoza, en Marta Nunes da Costa (organizadora), *Direito à rebelião? Reflexões críticas a partir da história da filosofia política*. São Paulo: LiberArs, 2021.
- AZOUVI, François. The Plague, Melancholy and the Devil, *Diogenes*, 108, p. 112-130.
- BARTRA, Roger. *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*, Barcelona, Anagrama, 2001
- BURROUGHS, Alexandria D. Black Market: An Exploration of Black Mental Health in America, *Psychology from the Margins*: v. 4, artc. 1, 2022, <https://ideaexchange.uakron.edu/psychologyfromthemargins/vol4/iss1/1>.
- BOSTER, Dea H. *African American Slavery and Disability. Bodies, Property and Power in the Antebellum South, 1800-1860*. New York: Routledge, 2013
- CORTÉS, José L. *La esclavitud negra en la España peninsular del siglo XVI*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989
- DAVIS, David B. (2006). *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*. Oxford: Oxford University Press, 2006
- DeCOSTA, Miriam (ed.). *Blacks in Hispanic Literature: Critical Studies*. Port Washington, NY: Kennikat Press, 1977.
- DeLOMBARD, Jeannine M. *In the Shadows of Gallows. Race, Crime and American Civic Identity*. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 2012.
- DESCARTES, René. *Meditaciones metafísicas*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- DESCARTES, René. *Meditations Metaphysiques*, en *Oeuvres Complètes (C. Adam y P. Tannery, eds.)*, París, Léopold Cerf, IX, 1904.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. Towards a Critique of the Socio-logos of Justice: The Analytics of Raciality and the Production of Universality, *Social Identities*, v. 7, n. 3, p. 421-454, 2001.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *Toward a Global Idea of Race*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. Notes for a Critique of the “Metaphysics of Race”, *Theory, Culture & Society*, 28 (1), p. 138-148, 2011.
- FERREIRA DA SILVA, Denise. On Difference without Separability. *32nd Bienal de São Paulo—Incerteza Viva*. Edited by Jochen Volz and Júlia Rebouças, São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, <https://www.semanticscholar.org/paper/ON-DIFFERENCE-WITHOUT-SEPARABILITY-Silva/826f77e0a8462486c9743672a1228714fa4f4bbb>
- FERREIRA DA SILVA, Denise. *A Dívida Impagável*. Trad.: Amilcar Packer, Pedro Daher. São Paulo: OIP, 2019.
- FETT, Sharla, *Working cures: healing, health, and power on southern slave plantations*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2002.
- FOUCAULT, Michel. *Naissance de la clinique*. Paris: P.U.F. 1963.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- FOUCAULT, Michel. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.





- FOUCAULT, Michel. L'évolution de la notion d'«individu dangereux» dans la psychiatrie légale du XIX siècle, en *Dits et écrits*, III, p. 445-464. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Les anormaux, Cours au Collège de France. 1974-1975*. Paris: Gallimard-Seuil, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Le pouvoir psychiatrique, Cours au Collège de France. 1973-1974*. Paris: Gallimard-Seuil, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, F. Brion, B.E. Harcourt (ed). Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012.
- FRA, Baltasar, *La imagen de los negros en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1995.
- FRACCHIA, Carmen. *Black but Human. Slavery and Visual Art in Hapsburg Spain, 1480-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José Gaos. Madrid: Rev. de Occidente, 1974.
- HAMMONDS, Evelyn M.; HERZIG, Rebecca M. edit. *The Nature of Difference. Sciences of Race in the United States from Jefferson to Genomics*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2008.
- HOGARTH, Rana A. *Medicalizing blackness: making racial difference in the Atlantic world, 1780–1840*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2017.
- JACKSON, Vanessa. In Our Own Voice: African-American Stories of Oppression, Survival and Recovery in Mental Health Systems. *Off Our Backs*, n 7/8, p. 19-21, 2002.
- KLEIN, Herbert. *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- MARTÍN, Aurelia. Comba y Dominga. La imagen sexualizada de las negroafricanas en la literatura de cordel, Martín Casares, Aurelia, y García Barranco, Marga, *La esclavitud negroafricana en la historia de España siglos XVI y XVII*, Granada, Comares, 2020.
- MÉNDEZ, Luis. *Esclavos en la pintura sevillana de los Siglos de Oro*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011.
- MYERS, Bob E. *Drapetomania: Rebellion, Defiance and Free Black Insanity in the Antebellum United States*. Dissertation, UCLA, 2014, [https://escholarship.org/content/qt9dc055h5/qt9dc055h5\\_noSplash\\_1875a9a9f688f6f49c3222c6ecee4b42.pdf](https://escholarship.org/content/qt9dc055h5/qt9dc055h5_noSplash_1875a9a9f688f6f49c3222c6ecee4b42.pdf)
- PATTERSON, Orlando. *Slavery and Social Death*. Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- PEÑA, María L. *La esclavitud en la literatura española de los Siglos de Oro*, Tesis Doctoral. Madrid, 2012, <https://core.ac.uk/download/pdf/19717431.pdf>
- PERROTTA, Cosimo. La disputa sobre los pobres en los siglos XVI y XVII: España entre desarrollo y regresión, en *Cuadernos de Ciencias Económicas y Empresariales*, 37, p. 95-120, 2000.
- PHILLIPS, Ulrich B. *American Negro Slavery: A Survey of the Supply, Employment and Control of Negro Labor as Determined by the Plantation Régime*. New York: D. Appleton, 1918. <https://www.gutenberg.org/ebooks/11490>.
- PIQUERAS, José. A. *La esclavitud en las Españas. Un lazo transatlántico*. Madrid, Catarata, 2011.
- POTSMA, Johannes M. *The Dutch in the Atlantic Slave Trade 1600-1815*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- REED, Adam M. *Mental Death Slavery, Madness and State Violence in the United States*. Ann Arbor: ProQuest, 2014.
- REISS, Timothy J. Descartes's Silences on Slavery and Race, en Andrew Vails (ed.), *Race and racism in modern philosophy*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.



SANTOLARÍA, Felix. *El gran debate sobre los pobres en el Siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*. Barcelona: Ariel, 2003.

SANTOS MORILLO, Antonio. Caracterización del negro en la literatura española del s. XVI, *Lemir*, 15, p. 23-46, 2011.

THOMAS, Hugh. *La trata de esclavos. Historia del tráfico de seres humanos 1440-1870*. Barcelona: Planeta, 1998.

UMEH, Uchenna. Mental Illness in Black Community, 1700-2019: a short History. *BlackPast.org*, March 11, 2019, <https://www.blackpast.org/african-american-history/mental-illness-in-black-community-1700-2019-a-short-history/>

WYNTER, Sylvia, The Eye of the Other: Images of the Black in Spanish Literature, en Miriam DeCosta-Willis, *Blacks in Hispanic Literature*, Baltimore, Imprint Editions, p. 8-19, 2011.

